

# *Thémata.*

*Revista de Filosofía*



**70**

segundo semestre  
julio • diciembre 2024

ISSN 0212-8365  
e-ISSN 2253-900X

# *Thémata.*

*Revista de Filosofía*

# 70

segundo semestre  
**julio • diciembre 2024**



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

**[revistascientificas.us.es/index.php/themata](https://revistas.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 Míngol**, 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 Padiál 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 Masía**, 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.

**MONOGRÁFICO** “TODAS LAS FRONTERAS SON POROSAS”. CONTINUIDAD  
FILOSÓFICA ENTRE EL MEDIOEVO Y LA MODERNIDAD

Coordinadores: José Carlos Sánchez-López y Manuel Porcel Moreno

- 10      ***“Todas las fronteras son porosas” Continuidad filosófica entre el Medioevo y la Modernidad***  
José Carlos Sánchez-López  
Manuel Porcel Moreno
- 13      ***The Long Middle Ages in Philosophy: a justification***  
John Marenbon
- 41      ***El despliegue de la óptica en la Baja Edad Media, la perspectiva renacentista y el giro epistemológico de la modernidad***  
Benito Arbaizar Gil
- 63      ***Hermeneusis sinóptica de ontologías convergentes en las Disputaciones de Suárez***  
Vicente Llamas Roig
- 100     ***El núcleo místico de la eticidad de la razón en Francisco Suárez***  
Juan Antonio Senent-De Frutos
- 119     ***Modernidades latinoamericanas: del humanismo renacentista al criollismo nacionalista***  
Pelayo Guijarro Galindo  
José Sánchez Benavente
- 147     ***La influencia del pensamiento medieval en el imaginario de Juan Eduardo Cirlot: lo “historial” y el mundus imaginalis con relación a la alquimia y la caballería***  
Alicia López Latorre

**ESTUDIOS\_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN**

- 172 **Historia y humanismo en las cartas Alemanes de Walter Benjamin**  
Anabella Di Pego
- 194 **Ética y estética: sobre la particularidad del film-documental**  
Xavier Ortiz de Urbina Arandigoien
- 218 **La conciencia cyborg: una defensa de la individualidad corporal**  
Jorge Esteban de la Serna Ruiz
- 240 **Singularidades compartidas: comunidad y acontecimiento en la filosofía de Jean-Luc Nancy**  
Abraham Rubín Álvarez
- 263 **Hiperconexión Digital, Imperativo de Seguridad y Pospolítica: un análisis con los pensamientos de Hannah Arendt, José Ortega y Gasset y Matthew Crawford**  
Alexander Castleton
- 285 **La alteridad en la construcción del sujeto: Los apócrifos machadianos**  
Jéssica Sánchez Espillaque

**ESTUDIOS\_APROXIMACIONES**

- 309 **La ilustración corpórea: orígenes y fundamentos teóricos**  
Celia S. Morgado

**NOTAS**

- 333 **Una existencia torcida en sí misma, de Lacan a Deleuze**  
Camilo Eduardo Arenas Mozo

**TRADUCCIONES**

- 342 **Ciencia y política pública: ¿qué papel juegan las pruebas científicas? (Segunda parte). Naomi Oreskes**  
Traducción de María de los Ángeles Pérez del Amo

**RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**

- 367 **Grassi, Ernesto. *El comienzo del pensamiento moderno. Diez artículos de los años 1940 a 1943***  
Jéssica Sánchez Espillaque
- 370 **Amen, Daniel G. *Change Your Brain Every Day***  
Eugénio Lopes
- 376 **Maillard, Chantal. *La ira: Para una deconstrucción de los mitos patriarcales indoeuropeos***  
Aurora García Carreras
- 380 **Han, Byung-Chul. *El espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo***  
Francisco Rodríguez Valls
- 385 **Guitart Boixader, Joan. *Controversias filosóficas. Materia ¿solo materia?***  
Agustí Boadas Llavat
- 388 **Contreras, Andrés F. (ed.). *La vida como lugar del pensar: Desarrollo y significado de la “hermenéutica de la facticidad” de Martin Heidegger***  
Alejandra G. de Foronda
- 393 **Reynolds, Andrew S. *Understanding Metaphors in the Life Sciences***  
Daniel Labrador-Montero
- 253 Política editorial.
- 256 Directrices para autores/as.

***Monográfico:  
“Todas las fronteras  
son porosas”.  
Continuidad  
filosófica entre  
el Medioevo y la  
Modernidad.***

Coordinadores: José Carlos Sánchez-López y Manuel Porcel Moreno



# “Todas las fronteras son porosas”. Continuidad filosófica entre el Medioevo y la Modernidad.

“All borders are porous”. Philosophical continuity between the Middle Ages and the Modern Era.

**José Carlos Sánchez-López<sup>1</sup>**  
Universidad Loyola Andalucía

**Manuel Porcel Moreno<sup>2</sup>**  
Universidad Loyola Andalucía

Coordinadores del número especial “Todas las fronteras son porosas”. Continuidad filosófica entre el medioevo y la modernidad

Vivimos en una época repleta de reivindicaciones e intentos de renovación de distintas ideologías, cosmovisiones y filosofías que copan el panorama editorial. Todas ellas coinciden en destacar la relevancia de su tema de estudio –sea cual sea–, por lo que el lector puede preguntarse: ¿no cae este monográfico en un cliché contemporáneo? La respuesta obvia parece ser afirmativa y eso convierte a nuestra tarea en extremadamente acuciante.

En una época caracterizada por la pérdida del sentido, el enaltecimiento de la razón y las ciencias positivas, la falta de diálogo, el fanatismo y la intolerancia –de diversas facturas–, se hace necesario ahondar en cómo hemos llegado a esta situación y si existen posibles soluciones. En nuestro engreimiento, los sujetos contemporáneos creemos que nuestros problemas son *radicalmente nuevos* y, sin embargo, un rápido vistazo a la historia manifiesta claramente que son *genuinamente radicales*, es decir, arraigan en la propia naturaleza humana. Tomar conciencia del *continuum* vital es el primer y necesario paso para poder hallar respuestas a cuestiones que nos acompa-

<sup>1</sup> jcsanchez@uloyola.es

<sup>2</sup> mporcel@uloyola.es

ñan desde hace siglos. Asimismo, conocer y tener presente que en nuestra cultura “todas las fronteras son porosas”<sup>3</sup> nos permitirá recorrer vías que conducirán a respuestas universales y universalizables, alejadas de la parcialización científica, filosófica o religiosa. Es aquí donde nuestra labor cobra pleno sentido y pierde su carácter de cliché: no pretendemos reivindicar una única época o filosofía, sino, más bien, eliminar un *perjudicial espíritu que recorre el mundo*: creer que nuestros problemas son cajones estancos.

El objetivo de este monográfico no es otro que explicitar la influencia que el pensamiento medieval tiene sobre la Modernidad –e, incluso, la contemporaneidad–. ¿Cómo es posible pretender este fin si el Renacimiento y la Modernidad nacieron como un rechazo a la Edad Media? ¿Cómo podemos vincular una época de oscuridad y crisis del pensar con otra de luz y excepcional progreso de la humanidad? Estas preguntas podrán surgir en cualquier lector y, sin embargo, son producto de una errada imagen de la Edad Media. El aparente rechazo tanto cartesiano como hegeliano a la cultura medieval ha calado muy hondo en el investigador contemporáneo, pero negar una relación no conlleva su inexistencia: un detenido análisis de los principales temas de la modernidad patentiza su íntima conexión con la cultura de la época inmediatamente anterior. Los distintos textos que componen el presente número son buena prueba de ello, constituyendo seis eminentes ejemplos de la investigación fundada, imparcial y rigurosa que busca conocer mejor al ser humano e intentar ayudar en su búsqueda de respuestas.

En primer lugar, el profesor John Marenbon defiende la tesis de la existencia de una *larga Edad Media* –occidental–, ampliando las prototípicas fronteras temporales y rechazando la simple idea de localizar el fin de esta época y su cultura en el advenimiento del Renacimiento, el desarrollo de las ciencias o la decadencia de la lengua latina. El pensamiento medieval abarca mucho más de lo que creemos y produce más de lo que imaginamos, esto es lo que el profesor Arbaizar Gil señala en el segundo artículo. Al analizar las investigaciones en el campo de la óptica durante el siglo XIII manifiesta, por un lado, el enorme interés de los pensadores medievales por la ciencia y, por otro, la profunda influencia –desconocida para muchos– que esta época tuvo en los cambios y revoluciones científicas

3 De Libera 19.

de la Modernidad. Por su parte, el profesor Llamas Roig centra su estudio en uno de los pensadores más influyentes de la llamada “segunda escolástica”: Francisco Suárez. Con enorme precisión y rigurosidad muestra la profundidad de la metafísica suareciana, la cual deja expedito un campo ontológico abundante y preciso para posteriores desarrollos filosóficos y teológicos. Así, esta figura es reivindicada como algo más que el “gozne de la modernidad”, a la vez que se destacan las grandes líneas –agustiniana, tomista y escotista– que el Doctor Eximio aúna y sintetiza. El profesor Senent de Frutos mantiene el foco en el pensador granadino y aborda un tema de total actualidad: el destacado papel que juega la afectividad en la vida humana. Frente a la extendida creencia de que en esta época –y en especial en Francisco Suárez– la razón es absolutizada dejando de lado al resto de componentes psicológicos, en dicho artículo se manifiesta claramente la crucial intervención de la afectividad para abordar de manera correcta la reflexión ética. Así, dicho ámbito no puede ser entendido como un cálculo exhaustivo, sino como un variable resultado producto de la *reflexión total y totalizante de un ser humano con biografía*. En quinto lugar, los profesores Galindo Guijarro y Sánchez Benavente presentan un detallado estudio de la influencia de la cultura tardomedieval y el escolasticismo –especialmente de la Escuela de Salamanca– en Latinoamérica. Investigaciones como esta se hacen más que necesarias para desentrañar la influencia de las cosmovisiones e ideologías europeas, abriendo nuevos espacios para una historiografía de las “*ideas de ida y vuelta*”<sup>4</sup>. Por último, la profesora López-Latorre propone rastrear los ideales e imaginarios medievales en la contemporaneidad. Concretamente, su artículo aborda la influencia del pensamiento medieval en la obra del poeta y crítico de arte Juan E. Cirlot, señalando una línea clave que anima este monográfico: *la cultura de la Edad Media ha permeado en nuestras vidas más de lo que podemos intuir*.

Agradecemos a todos los colaboradores su inestimable ayuda, sabiendo que el mejor pago que podemos ofrecer es la enorme influencia que tendrán sus palabras en posteriores estudios sobre la Historia de las ideas.

<sup>4</sup> Con este concepto nos referimos a aquellas ideas de distinto cuño que, originadas en Europa, llegaron al Nuevo Mundo siendo aceptadas y adaptadas allí para, más tarde, regresar al Viejo Continente.

# The Long Middle Ages in Philosophy: a justification.

**John Marenbon<sup>1</sup>**

University of Cambridge, Reino Unido

Recibido 18 noviembre 2024 • Aceptado 1 de diciembre 2024

## *Abstract*

This paper aims to show that the well-known date of Medieval Philosophy, which stretches from 500 to 1500, hides its richness and influences (from previous thought and to posterior thought) and, at the same time, applies extremely rigid boundaries. Facing this theory here is defended the idea of a Long Middle Ages in the Philosophy of the broad Western tradition, which stretches from 200 to 1700. Along these pages, this thesis will be justified, and some objections will be faced, such as that it homogenizes different types of philosophy, that it underestimates the importance of modern science, or that it overlooks Renaissance Philosophy.

*Keywords:* Long Middle Ages; Western Philosophy; Historical Analysis; History of Philosophy.

## *Resumen*

El objetivo de este artículo es mostrar que la archiconocida localización temporal de la filosofía medieval entre los años 500 y 1500 oscurece su gran riqueza e influencias (tanto previas como posteriores) a la vez que aplica límites extremadamente rígidos. Frente a esta idea se defiende la existencia de una larga Edad Media en la filosofía occidental (ampliamente concebida) que abarca, aproximadamente, desde el año 200 hasta el 1700. A lo largo de las páginas se justificará la propuesta y se hará frente a las críticas que sostienen que esta teoría homogeneiza diversos tipos de filosofía, subestima el desarrollo de la ciencia moderna o infravalora la filosofía del Renacimiento. *Palabras clave:* Larga Edad Media; Filosofía occidental; Análisis histórico; Historia de la Filosofía.

<sup>1</sup> jm258@cam.ac.uk

# 1 • Introduction. Anachronism and Catholicity

Medieval philosophy is usually thought to date from c. 500 to c. 1500. I argue that, rather, there is a Long Middle Ages in philosophy in the broad Western tradition, which stretches from c. 200 to c. 1700, from the time of Plotinus to that of Leibniz (or later in the Islamic world).<sup>2</sup>

In Section (2), I discuss the idea of chronological boundaries in historiography and explain why I advocate the use of shallow period divisions. Section (3) sets out the central argument: after explaining what I mean by ‘the broad Western tradition’, I give, first, the intrinsic reasons for choosing c. 200 as the starting date for a Long Middle Ages and placing its finishing date at c. 1700 or later, and second some extrinsic reasons for choosing these boundaries. In (4) I consider three of the most powerful objections to this periodization: that it overlooks Renaissance Philosophy; that it homogenizes different types of philosophy, ignoring important moments of change or discontinuity; that it underestimates the importance of the modern science of the seventeenth century.

But, first, there is an important preliminary. My argument is based on the view that any History of Philosophy ranging over many centuries must be an anachronistic enterprise.<sup>3</sup> The reason is that we expect History of Philosophy to be about what we now recognize as philosophy. But there was no corresponding conception at any time before the nineteenth century. Rather, there were periods and places (ancient Greece and Rome, seventeenth and eighteenth-century Europe) where the word ‘philosophy’ (as rendered in different languages) was used to describe an activity that embraced the thinking of the time on many of the questions we now describe as philosophical, but also large areas of what we consider to be the various natural sciences. And there were periods (most or all of what will

<sup>2</sup> I have developed these ideas in Marenbon 2011b, 2017a, 2017b, 2023 (Section 5), 2024, 365–366 and Forthcoming.

<sup>3</sup> I use ‘History of Philosophy’ to describe the activities of historians of philosophy, whereas ‘the history of philosophy’ refers to the first-order philosophical activity about which they write.

be called here the Long Middle Ages, c. 200 – c. 1700) when ‘philosophy’ was used in this broad sense, or an even broader one, but a great deal of the thinking that we would call philosophical took place under other rubrics, such as *kalām*, Talmudic studies and theology. Almost every broad *History of Western Philosophy* selects its material, therefore, not in accord with the various classifications of knowledge of past times and places, which would not yield a history that we would recognize as being *of philosophy*, but using a contemporary view about what should count as philosophy. Such inevitable anachronism, which has important implications for thinking about periodization, is not harmful so long as it is recognized and, where opportunity, explained to students and readers; and so long as the historian takes the trouble to place back the material recognized as philosophical within its wider, from our perspective non-philosophical, context.<sup>4</sup>

The starting point for History of Philosophy needs to be, then, what we now recognize as philosophy, but what is that? It is different, of course, depending on who ‘we’ are: whether we are for instance, analytical philosophers, or phenomenologists, or Marxists or neo-scholastics or that strange category described by English-speaker as ‘continental philosophers’. Philosophers from any of these groups might (and often do) use their own, comparatively narrow view of what is philosophy as a basis for their exploration of history. But if our concern is to gain as broad an understanding of past philosophical thinking as possible, and for it to illuminate present philosophical thinking as widely as possible, then there is a good argument for catholicity. Historians of philosophy should, on this view (which I endorse), look back to the past with the full range in mind of what is regarded by at least some now as philosophy.

## 2 • Period Divisions: Deep, Notional and Shallow

Historians may either hold that the period divisions are meaningful, or that they are not meaningful (or they may simply not bother about them). To

<sup>4</sup> I discuss this as an aspect of what I call ‘historical analysis’ in Marenbon 2011, 72–73; cf. Marenbon 2024, 367–368.

consider them meaningful is to claim that they are based on features of the material studied and there are intrinsic arguments in their favour. Those who hold they are not meaningful say that there are no such intrinsic arguments, although they do have extrinsic, pragmatic arguments for the divisions they choose. For them period divisions are, therefore, merely notional.

### 2.1. Deep Period Divisions

Most defenders of meaningful period divisions take them to be deep. They believe that they are cutting history — social, economic, cultural and intellectual — all the way through at its joints. These divisions, they claim, are (unless they are mistaken) the right ones. In their extreme form, as proposed by Hegel and championed by Dilthey, deep period divisions involve the idea that there is a Spirit of each Age, each period bounded by these divisions. Although this approach seems antiquated, it is openly adopted by some of the best known of those writers today who look to the narrative of past philosophy to offer more than interesting arguments or purely historical knowledge — for example, in the Anglophone world, Alasdair MacIntyre and Charles Taylor. One apparently deep division that lies close to the subject of this paper is the Long Middle Ages advocated by Jacques Le Goff, which applies to the history of Europe in general and stretches until the industrial revolution at the turn of the nineteenth century.<sup>5</sup>

If historians were able to produce highly convincing arguments for a set of deep chronological divisions, then there would be little choice but to accept them. But the onus of proof is on them. And it is hard to see how a strong argument could be made except from the standpoint of a metaphysical view, such as the Hegelian one, which justifies them. Otherwise there seems no good reason to believe that different aspects of life and different practices march in chronological step. Le Goff's very long Middle Ages seems to be a counter-example, because he bases his views on empirical evidence, not metaphysical theory. But the depth of his period division is really no more than apparent. Although he may seem to be claiming more, he can be interpreted charitably as proposing a well justified shallow divi-

5 See Le Goff 2004, 57-70; 2014, esp. 137-186.

sion that applies to the economic organization of European society in and its everyday life.

## 2.2. Notional Period Divisions

Most of the more specialized medievalists reject deep period divisions and take the diametrically opposed view. Period divisions, they say, are not meaningful. None the less, there is a pragmatic, extrinsic reason for adopting them: a division of labour is necessary.<sup>6</sup> Their period divisions are, therefore, merely notional ones.

Despite their widespread acceptance, there are two strong arguments against the exponents of merely notional period divisions. First, they need to provide a pragmatic argument not only for following some period divisions rather than none, but for choosing the period divisions they do. In practice, they almost always follow the most widely accepted period divisions: 500 to 1500 is a favourite span for the Middle Ages. The pragmatic argument would be that, since the divisions are meaningless, it is best to accept the *status quo* about them, the line of least resistance. But, although the figures may be rounded to emphasize that they do not correspond to significant events, as Luca Bianchi puts it: ‘the labels that we use to designate historical have their own history, they belong to the way we imagine the world, and for this reason they are not nor could ever be neutral ...’<sup>7</sup> When ‘Medieval Philosophy’ is attached to much the same period as it was by those who believed that it was a deep period division, it brings that ideological baggage with it, but concealed. Two simple examples: when ‘Medieval Philosophy’ is deemed to label 500 – 1500, (1) the texts from 1500 to 1700 that follow the interests and forms of thought and writing of the preceding centuries are automatically pushed to the side-lines; (2) the Latin tradition is taken as dominant and made the main focus of attention, because this periodization was devised by those who saw it in this way and, indeed, regarded Arabic, Jewish and Greek philosophy as of interest only in so far as it provided sources for the Latin authors.

<sup>6</sup> Cf. Marenbrón 2017a, 151–152. The most detailed working out of this position is in De Rijk 1985, 1–64.

<sup>7</sup> Bianchi 2024, 397.

Second, the pragmatic argument from the division of labour used to justify making period divisions at all is a bad one. No single scholar can work on everything, and most academics pride themselves on being specialists. They are specialists, however, not on a wide area that might correspond to a period division, but on some smaller field inside it – not medieval philosophy, but, for instance, Maximus the Confessor or Henry of Ghent or Suhrawardī or twelfth and thirteenth-century Arabic logic or practical wisdom in university philosophy and theology. If these specialisms need to be sorted and grouped, one way is to do so chronologically, and then period divisions become necessary. But they could be, and often are, grouped in other ways: by topic, so that, for instance, there is a grouping of those working on logical inference in texts from whatever period (and on it as a contemporary problem); or by bringing together specialists on different authors whose works are linked (Plotinus, Maximus, Eriugena, Nicholas of Cusa, for example; or Avicenna, Suhrawardī and Mulla Sadr). That is to say, the specialists can simply not bother about the whole question of period divisions, and where they wish to venture outside their specialized areas, they can design their courses and choose their conversation partners according to criteria other than chronology. There will, indeed, be a sense in which, although they are writing about philosophers from the past, they are not really engaged in history. Historical thinking does demand attention to chronology, even if (for some areas, but hardly philosophy) it is according to the *longue durée*. But once attention is given to chronology, period divisions cease to be meaningless. It might be difficult to determine where to place them, but the significance of posing them, and debating them, is obvious. This conclusion does not, however, mean that historians should return to deep period divisions.

### 2.3. Shallow Period Divisions

Period boundaries can be meaningful without being deep. Shallow (but still meaningful) period boundaries will usually be limited to a single area of past life: to art history, or warfare, or agriculture, or economics, for instance — or philosophy. The intrinsic justification for using these boundaries will be that there are good reasons, found in the historical material itself, for following

them; that by doing so, the search for historical truths and the effort to understand and present them will be promoted. So, for example, the beginning of a period in agriculture might be marked by a change in climactic conditions and the end by the discovery of a technique that changed how people went about farming. The period therefore provides a convenient unit for study and for comparison of situations that have important elements in common. Beginnings and endings in the branches of intellectual history are unlikely to be so straightforwardly indicated, but they might be marked by the growing up of an intellectual tradition and its disappearance from prominence.

Shallow period divisions need to be based good reasons such as these, but the advocate of one set of period divisions does not have to show that it is better than any other. Indeed, it is plausible that, in any area, there is an immense variety of good period divisions, some suited to one moment in the history of research rather than another, but others equal competitors at the same time, none of which needs be considered the loser. In consequence, overlap should be expected and welcomed. To take an example particularly pertinent to this discussion: there is no opposition or tension between the decision of some historians to make 200 AD the start of a Long Middle Ages, and others to retain a tradition periodization for ancient philosophy, from before Socrates to the sixth century.<sup>8</sup>

Advocates of deep period divisions regard the large chunks into which they divide history as specially privileged. There may be sub-divisions, but they are intrinsically different, merely notional. So, for instance, those who held that the seven centuries from, say, 800 were in some deep sense medieval, would also countenance a division into early Middle Ages, High Middle Ages and Later Middle Ages.<sup>9</sup> This, however, would usually be regarded as a merely notional division, useful for dividing up courses and textbooks. By

<sup>8</sup> For further discussion of shallow period divisions, see Marenbon 2017a, 148–149.

<sup>9</sup> The Wikipedia entry nicely puts this common understanding: ‘The High Middle Ages, or high medieval period, was the period of European history that lasted from AD 1000 to 1300. The High Middle Ages were preceded by the Early Middle Ages and were followed by the Late Middle Ages, which ended around AD 1500 (by historiographical convention)’: [https://en.wikipedia.org/wiki/High\\_Middle\\_Ages#:~:text=The%20High%20Middle%20Ages%2C%20or,1500%20\(by%20historiographical%20convention\).](https://en.wikipedia.org/wiki/High_Middle_Ages#:~:text=The%20High%20Middle%20Ages%2C%20or,1500%20(by%20historiographical%20convention).)

contrast, there is no reason why there should not be a hierarchy of shallow period divisions, with one or more layer(s) of division below top-level periods such as the Long Middle Ages. At each level, the claim would be that there is good reason for the divisions, without excluding there being good reason for different divisions. Historians are not, however, compelled to accept a hierarchy of shallow chronological divisions, because they may prefer to divide the material in one main, lengthy period in non-chronological ways. Whatever the choice, it would seem that there is an advantage in making the top-level periods long, so as to permit flexibility for sub-division with them.

Advocates of deep period divisions have no need to turn to extrinsic, pragmatic arguments. They are claiming that, in virtue of their intrinsic arguments, they have come to the right chronological divisions; they have cut history at its joints. Extrinsic arguments are, however, important for proponents of shallow period divisions. They are claiming merely that there are good intrinsic reasons for their division, but there may be good intrinsic reasons too for various other divisions. Extrinsic reasons may be decisive in making their shallow divisions choice worthy.

### 3 • A Long Middle Ages in Philosophy

The ground is now almost clear to give the justification for a Long Middle Ages in philosophy, by considering the arguments for its starting and finishing points. But not in philosophy everywhere. I claim, as a useful shallow period division, a Long Middle Ages in the history of *Western* philosophy – in other traditions, such as those of India and China, the divisions may well be entirely different. But what counts as Western philosophy?

#### 3.1. The Broad Western Tradition

Traditional historians who put Aquinas at the centre of their account of medieval philosophy recognized long ago that, without studying Greek Christian writers, such as pseudo-Dionysius and John of Damascus, and Arabic ones, both Muslims, especially Avicenna and Averroes, and Jews, in particular Maimonides, it was impossible to understand the philosophers and theologians in the Latin universities. There seems no good historical

reason, however, why these traditions should be seen merely as sources for Latin Christian thinking. Rather, to anyone looking from as neutral a perspective as possible, there are four separate but interconnected sub-traditions of philosophizing, all drawing on the Greek traditions as an important source, through the intermediary of the revived Platonism of Plotinus and Porphyry, which was taught in the late ancient Schools of Athens and Alexandria: Greek Christian philosophy, Arabic philosophy (as practised by Muslims and, occasionally, Christians), Jewish philosophy (from the Islamicate world and in Arabic until c. 1200; then from Christian Europe, in Hebrew) and Latin (Christian) philosophy.<sup>10</sup> These sub-traditions are connected not only in their origins but through a series of interactions, made possible by translation movements (from Greek to Latin; Greek to Arabic; Arabic to Latin; Latin to Greek; Arabic to Hebrew; Hebrew to Latin and Latin to Hebrew).<sup>11</sup>

Of course, individual historians will most usually specialize in one of these sub-traditions; indeed, in a small area of one of them. They may then decide to draw shallow chronological boundaries within that particular sub-tradition, and justify them within it. But there is a special place, in so far as they can be found, for boundaries that can be shown to serve a purpose for the broad Western tradition, of which these sub-traditions are parts, since such boundaries will be those that best promote the comparative work invited by it.

### 3.2. The beginning of the Long Middle Ages in philosophy: c. 200

The broad Western tradition of philosophy began from Greek philosophy — not the earliest Greek philosophers, but from Plato and, above all, Ar-

**10** The Jewish authors in the Islamicate world became fully absorbed into Arabic culture, and so some historians would categorize differently, putting all Arabic language philosophy together to form one tradition, and seeing Jewish philosophy in Hebrew as a distinct tradition. There were also other sub-traditions also deriving from the Platonic Schools, in Syriac and Armenian.

**11** The pioneer in approaching medieval philosophy as the story of these four sub-traditions was Alain de Libera (2004). Others have followed and developed this approach, myself included. There is now a radical view that challenges the value of the idea of Western Philosophy altogether. For a general, public presentation of this view, see Platzky-Miller and Cantor 2023.

istotle. Although there was direct contact with Aristotle's work and some of Plato's, the relationship was, as mentioned in the last section, through an intermediary. Plato and his followers, the Academics, and Aristotle and his followers, the Peripatetics, were just two out of a variety of schools — alternative ways of doing philosophy that also included Epicureanism, Stoicism and Scepticism and flourished in the ancient world. In the first two centuries of the Roman Empire, the most important of these, especially for the political elite, was Stoicism. But, with the work of Plotinus (204/5 – 270 CE), Platonism became the dominant type of philosophy, and his pupil Porphyry ensured that Aristotelianism was also included, as a propaedeutic that harmonized with it, and so the curriculum of the so-called 'Platonic' Schools of Athens and Alexandria started with a thorough study of almost the whole of Aristotle, beginning with his logic, before finally moving on to Plato. This Platonism-harmonized-with-Aristotelianism was not, as Stoicism had been, just the most important of a number of philosophical approaches. It became the only way of being a philosopher.

A good reason for marking a chronological boundary is so as to trace a tradition, and the work of Plotinus and Porphyry (his contribution was vital, because it led to the predominantly Aristotelian character of medieval philosophizing) is the obvious starting point for the a philosophical tradition which went on to flourish in the (broadly defined) West. The pagan Greek Platonic but also strongly Aristotelian tradition of the later Empire was the trunk, rooted in earlier Greek philosophy, from which the different sub-traditions branched out: the Arabic sub-tradition (and through it the Jewish) through direct contact with the work of the School of Alexandria; the Greek Christian tradition, which had direct access to much of the late ancient work, although its exponents were often restricted by ecclesiastical hostility to 'Hellenism' — enthusiasm for the thinking of the pagan past; and the Latin tradition both directly through Boethius (476 – 524/5), and from Augustine (354 – 430), who refounded Latin philosophizing on the basis, especially, of what he learned from Plotinus and Porphyry.

It seems, then, that c. 200 is a good point for a chronological boundary, at the bottom of the trunk that branches out into the sub-traditions of broad Western philosophy. Why not earlier, beginning with Plato and Aristotle themselves? Because moving the boundary line back would fail

to bring out the radical change that took place when the competing schools of philosophy were replaced by a single, accepted approach and just two figureheads, Plato and Aristotle.

But why not later? According to Robert Pasnau,

**There is now some consensus on where and when to place the beginnings of medieval philosophy: it begins in Baghdad, in the middle of the eighth century, and in France, in the itinerant court of Charlemagne, in the last quarter of the eighth century.<sup>12</sup>**

It is certainly right that philosophizing in Arabic – both *falsafa*, which explicitly continues Greek-style philosophy, and *kalām*, rooted in Qu’ranic thought – begins only after about 750 and develops remarkably in the ninth century, and it has been argued (wrongly) by many, myself included, that Medieval Latin philosophy first began at the court of Charlemagne, after three centuries without philosophy.<sup>13</sup> There are, however, three different objections, to this choice. First, it is pure coincidence that philosophy began to flourish in the early Abbāsīd court, in Baghdad, at much the same time as Alcuin and his circle were doing their work three thousand miles away in Aachen. Second, it is wrong to say that there was no philosophy in the Latin West between Boethius and Alcuin: it is a matter of looking more carefully and being open-minded about what counts as philosophy.<sup>14</sup> Third, 800 makes no sense at all as a starting point for the Greek Christian tradition, which exhibits an intellectual continuity from

<sup>12</sup> Pasnau 2014, 1. Pasnau says in a footnote that ‘traditionally, Augustine (354-430) and Boethius (c. 475 -526) have been included in the medieval curriculum, but they are manifestly part of the ancient world’. Certainly, they belonged to the ancient world, Boethius even more clearly than Augustine, but the history of philosophy need not follow the same divisions as political history.

<sup>13</sup> Marenbon 1988, 45-46; 2007, 48. Pasquale Porro (2024, 419-420) uses the disappearance of philosophy in this period to teach the lesson that there is no necessity that philosophy should be practised in every age (in any given wide geographical area). But his initial assumption should be queried.

<sup>14</sup> I am planning to do this in one of the chapters of a book I am writing with Nadja Germann (provisionally title *The Emergence of Medieval Philosophy*), commissioned by Oxford University Press.

the time of Origen (c. 185 – c. 253). There are good reasons, then, to stick with c. 200 as a starting point for the Long Middle Ages.<sup>15</sup>

### 3.3. The ragged ending of the Long Middle Ages in Philosophy

Choosing an end point is more difficult. Traditionally, historians of medieval philosophy (who have concentrated mainly or wholly on the Latin tradition) choose c. 1500 as their stopping point, because that (or as some of them more picturesquely prefer, 1492, the date of Columbus's first voyage and of the expulsion of the Jews from Spain) is what political, social and institutional historians usually do.

There is, however, no reason why the shallow period divisions for a particular area, such as philosophy, will fall in line with those in different areas. In any case, the geography is different. When 1500 is set as a boundary by political, social and institutional historians, they are thinking about Western Europe. The broad West in philosophy stretches far further.

Yet, although the idea that medieval Western philosophy is a multicultural tradition, with Latin, Greek, Arabic and Jewish branches, is now widely accepted, there has been little discussion of when, on this view, the end of the Middle Ages should be placed. For example, the *Encyclopedia of Medieval Philosophy* covers all four sub-traditions but its editor picks the period 500 – 1500 without claiming that there is anything significant about these dates.<sup>16</sup> The *Cambridge History of Medieval Philosophy*, similarly ambitious in principle in covering the different sub-traditions, is tight-lipped about its chronological range, but – to judge from the chronological limits laid down for its collection of 'Biographies of Medieval Authors' – it places the ending of medieval philosophy in the early fifteenth century.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Luca Bianchi (2024, 405; 410) proposes a much later start, c. 1100, with thinkers such as Eriugena and Anselm attached to the late ancient Platonic tradition. This starting point is relevant clearly only for the Latin tradition and so should not be considered as an alternative to the c. 200 date proposed here. It does, however, pose the question of whether a lower-level division c. 1100 should be made in looking at the Latin tradition. Some considerations, both about the texts studied and how they were studied, would suggest a division rather earlier, in the mid-tenth century.

<sup>16</sup> Lagerlund 2020a, v.

<sup>17</sup> Pasnau 2014, 833.

One historian who has thought explicitly about this problem of setting an ending is Alain de Libera, in the book where he pioneered the multicultural approach to medieval philosophy. His dating therefore provides a good point of departure for a discussion, especially since it turns out that De Libera chooses the traditional stopping point, a thousand years after his point of departure at the end of the fifth century, with Boethius in the Latin tradition and pseudo-Dionysius in the East – that is to say, 1500, but he does so for untraditional reasons. ‘After a thousand years of history,’ he writes

**four geo-cultural ensembles – the Christian East and West, the Islamic East and West – leave the philosophical stage, each with its own destiny. Philosophy partly disappears in Islam; Judaism turns to the Kabbalah; the Christian world breaks with the Middle Ages.<sup>18</sup>**

Discussion earlier in the book fills out this laconic comment. After the Fall of Constantinople in 1453, a Hellenism continued in Greece, says De Libera, but it was a Christian Hellenism ‘without philosophy’.<sup>19</sup> He accepts that ‘people continued to do philosophy Islam beyond the fifteenth century’ in the Persian area, but it is ‘philosophy of illumination’, an ‘oriental’ philosophy; and he links the demise of Islamic philosophy in Western or ‘Mediterranean’ Islam with the end of the translation movement.<sup>20</sup> De Libera does not explain further about the fate of Jewish philosophy, but he argues that the end of medieval Latin philosophy is signalled by the break with logic and with ‘Arabism’. The Renaissance built its own, new identity, he argues, based on a direct continuity with Greek antiquity, to be studied in the original language, and without the external intermediary of Arabic scholarship and thought.<sup>21</sup>

De Libera’s end date for medieval philosophy turns out, therefore, as already said, to be the same for all four sub-traditions and to be roughly the traditional 1500. But his implicit methodology need not have led to that result. He looks for what I call shallow period divisions in each of the

<sup>18</sup> De Libera 2004, 485

<sup>19</sup> De Libera 2004, 51.

<sup>20</sup> De Libera 2004, 184–185.

<sup>21</sup> De Libera 2004, 487.

sub-traditions, not assuming that they will coincide, although in fact in his judgement they do.<sup>22</sup> This approach is a good one, because it would be perverse to place an ending in one of the sub-traditions at the point where intrinsic factors, not in it, but one of the other sub-traditions, indicated. There are strong arguments, however, that De Libera misplaces the end point for each of the sub-traditions and that, on a more considered view, what emerges is a ragged borderline between medieval philosophy and its successor. Each sub-tradition, therefore, must be considered in turn.

Greek Christian philosophy did not end with the Byzantine Empire at the Fall of Constantinople to the Turks in 1453, although this date does almost coincide with the death, a year earlier, of the last great figure in the tradition, Gemistos Plethon. Under Turkish occupation, Christians continued to philosophize in Greek, influenced by Latin scholasticism in the seventeenth century and by modern currents in European thought in the eighteenth.<sup>23</sup>

De Libera's comments about the end of Arabic philosophy are hard to understand. The translation of Greek texts into Arabic took place almost entirely before 1000, and so the end of the translation movement can hardly be linked with an end of Arabic philosophy placed, by De Libera, c. 1500. Long before this date too direct reference back to Aristotle and other ancient Greek philosophers had all but ceased; Aristotelianism had been given its Arabic home in Avicenna's unfaithful but profound and brilliant reconstruction, on which philosophers continued to comment for centuries. This tradition was frequently combined with *kalām* and Sufi ideas, from the time of al-Ghazālī (1058-1111) onwards. Given the catholic approach to the range of philosophy urged above, there is no reason to regard any of these three approaches as non-philosophical, even less their combination. The Arabic tradition of philosophizing continued, then, unbroken, in Persia with the work of the al-Dashtakīs, father and son (d. 1498, d. 1542), who kept close to the Avicennian tradition, al-Dawānī (d. 1501), who read Avicenna in the

<sup>22</sup> For the shallowness of period divisions, consider De Libera's comment (2004, 486-487); 'Les frontières ne sont pas ce que l'on dit. La césure entre le Moyen Age et l'Antiquité tardive ou celle entre le Moyen Age et la Renaissance n'existent pas *en soi*. Elles changent selon les secteurs du savoir, les problèmes, les disciplines et les méthodes.'

<sup>23</sup> See Podskalsky 1988.

light of the twelfth-century Avicennian, Suhrawardī's 'philosophy of illumination' and the Sufi-inspired mysticism of Ibn 'Arabī (1165–1240) and Mulla Sadr (1571–1636), who extended this approach in an original and influential way. But not only in Persia: Ismail Gelenbevi (d. 1790/91), who lived in Ottoman Turkey, was perhaps the last great philosopher in the tradition, but logic and philosophy fully continuous with the Arabic tradition as it had developed after Avicenna continued to be produced in the widely-flung Islamic world through the nineteenth century.<sup>24</sup>

Although De Libera's end date for the Latin tradition coincides with what has commonly been used, his reason for it is different from the usual ones which, it has been argued, are not relevant to making a shallow period division. Deliberately turning on its head the once cherished vision of medieval philosophy as Christian philosophy, De Libera sees it ending once logic declines and thinkers, with the Renaissance scorn of all but Greek and Roman antiquity, turn their backs on what he calls 'arabism' – openness to the writings of Avicenna, Averroes and other writers from the Islamic world.<sup>25</sup> Work on the branches of the *logica modernorum*, an important activity for logicians from the thirteenth to fifteenth centuries, did indeed dwindle after 1500, but the study of Aristotelian logic continued, now varied by humanist adaptations and developments. Interest in Arabic philosophy and science, as is evident both from the number of printed editions and the discussions and controversies of the time, in no way declined in the sixteenth century, arguably the Golden Age for interest in Averroes among Latin scholars.<sup>26</sup> Luca Bianchi is therefore certainly right to move De Libera's end point forward by a century and reject his claimed antagonism between renaissance humanism and Arabic learning, seeing rather the whole period from about 1100 to 1600 as one of progressive opening up of Latin thinking to a whole range of new texts, from antiquity and from the Islamic world.<sup>27</sup> But why stop at 1600? Certainly, interest in Averroes falls off rapidly.<sup>28</sup> But towards the end of the seventeenth century Ibn Tu-

<sup>24</sup> See El-Rouayheb 2022 and Kaukua 2022.

<sup>25</sup> De Libera 2004, 485.

<sup>26</sup> This has been shown beyond all doubt by Dag Hasse's very important study (2016).

<sup>27</sup> Bianchi (2024), 405–406.

<sup>28</sup> Commenting on the reissue of the Giunta edition of Aristotle with the commentar-

fayl's philosophical novel, *Hayy ibn Yaqzan*, was first translated into Latin. More generally, the century and a half after 1600 was a time of openness in European philosophy to new texts, including those of Chinese philosophy. The closing of the mind that made History of Philosophy into a narrowly European narrative took place in the later eighteenth century.<sup>29</sup>

There are two good reasons for placing the shallow of medieval Latin philosophy at about 1700 (or stretching it up to the death of Leibniz in 1716). First, it is only towards the end of the seventeenth century that the university Arts curriculum, established in the mid-thirteenth century, began to change under the influence of Cartesianism and the new science more generally. Until then, the textual tradition of the study of Aristotelian logic, science and philosophy remained intact (although some Protestant universities dropped the *Metaphysics*). Moreover, especially but not only in the Iberian peninsula, philosophy continued to be done within theological discussions, as in the preceding centuries. Suárez lived until 1617, Hurtado de Mendoz until 1641, Arriaga to 1667 and the polymathic Caramuel y Lobkowitz to 1682. Outside Spain, the Irish Scotist John Punch died in 1661, the Italian Scotist Bartolommeo Mastri in 1673. These figures are usually relegated to the margins of accounts of seventeenth-century philosophy, precisely because it is assumed that a new era has begun and that they are hangovers who, if they are to be considered at all, must be deemed not to belong to the times in which they lived, but to an extra-chronological 'silver scholasticism'; and yet it is their work that is in harmony with what remained the university curriculum throughout these decades.

Second, the figures who are usually considered as the main representatives of seventeenth-century European philosophy, such as Descartes, Malebranche, Arnauld, Pascal and Leibniz are incomprehensible except when seen within the context of the philosophical views of the previous centuries: Descartes rejects Aristotelianism while not preventing it from shaping much of his thinking, Leibniz prefers to adapt aspects of it.

ies of Averroes, Hasse (2014, 17) says: 'The Giunta edition, a monument of Renaissance editorship, may have sparked interest in Averroes for a limited period, but, ironically, it also marks the end of the long history of the Western transmission of Averroes.' But controversies about Averroes continued: cf. Martin 2015.

<sup>29</sup> Cf. König-Pralong 2019, esp. 81–97.

All four French philosophers were strongly influenced by Augustine (who, since the thirteenth century, had provided a foil for those unwilling to accept an Aristotelian viewpoint), and Descartes starts his epistemology from a characteristically late medieval formulation of scepticism.<sup>30</sup> The ties are, admittedly, less strong for the best-known English philosophers, Hobbes and Locke, but it is only with *A Treatise of Human Nature*, written by David Hume in the later 1730s that a reader enters into a searching and thorough philosophical enquiry that seems to owe almost nothing to the previous millennium of philosophy.

Finally, when does the Long Middle Ages end for Jewish philosophy? De Libera was right to point to the increased importance of Kabbalah for Jewish philosophers from the sixteenth century onwards, but this change did not mean that the older philosophical interests were abandoned (nor should philosophy be considered simply to antithetical to Kabbalah – just as it should not be considered antithetical to or incompatible with Sufism, or with the stream of Greek thinking that ended with Gregory Palamas). Moreover, De Libera's summary judgement ignores the Jewish philosophers who went to the Ottoman Empire after Jews were expelled from Spain and continued with the approaches to philosophy used before the expulsion,<sup>31</sup> and the remarkable figure of Joseph Delmedigo (1591-1655), a physician, an astronomer who was taught by Galileo and was an early advocate of Copernicanism, and also a philosopher.<sup>32</sup> If it is accepted that the last philosophers of the Long Middle Ages in the Latin Christian tradition include Descartes and Leibniz, it would make good sense to consider Spinoza as the last of them in the Jewish tradition since, for all his iconoclasm, he develops his thinking in dialogue not just with Descartes, but Maimonides, Hasdai Crescas and Leone Ebreo.<sup>33</sup>

**30** Lagerlund 2020b, 81-100, cf. 124.

**31** See Tiroth-Rothschild 2003, 529-545 for an introduction

**32** See Brown 2014, 66-81; Feldman 2003, 431-434

**33** Whereas historians of philosophy have not usually been willing to consider Descartes or Leibniz as figures at the end of the medieval tradition, such an approach to Spinoza is in fact less unprecedented. The authoritative *Cambridge History of Jewish Philosophy* ends its first volume with Spinoza. The editors explain that most of their studies concern the medieval period and that Spinoza supplies a final 'bookend' to this period (Nadler and Rudavsky XXXX, 1). The individual thematic chapters show how well Spi-

### 3.4. Extrinsic Reasons for a Long Middle Ages

As explained in 2.3, although there need to be intrinsic reasons why shallow period divisions fit the historical material, extrinsic, pragmatic reasons are also important for showing why one set of divisions should be preferred to others, for which there are also good intrinsic reasons.

One strong pragmatic reason for advocating a Long Middle Ages in philosophy is simply that it does not respect the usually accepted boundaries and so encourages historians to envisage philosophers in a new light. In the usual way of doing things, there is one group of scholars, specialists in ancient philosophy, who study Plotinus and Porphyry, who are seen as late representatives of the tradition of Plato; a quite different group studies Avicenna, and a different group again Spinoza. Yet, in this case as in so many others, there are important direct and indirect influences, and many questions of common concern between the four (Plotinus, Porphyry, Avicenna and Spinoza). This is not to deny that there are strong continuities between, for instance, Plato, Aristotle, Plotinus and Porphyry. But the usual periodization, which structures academic specializations, will ensure that these are noticed and relentlessly examined and that they will not be forgotten if the accepted periodization comes to co-exist with, or even if it were replaced by, another. There is pragmatic value for the increase in historical understanding of a change from one set of chronological boundaries, even if it is supported by good reasons, to another, so long as there are good intrinsic reasons for it too.

Another pragmatic reason is that a Long Middle Ages from c. 200 to c. 1700 (and later in the Islamic world) is a powerful tool for overcoming the present neglect of various large areas: philosophy in the years from the early sixth to the beginning of the ninth century in both the Greek and Latin traditions; all philosophy except that qualified as 'Renaissance' in the period from 1350-1600 in the Latin tradition (see below, 4.1), and all but those following the new science in the Latin tradition in the seventeenth century; Jewish philosophy between Crescas and Spinoza; Arabic philosophy after the thirteenth century.

noza fits at the end of the study of Jewish thinkers from the preceding eight centuries.

But perhaps the most powerful pragmatic reason is that insisting on a Long Middle Ages in philosophy will act against the neglect and marginalization that, in the Anglophone world at least, afflict the whole period it covers except for the seventeenth-century European tradition. The idea of a Long Middle Ages lays down a challenge. If you wish to look historically at Western philosophy, you must accept that the Middle Ages are, so far from being, as they are mostly regarded, a parenthesis. Rather, they are at the very centre, and indeed make up most of the story.

## 4 • Objections to a Long Middle Ages

There are, however, three important objections to a Long Middle Ages in philosophy. The first is that it leaves no room for Renaissance Philosophy; the second is that it gives a misleadingly homogeneous picture of the period, erasing important changes and differences; the third is that it ignores the rise of modern science.

### 4.1. Renaissance Philosophy

It is in fact entirely compatible with envisaging a Long Middle Ages to allow Renaissance Philosophy as a sub-period within the Latin sub-tradition. But would it be good to do so? A section or volume on ‘Renaissance Philosophy’ is indeed regularly placed between those on ‘Medieval Philosophy’ and ‘Early Modern Philosophy’ in *Histories of Western Philosophy*, starting sometime between 1400 and 1500 (but sometimes as early as 1300) and usually finishing c. 1600. I contend, however, that the term ‘Renaissance Philosophy’ does not serve well to designate any chronological period.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> See Marenbron forthcoming. Although Luca Bianchi does not criticize me for not accepting ‘Renaissance Philosophy’ as a period division (because he himself is urging a division 1100 – 1600), he is highly critical of the comments I make about philosophy in the Renaissance (Bianchi 2024, 401–403, cf. 411–412), which he considers to be sweeping generalizations. He is right: they are generalizations, made in the course of a broader argument, as is the following paragraph here. My forthcoming paper attempts to put the points in detail, with qualifications and answers to objections. Bianchi is also critical (402) of my consigning a number of those commonly recognized as ‘Renaissance philosophers’ to the margins of philosophy because they do not fit a definition of the

Although the idea of a Long Middle Ages does not in itself exclude Renaissance Philosophy, it does remove one of the reasons why historians have been encouraged to envisage it as a period: the gap between 1500, where so many want to finish the Middle Ages, and the early seventeenth century, when modern philosophy is supposed to have begun, with Descartes.

The word 'Renaissance' is very ill-suited to designate a chronological period. It brings to people's minds a cultural, artistic and intellectual movement, especially strong in Italy. It is a complex phenomenon, resistant to easy definition, but it involves a supposed revival of the ancient classical world and, where study and production of texts is concerned, it is closely linked to humanism – the placing of high value on the study of ancient Latin and Greek authors in the original languages, and the cultivation of an elegant, classical Latin style. There are a number of philosophers who can properly be described in this sense as 'Renaissance Philosophers', starting with Petrarch (1304–1374), including such figures as Nicholas of Cues, Ficino, Giovanni and Gianfrancesco Pico della Mirandola, Bruno and ending perhaps with Montaigne (1533–1592). And these figures are, indeed, usually central in *Histories of Renaissance Philosophy*. But during the same period, especially if it is taken back to Petrarch, much was going in philosophy that had little to do with the Renaissance movement, however understood. All intellectual historians of the area now accept the importance of Aristotelianism in the period, although they tend to focus on those Aristotelians, such as Pomponazzi, who worked in Italy and were well acquainted with humanism, rather than the many thinkers in Paris and other universities who were less aware of the intellectual currents characteristic of the Renaissance. It is rather as if, because of Hegel's powerful influence at the time, the nineteenth century were to be called the 'Hegelian Period' and so historians wrote predominantly about Hegelians, even though a few philosophers of the time who were by no means Hegelians (for example, Nietzsche and Mill) were included, mainly because they were obviously too important to omit. Far better – as, of course they do – to write about

subject which, he suggests, is too narrowly based on analytic philosophy. I agree with this criticism completely. In the years since I wrote the papers to which he refers in this case, I have learned – in part from the example of scholars like him – to take a broader, indeed very broad, definition of philosophy.

nineteenth-century philosophy and recognize Hegelianism as one of the important currents within it. Far better, similarly, to write about fifteenth or sixteenth-century philosophy, and recognize Renaissance Philosophy, or, perhaps better, humanism, as one of its important strands.<sup>35</sup>

#### 4.2. A misleading homogeneity

According to Luca Bianchi, the scholar who has given the closest—and most critical – attention to my arguments for a Long Middle Ages in philosophy, in my scheme

**The category ‘Middle Ages’ is not really problematized, Rather, it is stretched out so as to cover fifteen centuries. It ends up becoming so comprehensive that it erases substantial differences and diminishes the importance of very pertinent changes: not just those which are generally taken to mark the end of the Middle Ages – such as the Renaissance, the Reformation and the coming of modern science – but also those internal to the Middle Ages in the current sense of the term.<sup>36</sup>**

My Middle Ages is, therefore, ‘too homogeneous’ – and Bianchi gives a list of moments of change, concentrating (after noting the difference between the contexts in which philosophy develops in the different sub-tradition) on the Latin tradition: the disappearance of the philosophers with the rise of Christianity; the *translatio studiorum* from Greek to Latin, begun

<sup>35</sup> This is explicitly the approach in the *Routledge Handbook to Sixteenth Century Philosophy* (see Lagerlund and Hill 2017). The new *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* (Sgarbi 2022), whilst a magnificent work of scholarship in its individual articles, is almost a *reductio ad absurdum* of the practice of using ‘Renaissance Philosophy’ as a period label. The volume’s chronological scope is defined as 1300 – 1650, and it ranges over all four sub-traditions of broad Western philosophy, although it is hard to see what relevance the Renaissance as a movement had for Arabic philosophy (as opposed to the relevance of Arabic philosophy, usually from two or three centuries earlier, for the Renaissance as a movement). Yet, in fact, the main fourteenth-century medieval philosophers are tacitly omitted, except as influences, and even Jean Gerson, the most influential figure in the University of Paris at the turn of the fifteenth century, has no entry.

<sup>36</sup> Bianchi 2024, 403.

in late antiquity, taken up again in the ninth century and carried forward vigorously in the thirteenth and fourteenth centuries; the adoption of Aristotle's books of natural philosophy into the university syllabus; the new methods of analysis that grew up in the universities; the formation of the Faculties of Arts, which allowed for the reappearance of philosophers as 'culturally and socially identifiable' figures.<sup>37</sup>

Bianchi's objection, however, mistakes the purposes of the sort of period divisions in question here – the broad period divisions by which the whole chronological sweep of history or a discipline is divided up, as when traditionally philosophy is divided into ancient, medieval, modern and contemporary. The aim is not to capture all the significant changes but to designate an area that it is useful to look at together, in a single book or course or conference. It goes without saying that, as explained above (2.3), historians will want to make shallow sub-divisions within each broad area (and in the case of broad medieval Western philosophy, these will be peculiar to each sub-tradition). They will also want, as well or alternatively, to make divisions that are not principally chronological: for example, historians writing about Arabic philosophy before al-Ghazālī might want to divide between treatment of the *falsafa* and the *kalām* traditions, or in writing thirteenth to fifteenth-century philosophy in Europe to distinguish between university and non-university philosophy. A broad period division, such as the Middle Ages or the Long Middle Ages, is like a book rather than a chapter, a course rather than a single lecture. If, as it is very doubtful will ever happen, the academic world adopted the Long Middle Ages in philosophy, the changes to present practice would be that medieval philosophy university courses, journals, conferences, *Histories*, encyclopaedias and professional associations would observe roughly the chronology c. 200 – c. 1700, rather than, as at present, the chronology c. 500 – c. 1500. Internal distinctions, chronological and other, would remain as, or more, important than ever.

It is also worth observing that the important moments of change noted by Bianchi are biased towards one particular view of how the Latin tradition develops. Bianchi has little interest in earlier medieval philosophy (which, indeed, he wants to attach to late antiquity: see above, n.14)

<sup>37</sup> Bianchi 2024, 403–404.

or in logic, and a predilection for philosophy that follows natural science and keeps its distance from theology, as (to some extent) in the Arts Faculties from 1250 onwards. He is not interested in the philosophizing that goes on outside the universities. These emphases are perfectly justifiable, and they have led to his own, and some other scholars', very fine work. But they become dangerous if they are used as a basis for making broad period divisions, because by providing the structure of the framework within which questions are asked, they put themselves beyond question. The very broad framework proposed by the conception of a Long Middle Ages allows for debate about its internal sub-divisions and, as for its outer boundaries, these go so strikingly against the consensus of dividing the ancient world from the medieval, and the pre-modern from modernity, that they are in no danger of being unquestioned.

### 4.3. Modern Science

One of the obvious questions, indeed, raised by placing the final boundary c. 1700 is whether this does not ignore the rise of modern science. Bianchi comments that the philosophy of the seventeenth century (as of many other times) was not 'a mere exercise of analysis of concepts and of arguments, but had as its task also and above all the construction of *images of the world* and *images of knowledge*'. But, he says, the way in which Descartes and Leibniz considered the world is 'totally different' from how, not just Plotinus, Boethius and Anselm, but also Aquinas, Duns Scotus 'and even Suárez' saw it. He then points to heliocentrism, a unified physics of the sub- and supra-lunar worlds, human beings' loss of their central place in the universe and a new understanding of the relationship between theory and evidence, knowing and doing, the natural and the artificial.<sup>38</sup>

This criticism overlooks the explicitly artificial nature, as explained above (1), of any history of *philosophy*. Historians of philosophy are picking out certain aspects of the thinking of people in the past, aspects which fit our conceptions of philosophy, broadly though they should be taken. It should, therefore, be possible to admit that in terms of scientific understanding Descartes and Scotus lived in different worlds (and hence, in

<sup>38</sup> Bianchi 2024, 406.

History of Science, should belong to different periods), but that they lived in the same world (though by no means did they hold the same views) so far as concerns their thinking about, for example, sceptical challenges to certainty, causality and its relation to proving the existence of God, or the relations between the senses and the intellect.

Bianchi, however, would be right to take this answer as not completely adequate. Although history of philosophy is inevitably anachronistic, the historian is called upon to undo the effects of anachronism by replacing the philosophically interesting discussions within the intellectual context from which they have been rent. And it is at this point, which any *good* historian of philosophy should want to reach, that the distance between the two worlds will become evident. But is there such a distance? Descartes lived in a world where heliocentrism and a unified physics were controversial ideas and not yet the assured basis for science; a world where, as Descartes knew only too well, in 1633 Galileo was condemned. And that world changed only slowly during the course of the century lifetime. Descartes was inducted, by his education, into a world view remarkably similar to that of Aquinas and Scotus, and he spent his life striving, without complete success, to reach a radically different one. Leibniz shared the fruits of both Descartes's success and his failure, and he ended by retaining important elements of the earlier world view that Descartes had tried to discard. That is why Descartes, Leibniz and their contemporaries need, even as scientists, and certainly if they are to be envisaged in the round, as thinkers and human beings, to be seen from the perspective of the old world picture that still dominated the imagination of their times.

## 5 • Conclusion: an ordered anarchy

'Ordered anarchy' is an oxymoron, but it expresses well the aim of this paper, which is not to try to enforce a Long Middle Ages as the only good way of periodizing the history of philosophy, but to propose it as an option. The one approach I would like to rule out is the predominant one, where period divisions are considered meaningless, but none the less the most widely accepted ones are followed, and so a set of prejudices is brought to bear in forming the very structure of work in the field but, because they are

not open or acknowledged, they are left unscrutinized. By contrast, those who believe that they can justify deep period divisions are welcome to do so, but I am sceptical about whether they can succeed. Alternative shallow divisions, I happily agree, may well be equally valuable as the one proposed here, for different reasons. And for some approaches to the material, it may well be best to do without period divisions altogether.

The sections above have, however, given reasons why a Long Middle Ages in philosophy is worth considering, and – despite the ragged ending – is especially suitable for those who wish to take the very special opportunity afforded by studying four parallel and interrelated philosophical sub-traditions, in different languages and within different religious and political cultures. There is also an extra side benefit, suggested by Luca Bianchi's remarks quoted near the end of the last section. He recites a number of the commonly accepted distinguishing features of modernity, such as a loss in the belief in the centrality of human beings in the universe and new ways of conceiving the relations between theory and evidence, knowing and doing, nature and artifice. Did such changes really take place at the beginning of the sixteenth century, or indeed at all? That they did has become an almost unchallengeable assumption in the History of Ideas. History of Philosophy that embraces a Long Middle Ages provides a platform from which they can be questioned.<sup>39</sup>

## References

- Bianchi, Luca 2024, 'Un Lungo Medioevo ? Note sulla periodizzazione della storia della filosofia', *Giornale critico della filosofia italiana* Series 7, 19 (year 102(104), fasc. 3), 392-412.
- Brown, Jeremy 2014, *New Heavens and a New Earth: the Jewish Reception of Copernican Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- De Rijk, Lambertus 1985, *La philosophie au moyen âge*, Leiden, Brill.

<sup>39</sup> I have also tried to question assumptions about modernity from a different perspective in examining the Problem of Paganism, a set of questions and tensions in the Latin Christian tradition that are as pertinent through the seventeenth century and into the eighteenth as they had been for centuries, in Marenbon 2015, 304-305.

- El-Rouayheb, Khalid 2022, 'Ottoman Philosophy' in Sgarbi 2022: [https://link-springer-com.ezp.lib.cam.ac.uk/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-14169-5\\_166](https://link-springer-com.ezp.lib.cam.ac.uk/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-14169-5_166)
- Feldman, Seymour 2003, 'The End and Aftereffects of Medieval Jewish Philosophy' in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel Frank and Oliver Leaman, Cambridge, Cambridge University Press, 414-445.
- Hasse, Dag Nikolaus, *Success and Suppression: Arabic sciences and philosophy in the Renaissance*, Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2016.
- Kauka, Jari 2022, 'Philosophy in Safavid Persia' in Sgarbi 2022: [https://link-springer-com.ezp.lib.cam.ac.uk/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-14169-5\\_158](https://link-springer-com.ezp.lib.cam.ac.uk/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-14169-5_158)
- König-Pralong, Catherine 2019, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Éditions EHSS.
- Lagerlund, Henrik (ed.) 2020a, *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, 2<sup>nd</sup> edn, Dordrecht, Springer.
- Lagerlund, Henrik 2020b, *Skepticism in Philosophy : A Comprehensive, Historical Introduction*, New York and London, Routledge.
- Lagerlund, Henrik and Hill, Benjamin (eds) 2017, *Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, New York and London, Routledge.
- Le Goff, Jacques 2014, 2004, *Un long moyen âge*, Paris, Tallandier.
- Le Goff, Jacques 2014, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches*, Paris, Seuil.
- Marenbron, John 1988, *Early Medieval Philosophy (480-1150): an introduction*, 2<sup>nd</sup> edition, London, Routledge.
- Marenbron, John 2007, *Medieval Philosophy: an historical and philosophical Introduction*, London and New York, Routledge.
- Marenbron, John 2011a, 'Why Study Medieval Philosophy' in *Warum noch Philosophie. Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, ed. Marcel van Ackeren, Theo Kobusch and Jorn Müller, Berlin and Boston, De Gruyter.
- Marenbron, John 2011b, 'When was Medieval Philosophy' – Inaugural Lecture : <http://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/240658>

- Marenbron, John 2015, *Pagans and Philosophers. The problem of paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton and Woodbridge, Princeton University Press
- Marenbron, John 2017a, 'When Did Medieval Philosophy Begin?' in *Ingenio facilis. Per Giovanni Orlandi (1938-2007)*, ed. Paolo Chiesa, Anna Maria Fagnoni, Rossana Gugliemetti, Florence, SISMEL, 149-62.
- Marenbron, John 2017b, 'Shallow Periodization and the Long Middle Ages' [https://www.academia.edu/40242882/Shallow\\_Periodization\\_and\\_the\\_Long\\_Middle\\_Ages\\_-\\_for\\_website](https://www.academia.edu/40242882/Shallow_Periodization_and_the_Long_Middle_Ages_-_for_website)
- Marenbron, John 2018 'Why We Need a Real History of Philosophy', in *Philosophy and the Historical Perspective*, ed. Marcel van Ackeren, Oxford, British Academy(Proceedings of the British Academy 214), 36-50.
- Marenbron, John 2023, 'Medieval Philosophy' in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), ed. Edward Zalta and Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/medieval-philosophy/>
- Marenbron, John 2024, 'History of Medieval Philosophy: an unfashionable subject, its recent past, and its future', *Giornale critico della filosofia italiana* Series 7, 19 (year 102(104), fasc. 3), 352-372.
- Marenbron, John (forthcoming) 'Against "Renaissance Philosophy"' in *Renaissance Scholasticism(s): Fighting Back*, ed. Amos Edelheit, Leiden and Boston, Brill (Brill's Studies in Medieval and Reformation Traditions – Texts and Sources)
- Martin, Craig 2015, 'Providence and Seventeenth-Century Attacks on Averroes' in *Averroes' Natural Philosophy and Its Reception in the Latin West*, ed. Paul Bakker, Leuven, Leuven University Press, 193-212.
- Nadler, Steven and Rudavsky, Tamar 2009, *The Cambridge History of Jewish Philosophy, From antiquity through the seventeenth century*, Cambridge, Cambridge University Press
- Pasnau, Robert 2014, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2<sup>nd</sup> edn, Cambridge, Cambridge University Press.
- Platzky Miller, Josh and Cantor, Lea 2023, 'The Future of the History of Philosophy', *The Philosopher* (Centenary Issue) 111, 28-33: <https://www.thephilosopher1923.org/post/the-future-of-the-history-of-philosophy>

Porro, Pasquale, 'La filosofia dei medievali e la filosofia dei medievisti', *Giornale critico della filosofia italiana* Series 7, 19 (year 102(104), fasc. 3), 413-437.

Sgarbi, Marco (ed.) 2022, *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi, Cham, Springer.

# El despliegue de la óptica en la Baja Edad Media, la perspectiva renacentista y el giro epistemológico de la modernidad.

The deployment of optics in the late Middle Ages, Renaissance perspective and the epistemological turn of modernity

**Benito Arbaizar Gil'**

Universidad Santiago de Compostela, España

Recibido 17 noviembre 2024 • Aceptado 6 diciembre 2024

## Resumen

El presente artículo destaca aportaciones que, desde la Baja Edad Media, desembocan en la revolución científica. Se parte del desarrollo de la óptica en la escuela franciscana de Oxford durante el siglo XIII, para pasar a mostrar el influjo de la misma en el surgimiento de la perspectiva en la pintura y la geometrización del espacio físico que esta técnica pictórica comportaba. Se finaliza indicando cómo tanto la revolución copernicana como la científica son herederas de un giro visual, involucrado en la perspectiva, que conlleva profundas consecuencias epistemológicas y transfiere la centralidad al sujeto intensificando el dominio sobre la naturaleza.

*Palabras clave:* Bacon; Copérnico; física-matemática; óptica; Renacimiento.

## Abstract

This article highlights contributions that, since the Late Middle Ages, lead to the scientific revolution. It starts from the development of optics in the Franciscan school of Oxford during the 13th century, to show its influence on the emergence of perspective in painting and the geometrization of physical space that this pictorial technique implied. It concludes by indicating how both the Copernican revolution and the scientific revolution are heirs of a visual turn, involved in perspective, which entails profound epistemological consequences and transfers centrality to the subject, intensifying the domain over nature.

*Keywords:* Bacon; Copernicus; Mathematical Physics; Optics; Renaissance.

1. [be.arbaizar@usc.es](mailto:be.arbaizar@usc.es)

## 1 • Introducción

Frente a los grandes avances de la ciencia helénica, los primeros siglos del cristianismo se sitúan en el marco de un giro espiritual que no fue alentador para el estudio científico de la naturaleza. Por mucho que haya en San Agustín elementos que fueron inspiradores de un estudio del mundo físico en términos matemáticos, su actitud fundamental queda reflejada en los *Soliloquios* cuando sentencia que no quiere *nada más* que “conocer a Dios y al alma” (1971, p. 442); ni el cuerpo ni el mundo figuran entre sus intereses y en las *Confesiones* censura a los astrónomos que “viendo con tanta antelación el defecto del sol que ha de suceder [el eclipse], no ven el suyo, que lo tienen presente, porque no buscan religiosamente” (1979, p.196). Con la mirada fija en el objetivo sobrenatural del amor a Dios y el consiguiente imperativo de “despreciar todo lo perecedero” (1956, 525), la naturaleza no aparece como objeto de interés por sí misma, sino solo de forma vicaria, como eco de la Palabra de Dios. Los mismos prodigios técnicos, tan ensalzados por los heraldos de la modernidad, serían para San Agustín del registro de los “ángeles malos”, frente a la conducta piadosa de los ángeles buenos (1956, 525).

Esta actitud contrasta con la que, de modo creciente, vemos ir avanzando en los últimos siglos de la Edad Media. Justo en el momento en el que los avances científicos de la cultura árabe entraban en su ocaso, se produjo, a través del vivificante aluvión de traducciones que tuvo lugar a partir del siglo XII, un trasvase de conocimientos que dará lugar a un renacer de la ciencia en la cultura europea. Que las condiciones de recepción espiritual eran entonces bien distintas de las dominantes en el inicio de la era cristiana es claro si tenemos en cuenta el entusiasmo con el que se acogió el aristotelismo, la creciente demanda de autonomía racional y el impulso experimentado por los avances técnicos. Muestra de la nueva actitud la da el hecho de que algunas de las más brillantes cabezas del siglo XIII, como Alberto Magno o Roger Bacon, hiciesen gala de un inusitado interés por el estudio y la observación de los fenómenos naturales.

Lo que este trabajo se propone mostrar es el relevante papel que tuvo en la génesis de la revolución científica el desarrollo de la óptica. A tal fin se toma la escuela franciscana de Oxford como destacado punto de referencia

inicial, mostrándose, en los dos próximos apartados, como en Grosseteste se anudan física matemática y metafísica de la luz, en un anudamiento que dará lugar en Roger Bacon a la *scientia experimentalis*. El cuarto apartado comienza mostrando el trasvase de los avances de la óptica al campo del arte y el modo en el que este promovió una geometrización del espacio destinada a integrarse en la revolución científica. En esa línea se finaliza, en el quinto apartado, indicando cómo la revolución astronómica iniciada por Copérnico entrañaba un giro visual que se halla en consonancia tanto con el rol activo que el ser humano adquiere en el Renacimiento como con la preeminencia que el sujeto observador cobra en la técnica de la perspectiva.

El artículo trata de clarificar cómo en los últimos siglos del Medioevo se estaba operando un giro desde lo que había sido una concepción contemplativo-trasmundana del saber a una concepción en virtud de la cual el ser humano se autocomprende, cada vez más, como un sujeto activo facultado para, como en el inicio del discurso moderno prometieron Descartes y Francis Bacon, dominar la naturaleza a través de la ciencia y de la técnica.

## 2 • El despliegue de la óptica en la Baja Edad Media

Señalaba Platón que en toda visión intervienen un ojo, un objeto y una luz. En su *Óptica* (traducida al latín como *Perspectiva*) Euclides interpreta el acto de ver como resultado de la intersección de rayos rectilíneos que formaban un cono con el ojo situado en el vértice y explicaba, de ese modo, la disminución aparente de un objeto a medida que se distancia del observador. Tanto la *Óptica* de Euclides como la de Ptolomeo (que suponían, con Platón y contra Aristóteles, que los rayos procedían de los ojos) fueron ignoradas durante la Edad Media hasta que en el siglo XII se traduzcan sus tratados a partir de versiones árabes. Relevantes para el desarrollo de la óptica fueron igualmente las traducciones de la obra de Al-Kindi y de los logros revolucionarios de Alhazen, defensor de que los rayos visuales emanaban no del ojo, sino de los objetos.

La recuperación en el siglo XII y comienzos del XIII de referentes de la cultura griega como Aristóteles y Euclides, junto con las aportaciones de la cultura árabe, acabará produciendo un fenómeno decisivo para el adve-

nimiento de la revolución científica: el vínculo entre el empirismo propio de una técnica que estaba siendo activamente desarrollada (Crombie, 1962, 16-20; 1974, 72-73) y el racionalismo propio de una filosofía y una matemática revivificadas por el aluvión de nuevas traducciones (Crombie, 1974a, 21, 96). Por lo que se refiere a la óptica, esta pasó de no existir como disciplina al comienzo de la Edad Media a integrarse en los programas educativos y ser considerada por Roger Bacon como aquella sin la cual es imposible un verdadero avance en ciencia y filosofía (Lindberg, 1987, 258).

El campo de la óptica, avistada por Aristóteles (1996, 39) como una ciencia intermedia entre matemática y física, era particularmente propicio para un encuentro entre técnica, experimentación y matemática. Grosseteste, que impartió sus enseñanzas en la escuela franciscana de Oxford, entendió la creación de Dios como un *hágase la luz* en tanto que radiación homogénea e isotrópica que expande difusivamente la corporeidad gestando un mundo esférico en el que rigen las leyes de una óptica que garantiza la omnipresencia de Dios y de su gracia. La filiación neoplatónica de la teoría de Grosseteste es clara si recordamos lo dicho por Plotino en las *Enéadas* (1998, 79) cuando señalaba que lo múltiple brota de lo Uno “como el halo de luz de la luz” en una “radiación circular emanada de él, es verdad, pero emanada de él mientras él permanece, al modo del halo del sol que brilla en su derredor como aureolándolo” (1998, 31).

Conviene tener presente, en este contexto, que en el neoplatonismo la materia no era, como en Aristóteles, pura potencialidad e indeterminación sino que estaba determinada por las dimensiones espaciales. Para filósofos árabes como Avicena, Al-Ghazzali y Averroes había una *corporeidad común* a las cosas que las hacía extensas y el judío Avicibrón defendía que esa extensión era continua en todo el universo. Lo que hizo Grosseteste fue identificar la *corporeidad común* de los neoplatónicos con la luz en tanto que radiación original (Crombie, 1974a, 75).

El carácter sincrético del neopitagorismo y neoplatonismo ya había avanzado en la dirección de vincular la procesión de lo Uno al orden deductivo aristotélico del cual tanto los *Elementos* como la *Óptica* de Euclides son tributarios (Ortega y Gasset, 1979, § 12-13; Lindberg, 1987, 252). Baste con recordar que Proclo, en sus *Elementos de Teología*, imitaba la estructura demostrativa de los *Elementos* para ilustrar la procesión de lo múltiple

desde lo Uno (Cleary, 69-70) y que, en opinión de O'Meara (173-75), trataba con ello de hacer con la geometría lo que Jámblico había intentado hacer con una aritmética a la que consideraba la más simple y principal de todas las ciencias matemáticas, otorgándole el carácter mediador por excelencia entre lo indivisible y lo divisible (Maggi, 168).

Conocida es, por lo demás, la filiación agustiniana de los franciscanos (como ejemplifican Alejandro de Hales o San Buenaventura), así como la filiación aristotélica de la orden de los dominicos (como ejemplifican Alberto Magno y, sobre todo, Santo Tomás); y sabido es que, para San Agustín, Dios ilumina en nuestra mente el conocimiento matemático y crea un mundo estructurado (1957, 729-33), tal y como se nos dice en *Sabiduría* (11:20) “con medida, número y peso.”

La exaltación neoplatónica de la luz de Grosseteste establecía un vínculo entre radiación y matematización que permitía homogeneizar una materia, ya no informe, sino matematizada. Si bien desde el punto de vista de los avances concretos en la aplicación de la matemática a la óptica, no quepa decir que Grosseteste hiciese más que Alberto Magno, su impulso de un proyecto matematizador lo sitúa en las antípodas epistemológicas del *Doctor Expertus*, que advertía contra el error platónico de abordar el estudio del mundo físico desde una perspectiva matemática (Lindberg, 1987, 256).

La *scientia experimentalis* de Roger Bacon fue el desarrollo de la semilla de Grosseteste (Lindberg y Tachau, p. 501) por alguien que pudo beneficiarse de nuevas traducciones de textos griegos y de un conocimiento más actualizado de unas aportaciones árabes entre las que Bacon admiraba particularmente las de la óptica de Alhazen (Lindberg, 2002, 394-95). La *ciencia experimental* (nombre que acuña por vez primera el *Doctor Mirabilis*) apuntaba en la dirección de un proyecto matematizador que permite situar Oxford como un origen decisivo de la revolución científica.<sup>1</sup>

En ese sentido, y por más que sean muchas las hebras que fueron anudando dicha revolución en el curso de un largo proceso madurativo, “es

<sup>1</sup> No obstante, justo es recordar la influencia que sobre Roger Bacon tuvo el maestro francés Pedro de Maricourt (*Petrus Peregrinus* autor de una *Epistola de magnete* que fue la mejor obra de magnetismo hasta Gilbert), al que el Doctor Mirabilis no se cansa de elogiar y al que presenta como un *dominus experimentorum* que proclamaba la necesidad de complementar el método matemático con el experimental (Gilson, 1985, 477-78).

probablemente de toda justicia”, tal y como indicara Adamson, “cuando habremos de reforma baconiana de la ciencia, referirnos al olvidado monje del siglo XIII mejor que al brillante y famoso canciller del siglo XVII” (1876, 7). Con respecto a esa opinión cabe señalar que, si bien por un lado (y a diferencia de Roger Bacon) Francis Bacon libera la ciencia de su vínculo con la teología concediendo una creciente importancia a la cuantificación en el ámbito experimental (Bacon, 1985, 198; Manzo, 2006, 237-42), por otro lado, el canciller consideraba que las medidas “son únicamente medidas” (1985, 118) y meros “apéndices de la física” (1779, 235), esto es, veía la matemática como mero auxiliar y no como fundamento de la nueva ciencia (1988, 110-11; Quinton, p. 69; Manzo, 24-25).

La ceguera que Francis Bacon tuvo con respecto a la importancia estructural de la matemática no haría más que abundar en la legitimidad de otorgar precedencia al franciscano sobre el canciller, pues frente a esa ceguera, tanto Grosseteste como Roger Bacon anticipan las palabras de Galileo (1968, p. 232) de que el libro de la naturaleza está “escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra”. Es así que Grosseteste (1912, 59-60) afirma en el *De lineis* que es “de la mayor utilidad el considerar las líneas, los ángulos y las figuras porque es imposible entender la filosofía de la naturaleza sin ellos”, y que Roger Bacon señala que las matemáticas son “puerta y llave de las ciencias” (1897a, 97) y que “toda ciencia requiere matemáticas” (1987a, p. 98), defendiendo la matemática como lenguaje universal del saber, dado que “todas las predicaciones dependen del conocimiento de las cantidades, de las que se ocupan las matemáticas, y, por lo tanto, todo el poder de la lógica depende de las matemáticas” (1897a, 103). En esta remitencia del *decir* al *cuantificar* puede verse un gesto anticipatorio de la *mathesis universalis* cartesiana o el *ars characteristic* leibniziana.

### 3 • *Magia naturalis y Scientia experimentalis*

Roger Bacon, apasionado defensor de la justificación utilitaria de las ciencias teóricas que anticipó el automóvil y el submarino (Crombie, 1974a, 60, 166), anuda *episteme* y *téchne* en el marco de un proyecto que quiere separar

los ineficaces y fraudulentos procedimientos de dominio propios del afán de poder del mago de los facultados por una tecnociencia al servicio de la humanidad. Al igual que más tarde en Francis Bacon, el nuevo saber no solo impulsaría la prosperidad, sino que multiplicaría la eficacia de los artefactos bélicos; en ambos autores se trata de un saber que conduce a la tierra prometida de una naturaleza sometida al dominio de un hombre capaz de prolongar la duración y la calidad de su vida en una suerte de restauración del paraíso o la sabiduría perdida (Gilson, 445-46; Merchant, 170).

Con el fin de precisar la posición de Roger Bacon en este punto, así como sus cautelas para no ser confundido con un mago al uso, conviene tener presente una serie de distinciones aplicables al profuso campo de las actividades mágicas. Más allá de la distinción entre *magia blanca* o benéfica y la *magia negra* o maléfica, es relevante tener presente la diferencia entre *magia alta*, que incluye astrología, alquimia y nigromancia, y *magia baja*, que incluye prácticas como la hechicería, el curanderismo o la adivinación (Larner, 144; Russell, 1972, pp. 6-7; Russell, 1980, p. 14). La magia baja, de raigambre popular, carecía de prestigio entre las élites de la cultura. Sin embargo, por lo que se refiere al estatuto de la magia alta conviene tener en cuenta que la transmisión de la cultura árabe, con todos los avances científicos que ello facilitó, conllevó igualmente la difusión entre las élites culturales de un neoplatonismo y un neopitagorismo empapados de astrología y alquimia. Es así que, en los siglos IX y X vemos a Al-Kindi y Al-Farabi completar la distancia entre el Dios Uno y la multiplicidad del mundo con una progresiva emanación de esferas que atraviesan interactivamente el universo dando cuenta de las transformaciones cósmicas. Un ejemplo del modo en el que el saber islámico de aquella época se presentaba impregnado de hermetismo lo da la influyente Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza. Más adelante, en los siglos XI y XII vemos a Avicena y Averroes interpretar los estados del ser como formas emanadas añadiendo cualidades ocultas a las propias de los elementos aristotélicos. Dichas cualidades ocultas darían cuenta, más allá de las propiedades ordinarias de los elementos, de las extraordinarias, con lo cual se ofrecía una cobertura filosófica a la alquimia y a la magia que ayuda a comprender la dignificación cultural que, a partir de las traducciones árabes, la magia va a adquirir frente a la simple hechicería (Bravo, 152; Solís y Sellés, 220-22).

Otra diferencia a tener en cuenta es la que hay entre la magia *natural* y la *sobrenatural*; que permite diferenciar, dentro de la magia alta, entre, por un lado, la astrología y la alquimia y, por el otro, la nigromancia. Mientras que la magia natural remite a fuerzas físicas, la segunda apela a entidades espirituales, ya sean malignas, como en la *nigromancia*, o benignas, como en la *magia ceremonial*.

Más allá de las propiedades manifiestas que un objeto posee por su propia naturaleza, estarían aquellas otras que afectan a los objetos en virtud de propiedades o cualidades ocultas (Kieckheffer, 1-14; Shumaker, 108; Thomas, 265). La magia natural se ocupa de esas cualidades ocultas, esto es, de las intrincadas relaciones de simpatía-antipatía así como de las emanaciones celestes y resonancias que atraviesan interactivamente el universo conexionando unas cosas con otras (Kieckheffer, 13; Middleton y Gilbert, 91). Esta concepción de la magia natural, en consonancia con el protagonismo filosófico del hermetismo, tuvo una amplia difusión en el Renacimiento y aún para Francis Bacon son simpatía y antipatía causa principal de un movimiento inteligido en términos apetitivos (Rossi, 361; Manzo 2006, pp. 71, 241); lo cual se halla en consonancia con el hecho de que el canciller asigne a la *magia*, por más que “una vez purificado” el término, un lugar destacado como saber operativo “debido a las amplias vías que abre y al mayor dominio que confiere sobre la naturaleza.” (1985, 198-99)

Durante el siglo XIII, en el entorno de la Universidad de París, vemos a Alberto Magno o a Tomás de Aquino distinguir entre lo que Guillermo de Auvernia dio en llamar *magia natural* y la *nigromancia*. La primera estaría basada en las cualidades ocultas de la naturaleza y sería compatible con la ciencia y la religión, mas la segunda, basada en la interlocución con los espíritus, sería incompatible (Giralt, pp. 16-18).

Roger Bacon (1897a), guiado por un afán de “separar el grano de la paja”, desvincula el término magia de toda connotación positiva y elude presentar como una *magia naturalis* su *scientia experimentalis*, correspondiéndole a esta última “la más alta dignidad” precisamente porque puede “evacuar” las malas artes mágicas “estableciendo la naturaleza y la técnica” (1912, 48), esto es, un saber garante de un verdadero dominio.

A diferencia de lo que ocurre con Alberto o Guillermo (que vinculaba la etimología de *magi* con la grandeza de *magni*) y a semejanza de lo que

ocurre en Santo Tomás, *magus* siempre tiene una significación negativa en Roger Bacon, que habla despectivamente de los malditos magos (*magi maledicti*) y las viejas hechiceras (*vetule sortilege*). Lo que el franciscano quiere defender es una operatividad técnica asentada en un conocimiento de la naturaleza ajeno a las instancias sobrenaturales a las que apela el mago. Más allá del hecho de que su *scientia experimentalis* integre cualidades ocultas en calidad de *secreta opera artis et nature* (Giralt, 26, 34, 58), o de que la astrología estuviese para él asociada a los beneficios prácticos de la ciencia por su capacidad para predecir el futuro (Lindberg, 2002, 287), lo relevante aquí es el modo en el que la ciencia experimental se fragua en Roger Bacon como un proyecto en el que la realización de las promesas de dominio de la magia quiere canalizarse a través de una articulación metódica entre matemática, técnica y experiencia. Por muchas que fuesen las impurezas que se irían depositando en el lecho antes de que las aportaciones de la Baja Edad Media desembocasen en el paradigma de la física matemática, lo cierto es que el cauce por el que habría de circular la nueva ciencia estaba destinado a ser, como el de la *scientia experimentalis* impulsada por Roger Bacon, un cauce matemático.

En realidad, tanto la *magia natural* como la *ciencia experimental* liberaban a la época de unas categorizaciones escolástico-aristotélicas en donde todo se compartimentalizaba en géneros y especies jerarquizando la naturaleza según los órdenes *sub* y *supralunar*. En las antípodas de la rígida forma aristotélica, alquimia y astrología abrieron la mente europea a un espacio de transmutación e interconexión que impulsaba el desarrollo de una ciencia universal y práctica. Frente al tradicional conocimiento contemplativo, el científico heredaría del mago la propuesta de un *saber* inseparable de un *hacer*, y lo que habría de implementar la ciencia serían las promesas de dominio del mago, pero por otras vías (las de la denotación matemática en vez de la connotación hermética) y con otro alcance (el progreso de la humanidad en su conjunto en el contexto de una investigación colaborativa). Lo que la nueva ciencia ofrecería es un eficaz procedimiento de dominio colectivizado a través de la fuerza objetivadora del lenguaje matemático (Arbaizar, 99-100). Tal y como indica Culiuanu (149):

**Los historiadores concluyeron sin razón que la magia había desaparecido con la llegada de la ‘ciencia cuantitativa’. Ésta sólo**

**ha sustituido una parte de la magia, prolongando sus sueños y sus finalidades, recurriendo a la tecnología. La electricidad, los medios de transporte rápidos, la radio y la televisión, el avión y el ordenador no son más que las realizaciones de aquellas promesas, formuladas por la magia, que respondían a los procedimientos sobrenaturales del mago: producir luz, desplazarse instantáneamente de un punto a otro del espacio, comunicarse con regiones lejanas del espacio, volar por los aires y disponer de una memoria infalible. Podemos sostener que la tecnología viene a ser una magia democrática que permite a todo el mundo gozar de las facultades extraordinarias de las que, hasta ahora, sólo podía presumir el mago.**

## **4 • *Perspectiva naturalis y perspectiva artificialis***

Roger Bacon había dedicado la quinta parte de su *Opus Maius* a la óptica, estudiando tanto principios de la visión, reflexión y refracción como aplicaciones prácticas entre las que figuraba el uso de las lentes para mejorar la vista. En menos de una década tras la publicación del *Opus Maius*, Witelo publicaría su *Perspectiva*, en la que se percibe el influjo de Bacon. La influencia del Doctor Mirabilis fue aún mayor sobre John Pechan, pudiendo ambos haber coincidido en torno a 1260 en el convento franciscano de París. Bacon-Witelo-Pechan fueron el trípode sobre el que se asentaron los estudios de óptica durante mucho tiempo (Lindberg, 1996, 95-96).

La difusión de los anteojos fue prioritaria en regiones, tales como Italia y los países cercanos al Báltico (Martínez, 52), en las que primero se difundieron aquellos conocimientos sobre óptica que harían posible la introducción de la perspectiva en la pintura. Sobre dicha introducción, señalar que las aportaciones de Roger Bacon fueron tenidas en cuenta en la composición, en las postrimerías del siglo XIII en Asís, de las *Tres escenas de la vida de San Francisco* en la Iglesia de San Francisco (Edgerton, 17). Se trataba de unos frescos que rompían con el carácter plano, estático y yuxtapuesto de la tradición medieval, pasando a presentar escenas como si estuviesen en la base de la pirámide visual con el ojo en el vértice, esto es, al

modo en el que Roger Bacon (1897b) había explicado, en línea con Alhacen, la recepción de las imágenes en el ojo.

El nuevo procedimiento se difundió por toda Europa a lo largo del siglo XIV y en el Quattrocento la perspectiva pasará de ser una ciencia de la visión a operar como ciencia de la representación. En Florencia, Masaccio ejemplifica en *Trinidad* la aplicación a la pintura de la perspectiva geométrica y Brunelleschi (que probablemente asesoró al anterior) crea un dispositivo que permitía al observador mirar por el agujero de una tabla hacia un espejo que reflejaba la superficie pintada en perspectiva cónica.

A mayor abundamiento del uso del espejo dentro de un dispositivo técnico integrado en la producción artística, pueden citarse las palabras de Alberti (1998, 109) asignando al *espejo* el carácter de “juez” e indicando que “las cosas sacadas de la naturaleza se corrigen con el espejo”. En la misma línea se manifestaba Leonardo (Da Vinci, 238-39), al señalar que el espejo “se debe considerar como un maestro”, pareciéndose la pintura a “una vista del natural contemplada en un gran espejo.” Todo lo cual da muestra de cómo en el desarrollo de la perspectiva pictórica estaban convergiendo aquellos elementos que serían clave en la nueva ciencia: matemáticas, técnica y observación.

La perspectiva lineal se difundió, más allá del campo estricto del arte, hacia la ingeniería, de modo que se prodigó la figura de un artista ingeniero (de los cuales Leonardo da Vinci y Giorgio de Siena fueron ejemplos paradigmáticos) capaz de representar en perspectiva armas, máquinas, piezas y edificios civiles o militares. En la Edad Media, la palabra perspectiva designaba a la ciencia de la óptica (*perspectiva communis*) y no será hasta el siglo XIV que pase a referirse, en tanto que *perspectiva artificialis o pingendi*, al conjunto de técnicas de representación del espacio (Edgerton, 19). Si bien Brunelleschi y Masaccio no dejaron ningún escrito que expusiese sus métodos, Alberti escribió en 1435 su tratado *De la pintura*, en donde se detalla como en la base de la representación espacial se halla el análisis de los triángulos y las figuras que forman los rayos visuales. Al igual que Brunelleschi, Alberti saca provecho de una copia de la *Geografía* de Ptolomeo que llega a Florencia en 1400, obra en la que se proponían diversos métodos de proyección cartográfica sitios en la base de las nociones fundamentales de la perspectiva clásica (Edgerton, 19).

Con la irrupción de la perspectiva lineal el tamaño de los objetos deja de expresar, como en el orden medieval de representación, una diferencia jerárquico-cualitativa (en virtud de la cual a un mayor rango teológico o social correspondía una mayor porción de espacio) para pasar a ser fruto de una articulación geométrico-cuantitativa en virtud de la cual el objeto representado se ve más grande cuanto más se aproxima al punto de vista (ojo) y más pequeño cuanto más se acerca al punto de fuga (infinito), siendo la relación geométrica entre esos dos puntos el principal factor determinante del tamaño y representándose en un espacio bidimensional finito lo tridimensional e infinito.<sup>2</sup>

De este modo, el punto de vista conecta los diferentes rayos visuales y la posición de los puntos se sustrae a todo contenido que vaya más allá de su estructura relacional. Reducido a esa homogeneidad geométrica pura, el mundo representado puede ser metódicamente construido, pues, tal y como indica Panofsky (14), “desde todos los puntos del espacio pueden crearse construcciones iguales en todas las direcciones”, siendo el espacio fenoménico transformado en un espacio matemático considerado monofocalmente desde una posición fija. Reducción geométrica del espacio a la que podemos poner en paralelo con la mecanización del tiempo que, desde finales del siglo XIII, estaban llevando a cabo unos relojes en donde la sucesión se representaba en unidades abstractas y uniformes de espacio desplazadas por las manecillas.

Recogiendo la herencia del *cono visual* de Euclides, Alberti organiza la conexión lumínica entre ojo y objeto en una *pirámide visual* siendo el cuadro o superficie pintada una sección o corte de dicha pirámide. Todo sucediendo como si el espectador mirase a través de una ventana y pintase lo que ve sobre el cristal, el artista solo tiene que escoger su particular punto de vista en función del ángulo y la distancia a la que se sitúa. Lo que el tratado de Alberti hacía evidente es cómo la perspectiva tenía un nivel de madurez que facultaba al artista para no limitarse, como Giotto, a la representación

<sup>2</sup> Más adelante, será Kepler quien, en su *Ad Vitellionem paralipomena*, defina la convergencia de las paralelas en el infinito, Desargues quien dé la definición del punto de concurrencia como perspectiva de un punto en el infinito y Stevin quien vincule óptica y escenografía destacando el uso instrumental del espejo o el vidrio para hacer sobre él un dibujo sombreado en perspectiva (Castañer, 1990, 87-88).

aislada de objetos tridimensionales, sino que faculta para desarrollar una visión estructural que presupone el sometimiento de todo contenido a las reglas geométricas del espacio continente (Velázquez, 78). En una atmósfera semejante, no es de extrañar la proliferación de escuelas que, siguiendo la iniciativa de Vasari en la Florencia de 1563, consideraran necesario dar una formación matemática a sus artistas (Corredor y Londoño, 302).

Lo que estaba anticipando la perspectiva (más allá de lo incoado de cara a la geometría analítica o a la proyectiva) era una inversión del orden aristotélico en virtud del cual la categoría de *relación* reemplaza la centralidad de la *sustancia*; de ahí que Descartes, que en su *Dióptrica* habría de integrar *perspectiva naturalis* y *artificialis*, señale que su interés no se orienta hacia la diversidad de objetos de los que se ocupan las distintas ciencias matemáticas, sino hacia las relaciones que tales objetos mantienen entre sí (AT, VI, pp. 19-20).<sup>3</sup> De hecho, lo que anima el proyecto cartesiano de la *mathesis universalis* es el comprender la red de transformaciones que estructuran la forma matemática (red que, en su geometría analítica permitía transformar expresiones aritméticas en geométricas y viceversa).

Alberti (1998, p. 86) propone como la técnica “más útil” para representar la realidad el uso de “un velo delgado (...) entre el ojo y el objeto observado, de tal manera que la pirámide visual penetre a través de lo delgado del velo.” Esta estructuración reticular de lo representado, que recuerda la función de la retina (del latín *rete*: red),<sup>4</sup> es heredera de la red cartográfica de Ptolomeo y, preludiando el uso generalizado de las coordenadas en la geometría analítica, prelude también el tránsito a una geometría en donde el objeto matemático es constituido en el marco de una red sistémica de relaciones (Cassirer, 1977, 90-91, 101).

Tanto el velo como la cámara oscura gozaron de gran popularidad entre los artistas del Renacimiento y el Barroco (Field, 1996, 17). En *Vita*

<sup>3</sup> Las obras de Descartes se citan en conformidad con la edición de las obras completas de Charles Adam & Paul Tannery (1969-74): *Oeuvres de Descartes*, París, Vrin.

<sup>4</sup> Observa Panofsky (17-18), que en la retina las imágenes son proyectadas no sobre una superficie plana, sino cóncava, con lo cual en el ojo no se proyectan las imágenes sobre una *plana tabella*, sino sobre la superficie interna de una esfera visual. Kepler fue consciente de que la omisión de este hecho podía llevar a la confusión de dejarse engañar, pongamos por caso, por la apariencia curva de la cola de un cometa, sin percatarse de que, en términos objetivos, se trata de una trayectoria rectilínea.

*anonima*, posible autobiografía de Alberti (1988, 153-54), se nos dice que este (1988, 160):

**con el arte de la pintura compuso obras inauditas e increíbles a los ojos que las contemplaban. Dichos trabajos los mostraba encerrados en una pequeña caja, a través de un pequeño agujero. Allí se podían ver altísimos montes, vastas provincias que rodeaban la extensa sinuosidad de los mares; se contemplaban alejadas regiones, tan remotas que faltaban ojos para poder divisarlas. Llamaba descripciones a estas cosas, y eran de tal modo que los entendidos y los profanos creían ver no pinturas, sino realidades.**

La cámara oscura, que antecede a la cámara fotográfica, muestra paradigmáticamente (como ya lo mostraba el mencionado dispositivo empleado por Brunelleschi) la unificación moderna de los dos sentidos que se anudaban en la palabra griega *téchne* en tanto que producto estrictamente técnico y en tanto que producto artístico. Será Kepler quien acuñe el término “cámara oscura” para describir un efecto óptico ya conocido por Aristóteles (Gernsheim, 1969, 17) y un dispositivo tanto descrito por Alhacen como probablemente conocido por muchos árabes cultos. El término hace referencia a una cámara o habitación en cuya pared se abría el pequeño orificio a través del cual se proyectaba la imagen quedando esta a disposición del pintor en una suerte de anticipación de lo que Heidegger (1977, 69-104) dio en llamar *época de la imagen del mundo*, esto es, época en la que la presencia es reducida a representación matemáticamente manejable.

Para referirse al método de la perspectiva, empleaba Leonardo da Vinci una comparación que recuerda la analogía cartesiana de la mente con un “piloto en su navío” (AT, IX, pp. 100-101), pues consideraba que los pintores que no orientasen su práctica con el nuevo método serían “como los pilotos que entran en el barco sin timón o brújula, que nunca saben dónde van” (2013, p. 132). Detrás de ello encontramos la nueva centralidad de ese *dominus* dominador que reduce la naturaleza a geometría. Por lo demás, el mismo afán es el que está latiendo detrás de la política concebida como estrategia de dominio en Maquiavelo, del *saber es poder* de Francis Bacon o de la promesa cartesiana de convertirnos “en dueños y señores de la naturaleza” (AT, VI, p. 62). Cuando Descartes sitúa el *cogito* como punto arquimédico

del pensar y evidencia original, no hace más que apuntalar filosóficamente la nueva centralidad asumida por el hombre.

## 5 • La perspectiva y el giro copernicano

La centralidad del ojo humano que organiza matemáticamente lo percibido se halla tanto en la base de la pintura moderna como de la moderna astronomía, esto es, en la base de la revolución que Copérnico inició en los cielos y después se extendió a la física terrestre. Este influjo basal se percibe tanto en el efecto enriquecedor que sobre la observación van a tener las técnicas vinculadas a la perspectiva, como en el carácter activo que el ojo adquiere como punto de referencia del emplazamiento de la escena.

Con respecto al vínculo entre geometría y observación señalar que para Leonardo (Da Vinci, p. 69): “No hay parte en la astrología que no esté en función de las líneas visuales y de la perspectiva, hija de la pintura” y que lo que permitió a Galileo, hábil pintor conocedor de la técnica de la perspectiva, discernir con sus primeros telescopios la topología irregular de la Luna, fue convertir los picos lunares, iluminados con una línea de sombra en su base, en un diagrama geométrico que permitía resolver el problema de la sombra calculando la altura (Edgerton, p. 24).

Con respecto al carácter activo que el ojo humano cobra en tanto que observador, recordar lo que Copérnico establece en el quinto y el sexto de los axiomas propuestos por el *Commentariolus*:

5. Todo movimiento que aparece en el firmamento no se origina a causa del movimiento del firmamento mismo, sino a causa del movimiento de la Tierra. Así, pues, la Tierra con sus elementos próximos realiza una rotación completa alrededor de sus polos fijos en un movimiento diario, permaneciendo inmóvil el firmamento y el último cielo.

6. Lo que se nos aparece como movimiento del Sol no es ocasionado por este, sino por el movimiento de la Tierra o de nuestra esfera, con la que giramos alrededor del Sol como cualquier otro planeta y así la Tierra tiene varios movimientos.

Más allá de las diferencias que quepa establecer entre el *Commentariolus* y el *De revolutionibus*, lo más relevante es que al ser transportado de un sistema de referencia (la Tierra) a otro (el Sol) el ser humano dejó de ser un observador pasivo del movimiento objetivo para ser un participante del mismo, pues desde el punto de vista de la astronomía copernicana el estado del objeto celeste ya no podía inteligirse sin tener en cuenta el movimiento del sujeto que observa desde la Tierra.

Entiendo que Russell (1976, p. 9) confunde dos planos distintos cuando indica que Kant habría llevado a cabo, no una *revolución copernicana*, sino una *contra-revolución* Ptolemaica, dado que “vuelve a poner al ser humano en el centro del cual Copérnico lo había destronado.” Ernst Bloch (1985, 61) señala en la misma dirección cuando afirma:

**Kant llevó a cabo un giro ptolemaico. Copérnico hizo que la Tierra girara alrededor del Sol –siendo la Tierra el sujeto y el Sol el objeto. Y Kant haría girar el Sol alrededor de la tierra, por lo que el objeto gira alrededor del sujeto. En el primer caso hay un predominio del objeto, tomándose el Sol como objeto, en el otro la sana sensatez ha sido abolida y reemplazada por la perspectiva ptolemaica, aunque [Kant] diga lo contrario.**

Lo que tanto Russell como Bloch pasan por alto es que, en virtud del mismo acto por el cual el hombre es destronado en Copérnico como *centro objetivo* del universo es entronizado como *sujeto central*. Así como la perspectiva ordenaba el cuadro desde el punto de vista de un ojo que mira una escena susceptible de ser modificada cambiando el punto de vista, Copérnico reordena el universo depurando lo observado del movimiento introducido por el observador.

Es precisamente desocultando el rol que ocupa el sujeto observador que Copérnico reorganiza la astronomía, así como será poniendo de manifiesto el carácter insoslayable del sujeto en el conocimiento que Descartes reedifica el saber. Y, en ese sentido, Kant da de lleno con lo incoado por Copérnico cuando hace una analogía entre su giro trascendental (que reivindica, precisamente, la centralidad del sujeto en la constitución del conocimiento) y el *giro copernicano*.

Conviene revisar la idea de Freud de que el heliocentrismo copernicano fue la primera gran afrenta de la investigación científica al narcisismo.

mo humano. Más que de una *superación* del narcisismo cabría hablar de un *desplazamiento* del mismo en virtud del cual se pasa de ensalzar al hombre como *objeto* cósmico a ensalzarlo como *sujeto* perceptivo. Si bien es cierto que el hombre pierde en la astronomía copernicana su *centralidad física* adquiere, sin embargo, una *centralidad metafísica*, ya que el orden completo de los cielos es reordenado teniendo en cuenta la posición que ocupa el ser humano en tanto que sujeto observador; con lo cual la revolución astronómica aparece desde su inicio vinculada a un principio de relatividad del movimiento que atraviesa la física matemática desde Galileo hasta Einstein.

Es por ello por lo que desde el comienzo de la revolución científica en Copérnico podemos hallar la presencia germinal de una *crítica proyectiva* destinada a replicarse, de forma cada vez más acerada, con el desarrollo de la física matemática. Y es así que Galileo critica las cualidades secundarias como meramente subjetivas, sin más realidad que las cosquillas (1968, 350), abogando por una visión matemáticamente depurada de lo real que permita separar lo que está en el *ser* de lo que está solo en el *ver* sensible. Esa misma separación de ser objetivo y aparecer subjetivo llevará a Descartes a establecer el corte referencial *res cogitans-res extensa* despojando a lo real material de todo cuanto no sea dócil a la geometrización y expulsando del lenguaje de la ciencia todo cuanto no admita una expresión rigurosamente matemática, todo cuanto no sea susceptible de ser expresado en los precisos términos de “un más y un menos, y todo eso queda comprendido bajo el nombre de magnitud” (AT X, p. 440).

La palabra *óptica*, traducida al latín como *perspectiva*, deriva de *ὀπτική*, con el significado de apariencia. Y así como Copérnico nos previene de confundir el movimiento aparente con el movimiento real, la física matemática clásica accede a lo esencial (las cualidades primarias físicamente existentes) depurando el *aparecer* sensible de modo que trasparenca el *ser* matemático. Esa depuración es lo que llevó en la teoría de la relatividad a extender la crítica proyectiva a las cualidades primarias (volviendo las determinaciones de duración, longitud, forma o tamaño relativas a un determinado sistema de referencia), y es también lo que llevó a la mecánica cuántica a cuestionar la sustancialidad misma del objeto físico, esto es, a cuestionar que se pueda seguir hablando de lo medido independientemente del procedimiento de la medida y la consiguiente interacción con el aparato

en el momento de la observación. Es instructivo escuchar a grandes figuras de la física, como John Wheeler, decir lo siguiente:

***Participador (Participator) es el nuevo concepto incontrovertible ofrecido por la mecánica cuántica. Derroca el término observador, de la teoría clásica, que designa al hombre que está seguro detrás de un grueso muro de cristal y observa lo que acontece a su alrededor sin participar en ello. Lo que la mecánica cuántica nos dice es que eso no puede hacerse. Incluso antes de poder hablar de la posición o el momento de un modesto electrón, uno debe participar. (Misner, Thorne y Wheeler, 1973, p. 1217)***

De lo que estas palabras se hacen eco es de un desarrollo de la física que ha alcanzado el punto en el que la crítica proyectiva es desustancializadora, en donde ser-aparecer se funden en la conjugación técnica que tiene lugar en el proceso de medición, en donde, por lo tanto, ya no cabe hablar del ser fuera de la interacción observado-observador. Podríamos entender esta evolución de la física como una versión radicalizada de lo que hizo Copérnico: reordenar la ciencia poniendo en primer plano el lugar ocupado por el *observador* y prevenir de lo que el *participante* humano estaba inadvertidamente introduciendo en lo observado.

## 6 • Conclusiones

Abandonando la Tierra el lugar estático que ocupaba en la cosmología aristotélica, y pasando a integrarla, como un planeta más, en la dinámica celeste, Copérnico estaba en consonancia con los vientos de una época en la que el hombre europeo se deshacía de la posición estática que le había asignado el orden feudal y el saber escolástico-aristotélico. En unos tiempos en los que médicos como Vesalio y artistas como Miguel Ángel o Leonardo diseccionan cadáveres, en un momento en el que Colón atraviesa el Atlántico descubriendo un nuevo continente y Magallanes circunnavega la Tierra, ya no primaba aquella sensibilidad que había llevado a San Agustín a afirmar: “Solo me interesa el alma y Dios”.

Lo que aquí se ha tratado de poner de relieve es que, pese al carácter tentativo y conceptualmente impreciso de muchas de las propuestas que se barajaron en la Baja Edad Media, se hace visible en ellas la irrupción de una nueva gestualidad histórica. La importancia de la óptica, en este sentido, no es tanto la que pueda derivarse de una disciplina particular (por relevante que esta haya podido ser), sino el modo en el que ella es síntoma de un cambio general en la perspectiva de una época destinada a transformar el ser-en-el-mundo del hombre.

## Referencias

- Adam, Charles y Tannery, Paul (1969-74). *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin.
- Adamson, R. (1876). *Roger Bacon, The Philosophy of Science in the Middle Age*, Manchester and London.
- Agustín de Hipona (1971). “Soliloquios”, en *Obras de San Agustín*, vol. I, Madrid, B.A.C.
- (1979). “Confesiones”, en *Obras de San Agustín*, vol. II, Madrid, B.A.C.
- (1956). “Tratado de la Santísima Trinidad”, en *Obras de San Agustín*, vol. V, Madrid, B.A.C.
- (1957). “Del Génesis a la letra”, en *Obras de San Agustín*, vol. XV, Madrid, B.A.C.
- Alberti, L. B. (1998). *Tratado de pintura*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Vita anónima* (1988). En *Leon Battista Alberti*. Antología (1998) ed. J. M. Rovira, Barcelona, Península, pp. 153-165.
- Aristóteles, *Física* (1996). Madrid, CSIC.
- Arbaizar, B. (2002), “La convergencia de platonismo, aristotelismo y hermetismo en el origen de la física matemática”, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, nº 30/31, pp. 89-100.
- Bacon, Francis (1985). *La Gran Restauración*, Madrid, Alianza, 1985.
- (1988). *El avance del saber*, Madrid, Alianza.
- (1779). *De dignitate et augmentis scientiarum*, vol. 1, Würzburg, Jo. Jac. Stahel, 1779.  
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.31822042776344&seq=1>
- Bacon, Roger (1897a). *Opus majus*, Oxford, vol 1, Clarendon Press. <https://archive.org/details/opusmajusofroger01baco/page/102/mode/2up>

- (1897b). *Opus majus*, Oxford, vol 2, Oxford, Clarendon Press. <https://archive.org/details/opusmajusofroger02baco/page/n7/mode/2up>
- (1912). *Part of the Opus tertium of Roger Bacon*, ed. A. G. Little, Aberdeen, The University Press, 1912. <https://ia802805.us.archive.org/9/items/partofopustertiu04baco/partofopustertiu04baco.pdf>
- Bloch, E. (1985). „Die kopernikanische Wende, in Wahrheit eine ptolemäische“, en: *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie (1950-1956)*, IV, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 61-64.
- Bravo, E. N. (1996). “Las diversas valoraciones de la magia en el Renacimiento”, *Acta poética*, nº17, p. 143-63.
- Cassirer, E. (1977). *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*, Paris, Les éditions de minuit.
- Castañer, X. (1990). “El espacio real y el ficticio en el contexto barroco: aspectos teóricos y aplicaciones prácticas”, *KOBIE (Serie Bellas Artes)*, nº 7, pp. 85-103.
- Copérnico, N. (1987). *Sobre las revoluciones*, Madrid, Tecnos.
- Commentariolus*, [https://www.tha.de/~harsch/Chronologia/Lspost16/Copernicus/kop\\_c02.html](https://www.tha.de/~harsch/Chronologia/Lspost16/Copernicus/kop_c02.html)
- Corredor, M. y Londoño, C. A. (2019). “El arte y la historia de la construcción de la geometría proyectiva”, *Saber, ciencia y libertad*, vol 14, nº2, pp. 295-311.
- Culianu, I. P. (1999). *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela.
- Da Vinci, Leonardo (2013). *Tratado de pintura*, Madrid, Alianza.
- Descartes, R. (1969-74). *Oeuvres de Descartes*, Édition Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Vrin.
- Galilei, Galileo. (1968). *Il Saggiatore*, Opere, vol. VI, Edizione Nazionale, pp. 197-372.
- Gilson, É. (1985). *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1985.
- Giralt, S. (2011). “Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre magia natural y la nigromancia, c. 1230.c. 1310”, *Clío & Crimen*, nº 8, 2011, pp. 14-72.
- Cleary, J. J. (2000). “El papel de las matemáticas en la teología de Proclo”, *Anuario Filosófico*, nº 33, 2000, pp. 111-149.
- Crombie, A. C. (1962). *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford, Oxford University Press.

- (1974a). *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, vol. 1, Madrid, Alianza.
- Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, (1974<sup>b</sup>) vol. 2, Madrid, Alianza.
- Edgerton, S. Y. (2002). “Arte y ciencia. La visión en el Renacimiento”, *Contactos*, nº 46, pp. 15-26.
- Field, J. V. (1996) Introducción y notas a *Leon Battista Alberti. De la pintura*, en C. Álvarez, R. Martínez, y C. Torres, (eds.), *Servicios Editoriales de la Facultad de Ciencias, México, UNAM*.
- Gernsheim, H. y Gernsheim, A. (1969). *The History of Photography from the Camera Obscura to the beginning of the Modern Era*, London, Thames and Hudson.
- Grosseteste, R. (1912), *De lineis, angulis et figuris*, Columbia, Ashendorff, Texte 9, pp. 59-65. [https://archive.org/details/ldpd\\_7395671\\_000/page/n7/mode/2up](https://archive.org/details/ldpd_7395671_000/page/n7/mode/2up)
- Heidegger, M. (1977). “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege, Martin Heidegger Gesamtausgabe*, V, Vittorio Klostermann, Frankfurt, pp. 69-104.
- Kieckheffer, R. (1989). *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Larner, C. (1984). *Witchcraft and Religion. The politics of Popular Belief*. Oxford y New York, Basil Blackwell.
- Lindberg, D. C. (2002). *Los inicios de la ciencia occidental*, Barcelona, Paidós.
- (1996) Introduction a *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages. A critical edition of Bacon’s Perspective with Introduction and Notes*, Oxford, Clarendon Press.
- (1987). “Roger Bacon and the origins of perspectiva in the West”, en E. Grant. & J. E. Murdoch (eds.), *Mathematics and its Applications to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 249-268.
- Lindberg D. C. y Tachau, K. H. (2013). *The Science of Light and Colour, Seeing and Knowing*, en *The Cambridge History of Science*. Vol. 2. Eds. D.C. Lindberg and M.H. Shank, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 485-511.
- Maggi, C. (2015). “Some Aspects of the Theory of Abstraction in Plotinus and Iamblichus”, *The International Journal of the Platonic Tradition*, 9, 2015, pp. 159-176.
- Manzo, S. (2006). *Entre el atomismo y la alquimia. La teoría de la materia de Francis Bacon*, Buenos Aires, Biblos.

- Martínez, J. R. (2013). “La geometrización de la pintura en el Renacimiento: EL contexto cultural”, *Miscelánea matemática*, 57, pp. 39–62.
- Merchant, C. (1989). *The Death of Nature*, New York, HarperOne.
- Middleton, J. y Gilbert, R. A. (1987). “Magic”, in *The New Encyclopedia Britannica*, 15a, ed., vol. 25, Chicago, Encyclopedia Britannica Inc.
- C. W. Misner, C. W., Thorne K. S. y J. Wheeler, J. (1973). *Gravitation*, San Francisco, Freeman.
- O’Meara, D. J. (1990). *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press.
- Ortega y Gasset, J. (1979). *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Alianza.
- Panofsky, E. (2003). *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets.
- Plotino (1998). *Enéadas*, V–VI, Madrid, Gredos.
- Quinton, A. (1985). *Francis Bacon*, Madrid, Alianza, 1985
- Russell, J. B. (1972). *Witchcraft in the Middle Ages*, Londres, Cornell University Press.
- A Story of Witchcraft. Sorcerers, Heretics and Pagans*, (1980) Londres, Thames & Hudson.
- Russell, B. (1976). *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London, George Allen & Unwin.
- Solís, C. y Sellés, M. (2005). *Historia de la ciencia*, Madrid, Espasa.
- Shumaker, W. (1972). *The Ocult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley, University of California Press.
- Rossi, P. (1990). *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, Madrid, Alianza.
- Thomas, K. (1980). *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, Middlesex, Inglaterra, Penguin Books.
- Velázquez, A. (2001). “Espacio pictórico y geometría natural en René Descartes”, *Revista de Filosofía*, nº 37, 2001, pp. 75–86.

# Hermeneusis sinóptica de ontologías convergentes en las Disputaciones de Suárez.

Synoptic hermeneusis of convergent  
ontologies in Suárez's *Disputations*

Vicente Llamas Roig<sup>1</sup>

Pontificia Universidad Antonianum, Murcia, España

Recibido 2 junio 2024 • Aceptado 22 julio 2024

## Resumen

Las *Disputaciones metafísicas* de Suárez son el punto de encuentro de dos líneas ontológicas, energetista y dinamicista, amenazadas por el nominalismo ockhamista, sin otra tangencia posible que una original reelaboración de la unidad formal (*in natura rei ante operationem intellectus*) al *esse simplicissimum et primum omnium* en aras de una autónoma *scientia perfecta et a priori*. La *distinctio rationis ratiocinatae* entre esencia y existencia en los seres creados, la individuación *per intrinsecum* y la posibilidad de su noticia directa o la comprensión del ente *ut sic* como *conceptus obiectivum* (*ratio obiectiva entis ut sic*), contracta representación *quoad nos* (*sub denominatione intellectus*) del motivo basal de la metafísica con rigurosa prioridad cognitiva (*prima et abstractissima omnium*) cuyo contenido revelaría la reconducción del *esse reale* a *esse essentiae*, son deudas con uno u otro programa delatorias de un esfuerzo de síntesis que se perfila umbral de la modernidad.

**Palabras clave:** Ente; esencia; analogía; univocidad; transcendencia.

## Abstract

Suárez's *Disputaciones Metaphysicae* are the meeting point of two ontological lines, the energeticist and the dynamicist, threatened by the Ockhamist nominalism, with no other tangency possible than an innovative redirection of the formal unity (*in natura rei ante operationem intellectus*) to *esse simplicissimum et primum omnium* for the sake of an autonomous *scientia perfecta et a priori*. The *distinctio rationis ratiocinatae* between essence and existence in the created beings, the individuation *per intrinsecum* and the possibility of its direct knowledge or the understanding of the entity *ut sic* as *conceptus obiectivum* (*ratio obiective entis ut sic*), contracted representation *quoad nos* – *sub denominatione intellectus* – of the basal motive of metaphysics with rigorous cognitive priority (*prima et abstractissima omnium*) whose content would encrypt the *esse reale* deflection to the *esse essentiae*, are indebted to one or the other program, revealing an effort of synthesis that is emerging as a threshold of modernity.

**Keywords:** Entity; Essence; Analogy; Univocity; Transcendence.

1. vllamasroig@yahoo.es

## 1 • Introducción

Si Suárez hubiera de ser, como pretende Heidegger, el postor más firme en la tradición escolástica por la autonomía (*Selbständigkeit*) de la metafísica, la búsqueda de una ontología dispensada de servidumbre teológica, lo sería por desigual afluencia de dos corrientes en su credo.

La oculta intención pre-racionalista que inspirase las *Disputationes*, la reconducción del *sermo de Deo ac divinis rebus* canónico de la onto-teología (pórtico tomista) hacia *communes rationes entis* de una ontología emancipada, sustentada en una nítida distinción de razón entre esencia (*Wesen*) y fáctica existencia (*Zuhandensein* en mundiformidad, “estar-presente-a-la-mano”, eferencia del *Insichstehen* al *Besorgen*, no *Existenz* en circunmundaneidad y actitud anticipativa de apertura situacional al ser, conminada a la *Sorge* en su triple momento: *Sein-sich-vor-Weg / schon-Sein-in / Sein bei*), anuncia ya la “teología blanca” y el “Dios neutro” (no analogado) de Descartes<sup>1</sup>.

El *olvido del ser* en la metafísica tradicional denunciado por Heidegger (diferencia óntico-ontológica de cariz genético-intensivo no disolvente de la noción de φύσις en una degradada comprensión de la génesis como devenir óntico) y la paulatina distorsión del *esse ut actus* en curso a la esencialización dilucidada por Gilson<sup>2</sup> tendrían en las *Disputationes* notoria relevancia por progresiva reversión lógica (subjetivación) del ser y difícil equilibrio entre sus dimensiones unívoca y análoga: el *ens in communi*, sujeto (no objeto) metafísico por excelencia para el Aquinate, se extenderá con Suárez a un Dios objetivado bajo la luz natural de los conceptos transcendentales en unívoca instrucción. Comparece el *ens commune* como motivo basal de una *metaphysica generalis* en orden deductivo de *subiecto ad proprietates*, frente a una *metaphysica specialis* versada en existencias actuales según orden deductivo de consumada creación que descendería de Dios a la criatura espiritual, y de esta a la material, con interna delineación nocional de principios constituidos como entidades formalmente discernibles, dependiente en su existencia la materia de una acción en el régimen de causalidad eficiente por concordancia-

<sup>1</sup> Marion, 2009.

<sup>2</sup> Siewerth, 1959.

cia de causa formal y final en el acto creador (efectiva entidad de la materia emplazada al momento de inepción de existencia por creación).

Clave para la adopción de una *abstractissima ratio entis* que desmarque el proyecto de ciencia del *ens tantum* o la comunísima *res* del legado aristotélico-tomista será la reflexión sobre los conceptos formal y objetivo (este último circunscribe el contenido real del ente desentrañado en la aprehensión de su razón formal) inductora del giro metafísico suareciano que primará el principio de cognoscibilidad, determinante de la consistencia ontológica (inversión del axioma: *prior in entitate* → *prior in cognoscibilitate*), manteniendo abierto el foco aporético entre *esse subsistens* y *ens communissimum*<sup>3</sup> que sellará la dialéctica transcendental kantiana.

Suárez opta por una descompensada solución de compromiso respecto a la *ratio entis* entre las dos líneas diatónicas prefiguradas, abocada a la esencial *aptitudo ad existendum* en detrimento de un *actus essendi* cuya intensiva *virtus* entificadora se diluye en el tomismo renacentista por corrupción en *esse in actu suppositi* (Capreolo) o degeneración en *actualis esse existentiae* (Cayetano).

Dos planes ontológicos sinópticos de la escolástica secular que irradia al jesuita. He aquí una innovada hermenéutica de la confrontación y su desenlace en las *Disputationes*.

## 2 • Ontologías energetista y dinamicista: patrones analogista y univocista de la entidad

Dos visiones frontales reclaman un examen crítico sin presumible opción de confluencia: un canon energetista (E) abonado a la analogía de atribución intrínseca para la esencia (*analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse*) y a la de proporcionalidad propia para el *esse* como acto asimilativo (*analogia secundum intentionem et secundum esse*), y un modelo dinamicista (Δ) que aboga por el *ens univocum* dehiscente en intrínseca disyunción actual.

<sup>3</sup> Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas*, (Estudio preliminar de Francisco León Florido, Tecnos, Madrid, 2011, p. 30).

Dos metafísicas divergentes: el dogma ortodoxo de un *esse commune* participado, consistente en conjunción con una esencia a la que confiere actualidad incomunicable de *suppositum* (*essentia* con genética disposición a ser *per se + actus essendi* → *ens, finitum quantum ad esse*, por ser este último *esse subsistentiae* frente al *ens —sensu lato*, pues *ens* es el *analogon*, no el referente de la analogía— *infinutum quantum ad esse* o *esse subsistens*), subsistente más allá del mosaico sustancial en el cual el *esse* se distinguiría realmente de ella como principio extrínseco (donación externa de *esse* según el grado de asimilación que marca la propia esencia contrayente), y la facciosa alquimia de un *esse essentiae*, comunísimo nexa real *secundum quid* o fondo de universal comunión eidética desligado modalmente del *esse existentiae*, que prima a la objetiva *potentia essendi*, rehusada la fórmula *actus essendi*.

## 2.1. Asimilación y disyunción del *ens*

La metafísica tomista (E) está cimentada en una concepción analógica de la entidad creada, caracterización energetista del *suppositum secundum assimilationem*: el ente, finito *quantum ad esse* (por envolver en su entidad actual un *esse receptum* esencialmente contraído o responder el *suppositum* a un interno *esse subsistentiae exercito* sobre forma sustancial, individuada o no en ocasión hilética, y formas adventicias) se constituye por asimilación al *esse subsistens*: el *actus essendi* creatural oficia una *assimilatio ad Deum*. Transcendencia e inmanencia se articulan sobre una razón de semejanza en el régimen creatural: lo inmanente al *suppositum* creado en la delimitación entitativa del mismo es transcendental semejanza (*esse commune*) del ser transcendente (*perfectio subsistens*), donación extrínseca al finito en el orden sustancial de resolución *ex his* del supuesto. El ente creado participa una semejanza del *esse subsistens*, no el mismo *esse subsistens* (*perfectio separata* imparticipable): la ideal supresión de la esencia, la cancelación de forma sustancial con sus inherencias en el supuesto creado deja un residual *esse subsistentiae*, inconsistente al margen de la esencia, no un *esse subsistens*, *esse* dispares por genética composibilidad del primero y repugnancia a ella del segundo.

Así pues, el *actus essendi*, entificado por una esencia con sus adyacencias en el *suppositum*, es *actus assimilandi* (*a-simile*) *ad esse transcendens*, acreedor el ente finito de complejidad *actus assimilandi + modus assimilationis*

[el sincretismo onto-gnoseológico es armónico: si “*cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis*” —reza la máxima tomasiana (*De veritate* I, 1)—, el ser participado perfecciona al ente finito por asimilación al ser subsistente, *causa essendi* para dicho ente]. El *esse habens* (ser participado) es *esse* transcendental (*actus essentiae*), el *esse subsistens* es *esse* transcendente (*purus actus*): el plexo onto-eidético creatural se asimila al transcendente *esse subsistens* por el transcendental *actus essendi* como el *esse cognitum* gestado en el acto intelectual cifraría una asimilación al *esse rei* que en ejemplar extensión subsidia la *rectitudo*, aval de verdad epistemológica por adecuación *intellectus ad rem*.

Subsistencia (“determinado modo de ser según el cual algo es ente *per se*, no *in alio*”)<sup>4</sup> denota *in-seidad*, posición absoluta o perfección del ser sustancial, inimaginable sin el *actus essendi*, se la considere en el plano predicamental de la *forma simpliciter essendi* (*unius entis est una forma*: el alma no tiene el ser por el *esse compositi*, ni en su ser ni en sus operaciones superiores —intelección, volición— el alma requiere órgano alguno en comunicación con el cuerpo, conoce mediante especies inteligibles o por *conversio ad phantasma*), o en el entitativo del *suppositum* (*unius entis est unum esse*, dicho ser pertenece en propiedad a la sustancia): *unitas rei est unum esse substantiale*, y como la *forma substantialis* provee el *esse substantiale*, *unius rei est una tantum forma substantialis*<sup>5</sup>.

La subsistencia es *modus essendi* genético de la sustancia (*modus essendi substantiae = subsistentia*), mas el *esse* imputado no tendría expresión real sino como *actus subsistendi* (modalidad de existencia sustancial frente a la inherencial), de ahí que el ser subsistente se traslade (*de facto*) al *actus essendi* del *suppositum* en el que la sustancia cristaliza en transcendental entidad: lo verdaderamente subsistente (aun cuando el participio nominativo *subsistens* destine al modo de ser independiente de la sustancia) es el *suppositum* actualizado (sustancia + inherencias + *actus essendi per se* o *actus subsistendi*). La *forma simpliciter essendi* es *principium essendi substantialiter ei cuius est forma*, el *suppositum* (incluyente o no de materia individuante), si bien no *principium factivum* sino *principium formale* de lo que se consigne

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, co.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 4.

“ente” (sola forma o materia y forma comparecen *in uno esse*): el ser *in quo subsistit* la sustancia, separada o compuesta, *una secundum esse* en uno u otro caso, es el *actus essendi suppositi* (*actus subsistendi* = *actus essendi per se* o acto existencial según el *modus essendi* típico de la sustancia — *ratio essendi per se* = *subsistentia*—). La subsistencia es una modalidad peculiar de ser, pero es el *actus essendi* aplicado a la naturaleza sustancial (apta para ser *per se*) en el *suppositum* el que otorga subsistencia. Formalmente, la subsistencia alude al *esse substantiale* (ser formal del *suppositum*), fácticamente apela al *actus essendi* del *suppositum*. En su dimensión esencial, el *suppositum* convoca a la forma sustancial como principio formal de subsistencia (*ratio-principium quod subsistendi*), en la dimensión entitativa engloba al *actus essendi* como principio de subsistencia actual (*principium quo subsistendi* o efectivo *esse subsistentiae*).

Infortunada la mención de Dios en hábito entitativo por improcedencia para él de *actus essendi* ejercido sobre una naturaleza sustancial, en rigor, transcendente *esse* imparticipable. La distinción *ens essentialiter* (*ipsum esse et quidditas eius est unum et idem*) / *ens per participationem* (*quod sit aliud esse et quidditas entis*) no es más que un pálido subterfugio onto-teológico para preservar la equívocidad: *quidditas* es indicador transcendental de potencia (desvirtuado el interrogante  $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \delta\acute{o}\nu$  respecto a la divinidad, errado el tópic *id quod est*). *Ens* encubre un *esse habens* y *esse dicitur actus entis in quantum ens est*: ente *sumitur ab actu essendi*, relativa la *res* a la *quid-ditas*, sea que se pondere materialmente el *ens quodcumque ens*, sea que se desempeñe como objeto formal *quod* o *quo*.

Concebido como *actus essendi*, la riqueza del *esse* no se agota en el acto existencial, la fecundidad del *esse* desborda el *factum existendi* (desnudo estado de yecto fluctuante entre propiedad e impropiiedad que cumple los opacos ritos de la caída), baldío sin la tensión óptico-ontológica fraguada en la convulsión y el abatimiento anticipativo del *esse in fieri*. La doble relación entre principios concurrentes en la sustancia compuesta (de materia a forma, de *compositum ex materia et forma ad esse participatum*) aconseja rescatar al *esse*, que subviene al hilemorfo por la forma, para resarcirlo del simple valor de estado, sin confusión con el *ens*: el *esse* resultante del concurso de la forma es *esse substantiale* (los principios de la esencia cooperan en el ser sustancial, la forma sería causa *no efficienter* del mismo en tanto receptáculo suyo

delimitante de su acto intensivo); el *esse* fruto de eficiencia divina es *actus essendi* que arranca al *ens* de la nada (*ex novo* o *cum novitate essendi*), participación transcendental por semejanza del *esse* puro o acto de asimilación a él. El avatar del *esse substantiale* transluce generación y corrupción, el *actus essendi* es producto de creación.

La metafísica dinamicista ( $\Delta$ ) se asienta sobre una concepción unívoca del ente: *ens* sería comunísima esencia apolar, endógenamente disociada en acto por afecciones disruptivas que refrendan la fisión del ente neutro *secundum disiunctionem*. *Ens* grava una esencia en su máxima indeterminación, fondo de *realitas secundum quid neuter ex se* común a cuanto existe individualizado, Dios y la creación en conjunto: *ens* es generalizado *quid commune*, no *esse commune* sino *aliquitas communissima* confidente de *esse essentiae* (*id quod* nuclear / “lo que” + ser de esencia: “lo *existibile* por ontológicamente consolidado en un *esse essentiae*”) al que sólo se sustraerán *propriae passiones entis* y *passiones disiunctae entis* en el plan *sutil* (las primeras por continencia unitiva y diferencia formal *ex natura rei*, las segundas por continencia virtual y distinción modal), como *natura communis* es *principium quod essendi* de específica comunidad natural (comunión en naturaleza o en el *quid* que recaba la *natura communis*) para censos de singulares congéneres:

- Generalizada participación *in quid* “*ens*” o *convenientia omnium in ratione entis*, sin exclusión divina, fundada, no tanto *in actu essendi* (“qui est veluti formale in conceptu entis ... quod de se commune est et intrinsecum omnibus realibus entibus”, según pregona el tomismo<sup>6</sup>), cuanto *in esse essentiae* (la solución de “entificación” se desvía del *actus essendi* al *esse essentiae*, ser privativo de esencia).

- Genérica y específica filiación *in quid* “*natura communis*” de colectividades de individuos agnados.

En metafísica E, acto y potencia son principios correlativos internos al *ens finitum* (*quantum ad esse*). La primacía transcendental del acto sobre la potencia conlleva preeminencia inter- e intra-entitativa del *esse* (inter-entitativa: *esse subsistens* sobre *esse creatum* – *habens* / intra-entitativa: *esse creatum* – *habens* sobre *esencia habitans*).

<sup>6</sup> Francisco Suárez, *DM II*, 2, 14-24.

En metafísica  $\Delta$ , acto y potencia en orientación trascendental no son tanto co-principios ontológicos internos al *ens finitum* cuanto modos intrínsecos disyuntivos del *ens univocum* (*passiones disiunctae entis*). La prioridad relativa se ha invertido: la potencia prima sobre el acto. En anteposición ontológica (*prior in natura*) destaca la potencia como *modus* o *ultima differentia entis* contrapuesta al acto. La antecendencia temporal (*prior in tempore*) desvela a la potencia como *conditio absoluta entis*. *Ente* adquiere una proporción esencial no implícitamente inclusiva de existencia, sostenida en un *esse essentiae* no contemplado por metafísica E.

Suárez atenuará el hiato óntico - ontológico, salvando la dicotomía *esse essentiae / esse existentiae* de metafísica  $\Delta$ , por subsunción de existencia en la razón *ens ut sic* (*existentia ut existentia est de intrinseca ratione entis*), moción de *existentia proportionata in utroque statu (actuali et possibili)*; extrapolación, en suma, de la división acto / potencia al *compositum ex esse et essentia*<sup>7</sup> infractora de la normativa asociación trascendental del primero al *esse* y la segunda a la esencia (metafísica E). El *ens in quantum ens* tendría relación precisa al *esse essentiae* en la ontología univocista, en la síntesis suareciana satisfará una *intrinseca compositio per ordinem ad proprium actum essendi*, comprendido este como el ser *a quo habet formaliter ut ens sit*: la esencia del ente creado *ut essentia* declara un *esse aptum ad essendum*, con lo que la existencia *ut existentia* entraría matizadamente (*in actu / in potentia* o *in actu exercita / in actu signato seu aptitudinali concepta*) en la razón de ente<sup>8</sup>: “ente” puede significar así *ipsum esse*, no *ut exercitum actu*, sino en potencia o *aptitudine* (*ens = habens essentiam vel quidditatem realem, praesciendendo ab actuali existentia*, no de la aptitudinal, común a potencial y actual; esencia real, no ficticia ni quimérica, apta *ad realiter existendum*), aun sin profesión actual de existencia (la existencia *actu exercita* no es predicamento alguno, al contrario que la existencia *in actu signato*)<sup>9</sup>. La composición de *esse* y esencia es *de essentia entis creati*, así la existencia, predicamental (*actu signata*) o *actu exercita*, completaría la *propria ratio entis creati in potentia* o *in actu*.

Tal sería el objeto metafísico por excelencia: complejo entitativo *ex essentia et esse*, sin precisión del estado (signado / ejercido) del *esse* (*actus es-*

<sup>7</sup> Francisco Suárez, DM XXXI, 3, 7.

<sup>8</sup> Francisco Suárez, DM XXXI, 13, 9.

<sup>9</sup> Francisco Suárez, DM XXXI, 7, 4.

*sendi signato / actus essendi exercito* tendrían un papel suplente al *esse existens* escotista como nuda modalidad intencional de ser extrapsíquico diversa del *esse essentiae* o como fáctico acto existencial). De *essentia creaturae* es el *esse aptum ad essendo* (*esse* que suplanta al *esse essentiae* de metafísica  $\Delta$ ), no el *actus essendi exercito* (en tal caso, el *actus essendi* quedaría circunscrito por la esencia, no entrando en composición *ex his* entitativa con ella, y afrontaríamos a la divinidad, para la cual el acto de ser sí es esencial —*de essentia Dei* es el *esse*, no tanto *signato* ni *exercito*, no subsistencial, subsistente en sí—), y esa sola aptitud, en expectativa de existencia, es testimonial de entidad.

## 2.2. Individuación y razón de creaturalidad

La metafísica energetista del Éxodo [Dios = *Esse purus subsistens* → Éxodo 3, 14-15: *Ehyeh-Asher-Ehyeh* (Tanaj) / Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (Septuaginta) / *Ego sum qui sum* (Vulgata)] descansa sobre el axioma de prioridad del acto (*ἐντέλεια*) a la potencia (*δύναμις*). La lectura de esos principios en clave transcendental prescribe la preeminencia del *esse* sobre la *essentia*. La preponderancia del acto tiene relieve *intra-* e *inter-*entitativo: el *esse* es anterior a la esencia contrayente en cada ente (*esse est prima rerum creatarum*: predominio del ser *ad intra*, en el complejo onto-eidético) y el *esse subsistens* es preferente al *esse habens*, hegemónica plenitud transcendente de la divinidad como suprema *ἐντέλεια*, acto puro de ser sin merma dinámica. El compromiso ontológico prevalente de esencia y *esse* en la criatura define una escala analógica de la entidad favorable a gradiente energético, restringida la individualidad como condición de multiplicidad sensible a la sustancia hilemórfica en virtud de una materia signada.

La metafísica dinamicista de la Diáspora (la revelación se ha empañado, desvaída la fórmula alienante de la onto-teología —*Ego sum qui sum*—, adviene la dispersión —*διασπορά*—, disidencia en busca de una ontología no arrogada) subvertirá la prelación relativa de principios en el axioma parmenídeo, primando a la potencia sobre el acto en coyuntura ontológico - esencial y cronológico - accidental: la prioridad natural (*ordo naturae*) de la potencia sobre el acto conduce a la noción de aquella como *modus entis*; la precedencia temporal (*ordo temporis*) encauza a la noción de potencia como *conditio entis*, significándose el principio causal por correlación *propter aliud*

*esse / esse propter quod aliud est*. El *modus entis* potencia (potencia objetiva al *esse proprium et simpliciter illius quod est in potentia*) acoge dos variantes de ser *extra animam* en el orbe creatural: *esse essentiae / esse existentiae*, cada uno de ellos término *ad quem* en la *realitas* que vehicula (*realitas secundum quid* en la escena esencial / *realitas simpliciter* en la existencial) de una vertiente causal, ejemplar y eficiente. El reino de la finitud entitativa es un régimen de endémico hilemorfismo en el que la individuación rige sin excepción como modulación intrínseca de la esencia (*quale intrinsecum essentiae*).

La individualidad ha dejado de ser una *física* signación cuantitativa de la sustancia (E: *materia signata quantitatae*: principio de extensión —*partes extra partes*— y unidad discreta de corporeidad continua —mundo sensible—) para alzarse en intrínseca modificación o afección *metafísica* de la esencia (sancionada como tal en su *esse essentiae*), expandida al horizonte suprasensible ( $\Delta$ ), que hará de la *unitas naturae* propia de la naturaleza común una *unitas numeralis* pendiente de actualidad *simpliciter* tras la ratificación ontológica singular afín a la causalidad ejemplar (la *ratio exemplar* del entendimiento especulativo divino deviene *ratio exemplata*, bajo la tutela del entendimiento práctico: la idea ejemplar pasa a ser intención de creación —*intentio creandi*— en la interna voluntad divina, instante o *signum naturae* de vigilia volitiva *ad intra*, decisión de creación a la que está supeditado el *esse essentiae* que prodiga realidad *secundum quid* a una esencia individuada, expectante aún de la eficiente *motio contingens ad extra* que la dispondrá *extra suam causam*).

La individuación es nota más ambiciosa que la material concreción espacio-temporal de una razón ejemplar (el espacio-tiempo es escenario de generación y corrupción, pero hay sustancias incorruptibles y la difuminada *unibilitas* que conserva el alma no personada *post mortem* no puede suplir una pulsión metafísica tan íntima): un *quale quid* operativo como *ratio* ontológica culminante de plausible promoción al campo existencial para una esencia conformada en su integridad (la individualidad se elucida en la órbita del *esse essentiae* como signo de finalización en ese orden de estructuración y, por ende, condición de posibilidad última para la existencia, excedente de la parataxis predicamental, el aparato de categorías y nexos coordinados).

La existencia sería *ultimus actus extra tota coordinatione praedicamentali*; la individuación, *ultima realitas formae* (*realitas* con la textura del acto

sustancial de ser —sustancialidad primera—: *realitas secundum quid*, no externa, como la existencia, al régimen de incardinación ontogénica, esto es, *ultima actualitas essentiae* en el orden de ser completivo de la esencia —*ut essentia*—, esfera del *esse essentiae* o la realidad disminuida que dicho ser imprime), si bien no *extrinseca formalitas* o *quid additum* a la naturaleza (común) que singulariza, sino *quale intrinsecum* a ella (*virtualitas* cualificativa, no *formalitas* determinativa). La distinción acto virtual / acto formal es crucial en el examen de la individuación, una específica esencia neutra abarca *virtualmente* el espectro completo de sus actos individuales, como el *ens univocum* envuelve virtualmente a sus polaridades de proyección existencial. El papel de la *haecceitas* respecto de la *natura communis* es equiparable al de las *passiones disiunctae* en relación al *ens univocum* en su magnitud esencial (*formalis ratio entis = communissimum quid*):

– *Haecceitas = modus intrinsecus naturae / passio disiuncta entis = modus intrinsecus entis*, una y otra son *quale intrinsecum*, nada añaden formal – quiditativamente a la naturaleza común o a la *ratio entis* que internamente cualifican. Se trata de diferencias últimas para *natura communis* y *ens communissimum*, respectivamente: *haecceitas = ultima differentia naturae communis / passio disiuncta = ultima differentia entis*.

No es *ultima ratio formalis* la individualidad, sino *ultima ratio essendi formae* que no reporta perfección alguna a la esencia aunque no extralimite el marco ontológico de comunicabilidad, con ella todos los caracteres formales vertebrales de la esencia en su *unitas naturae* (*pluralitas formae in unitate naturae* en la particular versión *sutil de compositio formalitatum*) se singularizan (unificación numérica), la misma naturaleza se torna incomunicable *ut quod* (deja de ser *ratio quod essendi ulterius* en su unidad numérica: *ratio singularitatis = intrinseca ratio incommunicabilitatis ut quod naturae*. *In Deo: ratio incommunicabilitatis ut quod per essentiam / in creatura: ratio incommunicabilitatis ut quod per quale intrinsecum essentiae*). La existencia tampoco es perfecta para la esencia singular, oficia una transposición de ese dominio de realidad (*secundum quid*) al *simpliciter* actual.

La condición de creaturalidad varía subrepticamente de una a otra metafísica:

– **E**: Homeostasis onto-eidética o indisoluble (pseudo)-composición *cum his* esencia – *esse* en delineación supositiva. Dos ingredientes indisocia-

bles, dos principios simbióticos comprometidos en la actualidad participada de los entes finitos: la esencia es principio inherente de potencialidad a todo ente dotado de *esse* (principio de actualidad). La esencia no es *indifferens de se ad actum essendi*, está indefectiblemente ordenada a él (no cabe esencia aislada, auto-suficiente, latentes posibilidades desasistidas o huérfanas de *esse*), y el ser no puede entenderse como simple estado o *factum essendi* auto-consistente, depuestas las extrínsecas potencialidades, sino como *actus essendi* ejercido sobre una esencia (*actus essentiae*: la esencia haría del *esse* un *habitus essendi*, como la vida es expresión del *vivere* en *habitus vivendi*, inaceptable una existencia no limitada esencialmente en finitud entitativa, únicamente el *esse purus* divino goza de tal privilegio). La distinción real esencia - *esse* en el seno de la entidad creada es escolio del axioma de prioridad del acto que realiza la identidad sobre la diferencia, filtrando trazas de necesidad en la finitud en la línea de cada uno de sus componentes homeostáticos (*esse*: “lo que es, necesariamente es cuando es” / esencia: “... necesariamente es lo que es, no otra cosa”).

Dos niveles de subsistencia: subsistencias óptica (**teosfera**: *esse subsistens*) y onto-eidética [*compositum cum his (essentia+esse) subsistens*: *natura sustancial + actus subsistendi (= actus essendi per se)*]. Esfera onto-eidética del *esse subsistentiae*, la del *ens finitum quantum ad esse* por contracción esencial de este (*esse contractum vel receptum = esse habens in supposito = actus assimilandis ad esse subsistens* → constitución *secundum assimilationem* del *ens finitum quantum ad esse*), subdividida, a su vez, en dos hemisferios:

- Hemisferio de subsistencia mórfica (**morfosfera**): *forma subsistens*, no individuada (no *forma habens, contracta* o *recepta in materia*). Sector creatural del *ens infinitum quantum ad formam*. *Esse habens in sola forma*. El *suppositum* es sustancialmente forma.

- Hemisferio de subsistencia hilemórfica (**hilosfera**): *compositum ex his (in ordine substantiali) subsistens* individuado. Ámbito del *ens finitum quantum ad formam*. *Esse habens in composito ex his (compositum ex materia et forma simpliciter informans)*, es decir: *esse habens in forma habens vel recepta in materia*. La forma opera en este estrato ontológico como *forma habens vel informans*, no es *forma subsistens*, replicando funcionalmente al *esse* en el atrio creatural (*esse habens, no subsistens*). La forma material no puede poseer el ser en sí misma

(*forma qua aliquid est*), al contrario que la espiritual (*forma habens esse*), la cual, aunque unida transitoriamente a la materia no es dependiente de ella en su ser ni en su obrar. Forma y materia convienen *in uno esse*, principio *in quo* de subsistencia y unidad de la sustancia compuesta. El *suppositum* es sustancialmente forma y materia: el hilemorfo *tiene forma*, (*forma habens*) *no es su misma forma*. La sustancia separada *es su misma forma* (*forma subsistens*). Sustancia compuesta o separada *tienen ser* (*esse habens*), *no son su mismo ser* (*esse subsistens*). Pese a la controvertida sintaxis supositiva *in divinis*, se diría que en Dios (*esse subsistens ut suppositum por relatio originis subsistens*) *idem est suppositum et esse*; en la criatura, *esse habens in supposito (suppositum non est suum esse*, por comprender aquel una esencia realmente distinta del *esse*).

– Δ: Esencial *existibilidad* por simple aptitud existencial (*aptum nata ad esse existentiae*) de una quiddidad ontológicamente ratificada con un *esse essentiae* (*ens ratum* + ser de esencia), posible real-metafísico indiferente en su neutra tesitura de esencia a singularidad y universalidad (contingencia radical). La esencia sólo es *simpliciter* real individuada en acto, pero subyace al acto de existencia individual la realidad *secundum quid* de la esencia en su indiferencia metafísica *ut essentia*. Tampoco perdura la esencia en su realidad infranumérica propia privada de existencia al modo de los arquetipos platónicos en la eidosfera o *kósmos noetós* (*universalia supra rem sensibilem*). Las colecciones actuales de individuos coespecíficos comparten una *fons quidditativa real* (realidad de calidad diversa —*realitas secundum quid*— a la *realitas simpliciter* con la que despuntan en singular existencia), expiden una naturaleza común concebida como nexo real - metafísico que se disipa al extinguirse su existencia individual (no sobrevive a la erradicación del *hoc est*, pervive bajo esa unción), resonancia *in re* de la causalidad ejemplar (*vestigium in re* de una razón ejemplar que sólo restaura con cierta reserva al caduco *universale in re*, pues la quiddidad restituyente es *indifferens de se ad singularitatem et universalitatem post rem*: la universalidad sería rédito transferencial de inteligencia activa —*universale post rem*— por intercesión de un *medium cognoscendi* que opera como *formalis ratio intelligendi*, la especie inteligible).

Dos semblanzas esenciales para el ente unívoco:

- *Essentialis existentia: essentia de se haec* o incomunicable *ut quod de se*. A la incomunicabilidad ontológica de suyo de la divinidad *ut quod* se suma la intrínseca *incommunicabilitas simpliciter ut quo* en la persona trinitaria por escrupulosa abstinencia de la potencia, refractaria a la dependencia. El efector de simplicidad (unidad) y unicidad es la pasión disjunta infinitud para el ente unívoco que incomunicabiliza proto-sustancialmente *ut quod (incommunicabilitas simpliciter essentialis —de se— ut quod)* y personal o nocionalmente *ut quo (incommunicabilitas simpliciter notionalis ut quo)* a la divinidad. Frente a este *sutil* recurso, la simplicidad y unicidad del ser subsistente en E se desprende de una radical repulsión a la limitación esencial ( $\exists \lim_{n \rightarrow \infty} \text{compositum ex essentia et esse}$ , portador de un factor potencial - multiplicador - limitante, mas no  $\lim_{n \rightarrow \infty} \text{esse subsistens}$ : el *esse subsistens* es diferente del *esse creatural* en cuanto *esse*, no por darse de hecho el segundo en fehaciente composición y el primero no, no hay índices de potencia transcendental en el ser transcendente, sobrepuesto en su simplicidad a la transcendental declinación de la potencia en la entidad, finita *quantum ad esse* por *receptum*, el ser, *in potentia essendi*).

- *Essentialis existibilitas: essentia de se indifferens ad singularitatem* (transitivamente *ad existentiam*, por ser la individualidad condición ontológica última de posibilidad existencial). Esencia incomunicable *ut quod per quale* (o *modum*) *intrinsicum* (no *per se*) e intrínsecamente incomunicable *ut quo secundum quid* en singular sustancialidad, no *simpliciter*, por genética *communicabilitas extrinseca ut quo* (*razón fundamental de dependencia* de supósito extraño). No será ya la inmaterial *intellectualitas* realizada (*actus essendi*) como sustancia o momento de una sustancia la que advere a la persona - positividad óptica (E), sino la incomunicabilidad meta-ontológica (sobrepasa a la *haecceitas*, la personalidad no es simple categoría lógica *cum fundamento in re*) de una naturaleza sustancial de carisma espiritual y su autonomía activa en subsistencia incomunicable *ut quo*.

La *distinctio individualis* sería *ultima distinctio in coordinatione praedicamentali* o *ultima actualitas formae* (“ultimum actum, per se pertinetem ad coordinationem praedicamentalem, sed ad hanc non per se pertinet

existentia actualis”)<sup>10</sup>, la existencia concerniente a la sustancia individuada en su incomunicabilidad *ut quod es ultimus actus posterior tota coordinatio- ne praedicalitativa (distinctio quasi quodammodo —non vere— accidentalitativa)*, pero la existencia que incumbe a la persona en incomunicable subsistencia *ut quo* es imperativa de *ultima solitudo*. Estadios de ultimación ontológica (singularidad = *ultima realitas* internamente cualificativa de una *natura comunis*) en correlativa existencia comunicable (sustancia individuada actual = *ens per se subsistens incommunicabiliter ut quod, comunicabiliter ut quo*) y supra-ontológica en conexa existencia incomunicable (persona = *ens per se subsistens incommunicabiliter ut quod* por su matriz ontológica singular e *incommunicabiliter ut quo* por su ámbito *sui generis* de realidad, más allá de lo ontológico - quiditativo).

Las dos metafísicas entrelazarán en la atribución de la entidad (el *ens genuino* de la metafísica —*ens metaphysicum*—, en contraste al difuso *ens logicum*, coherente en sus notas formales, no esencia paradójica, pero inepto para la existencia) a la *natura real* considerada absolutamente, existente o no, a partir de la interpretación suareciana del *actus essendi* tomista: “*Ens non solum tribui [constat] rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se considerantis, sive existant sive non*”<sup>11</sup>.

### 2.3. Intensiva infinitud óntica (nouménica) vs disyuntiva infinitud entitativa

Consecuente a la estipulación de *esse essentiae proprium* para la materia ( $\Delta$ ) es la ruptura con la doble línea tomista de resolución acto - potencia (predicamental - esencial / transcendental - entitativa: *ens transcendental*): *ex his*, en la que la que el principio actual se postula *forma simpliciter essendi (forma subsistendi)* según un *esse formae* sustancial intrínseco al hilemorfo (*compositum ex his* de materia y forma, auténtica composición: *aliquid tertium resultans ex duobus* en la misma línea de los principios concurrentes), y *cum his*, en la que el principio actual se perfila en su semblante transcendental de alóctono *actus essendi* que *entifica* a la esencia correspondiente a sustancia separada o hilemórfica (*compositum cum his* de esencia y *esse*, no verdadera

<sup>10</sup> Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 2, pars 2, qq. 1-4, Vat. II, 245-368.

<sup>11</sup> Francisco Suárez, *DM* II, 4, 3.

composición por pertenecer los principios congregados a órdenes dispares: *suppositum* inclusivo de esencia como sujeto - receptivo del *esse / esse habens*, principio *quo* de subsistencia para la naturaleza de tal aptitud, producto: no *tertium ex duobus*, sino *ipsum esse et aliquid aliud*). No oportuna, entonces, la entidad para Dios, eximido de esencia que *entificar* por un *esse receptum* (pese a puntuales noticias de la divinidad que apuntan a la identidad de *suppositum* y *esse suppositi*): *esse subsistens*, primer analogado diverso al *esse subsistentiae* del sustancial analogado secundario, contra la idea de *ens univocum* aplicable a él por interna disyunción de la entidad bajo infinitud intensiva. Las *rationes quod essendi / quo essendi* se conjugan en el *suppositum*, que no designaría tanto a una naturaleza sustancial individuada cuanto a una entidad subsistente incomunicable, es decir, dotada en acto de *esse subsistendi* y de *natura apta* a la existencia *per se*.

En el orden esencial de configuración, una sustancia se completa plenamente en su forma pura metasensible (extraña a la individualidad) o en corporación *ex his* hilemórfica individuada merced a un *esse simpliciter formae*. En el orden entitativo de constitución, un insurgente *suppositum* eclosiona por impropia conciliación *ex his* de *actus essendi* y forma sustancial, que será así *forma simpliciter subsistens* o *forma simpliciter subsistendi* en hábito material (*forma simpliciter*, subsistente o subsistencial —*simpliciter informans*—, escuda a la sustancia, en yuxtaposición a la *forma informans secundum quid* o *inhaerens*): el *actus essendi*, extrínseco a la sustancia (principio complementario *cum his* a ella en inspección esencial, por no ser de su mismo orden), es interno a la entidad actual del supósito a título de *esse subsistentiae* (plano transcendental), modulado como tal por natural sustancialidad (plano predicamental, el *esse* no es *de ratione naturae*). El *actus essendi* transvalúa la predicamental sustancia en transcendental *ente* según la modalidad de existencia para la que posee genética aptitud, la subsistencia (existencia *in se et per se*); todo *suppositum (ut habens esse quid)* participa el acto de ser (*subsistens in esse participato*) como asimilación al creador. Para el supuesto en acepción denominativa (*singulare in genere substantiae vel individuum naturale*), el *esse* es activo exógeno (*actus essendi* no es *de formali ratione suppositi*), la *ratio quod* del *suppositum* sólo inscribe la sustancial *forma simpliciter essendi*, no el subsistencial *actus essendi* correspondiente a su natural matriz sustancial que haría de aquella *forma simpliciter subsistens* o

*forma simpliciter subsistentiae (forma habens)*. En régimen de disección transcendental: *suppositum = ratio speciei (signata o no) + determinativum extra rationem substantialem (accidentia) + esse subsistendi*.

La infinitud respecto al principio actual en las vertientes sustancial o transcendental de composición *ex his* sugiere una condición límite de impropria nouménica. En el límite ( $\lim_{n \rightarrow \infty}$ ), el *compositum ex actu et potentia* con el principio actual en labor predicamental de *forma* o profesión transcendental de *esse*, cobra intensiva infinitud en relación a dicho principio, infinitud formal (*infinitas in forma, non habens, forma subsistens: ens infinitum quantum ad formam*) u óptica (*infinitas in essendo, esse subsistens, non habens: ens —improprie loquendo— infinitum quantum ad esse*). El límite, en definitiva, supone una fuga de la entidad *ad infinitum* relativa al principio actual del compuesto *ex his* acto-potencial que sea el *suppositum* en la directriz de evaluación acometida (sustancial o entitativa - transcendental), acendrado el acto de intrusión potencial, absuelto de dinamismo (el límite expone a la subsistencia por criba de potencia al acto emergente en el *suppositum*, sea forma inmaterial sustanciada o *esse*). Obviamente, el acto - límite sería de calidad ontológica diversa al acto inmanente en la serie entitativa o sustancial de composición *ex his* que acota superiormente (el límite *L* es externo al dominio del conjunto de elementos que divergen —no acotados— o convergen en él):

$$\forall \varepsilon_0 > 0, \exists n_0 \in \mathbb{N} / \forall x_n, n \geq n_0 \Rightarrow L - \varepsilon_0 < f(x_n) < L + \varepsilon_0.$$

Es la potencialidad de la esencia como función multiplicadora en el complejo acto-potencial la que se presta a límite en la línea transcendental de composición, no el acto (principio unificador). El límite opera entonces sobre el elemento sustancial del compuesto *cum his*, no sobre el *actus essendi* ( $\lim_{n \rightarrow \infty} \text{esse} = \text{esse}$ , excusado por su misma condición de *esse commune*. Es la esencia el factor discriminante, las criaturas se diferencian por su esencia, en el grado de participación del *esse* como semejanza del *esse subsistens*, esto es, se diversifican en virtud del modo de asimilación al ser subsistente, no en el mismo *esse*, común a la pluralidad de entidades creadas como nudo acto subsistencial de asimilación):

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \text{ens finitum quantum ad suum principium actualem (compositio ex his ordo essentialis - ordo entitatis)} = \text{ens infinitum quantum ad principium actualem}$$

La doble línea de adscripción del principio actual determina la estratigrafía de la finitud:

- Subdominio creatural de subsistencia hilemórfica, región sensible de multiplicidad individual con doble composición, *cum his (ex his improprie loquendo vel in ordine entitatis) + ex his proprie dicta (in ordine essentiae)*. En esta zona ontológica, el *suppositum* es **hoc esse aliquid subsistens** = *natura speciei (pars formalis) + principium signatum individuationis + designativum extra rationem essentialem (accidentia) + esse subsistendi [(natura speciei + designativum extra essentiam → esse aliquid) + principium signatum → hoc esse aliquid —<sup>esse subsistentiae</sup>→ hoc esse aliquid subsistens]*.

- Subdominio creatural de subsistencia mórfica pura, segmento suprasensible de restringida composición *cum his* sin multiplicidad individual por ausencia de materia signada en el *suppositum*, caracterizado aquí como **esse aliquid subsistens** = *ratio speciei + determinativum extra rationem essentialem + esse subsistentiae*.

Transducción de niveles ontológicos a supositivos (*suppositum = illud quod est per se subsistens, distinctum et incommunicabile = quod subsistens in genere substantiae*: sustancia por sujeto de inherencias —*secundum quod supponitur accidentibus*—, *res naturae* en tanto esencia individual realizada —*secundum quod supponitur alicui naturae communi*—, subsistencia en cuanto existente por sí —*secundum quod per se existit et non in alio*—<sup>12</sup>), vector sistémico *esse*:

- **Esse subsistens**: subsistencia del mismo ser (*suppositum = ipsum esse*). El apelativo *suppositum* acomodaría a Dios sólo *secundum quod significat existere per se* o *secundum quod importat incommunicabilitatem* (se hará eco Aquino del apotegma ricardiano: *divinae naturae incommunicabilis existentia*), la individualidad no le compete —*quantum ad hoc principium individuationis est materia*—. La subsistencia del ser difunde a la propiedad nocional: la relación de origen que preside la mutua in-habitación de las figuras hipostáticas no declara el *esse ad* o ser adherente convencional del accidente relativo en su instancia creatural (*accidentalitas* de la relación —*esse formaliter ad subiectum*— coincidente con el accidente relativo), antes bien, instaura una *relatio*

12 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 2, co.

*subsistens*, y así, la persona divina sería *subsistens relativum* en virtud del *ordo originis*.

- *Esse aliquid subsistens*: el *suppositum* creatural no es su mismo ser, *tiene ser (esse habens)* adaptado a una *aliquitas* sustancial que haría del *actus essendi* un *actus subsistendi* (la no identidad de *suppositum* y *esse* vela un *esse subsistentiae* frente al *esse subsistens* divino). Subsistencia en ámbitos natural y sobrenatural de finitud *quantum ad esse*, no del *purum esse*, sino de un *esse aliquid*, individuado o no (subsiste un etéreo *esse aliquid* —forma separada— o un compacto *hoc esse aliquid* —*unum per se* sustancial de materia signada y *forma simpliciter informans*—). *Suppositum* ≠ *suum esse* => *suppositum* = *esse* + *aliquid / hoc aliquid* subyacente a inherencias:

- Forma pura: *Esse aliquid* (= *forma*) *subsistens* (subsistencia mórfica).

- *Forma (aliquid) habens* en materia signada (*hoc*): *hoc esse aliquid subsistens* (subsistencia hilemórfica). El *actus essendi* absorbe a la persona, concediendo el acto intensivo de ser la existencia en modalidad correspondiente a la naturaleza racional por integridad de confección sustancial, la subsistencia (incomunicable), mórfica (*forma subsistens* con sobreformas acólitas inherentes) o hilemórfica (*compositum ex forma substantiali vel simpliciter informans et materia signata subsistens* con sus accidentes).

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \text{ens finitum quantum ad formam} = \lim_{n \rightarrow \infty} [\text{compositum ex}_\text{ordo entitatis} (\text{composito ex}_\text{ordo substantialis forma simpliciter informans} + \text{materia}) \text{ et esse}].$$

Como el límite opera sobre el *compositum ex his* de orden sustancial, resultaría:

$$\begin{aligned} \text{Compositum ex}_\text{ordo entitatis} \left[ \lim_{n \rightarrow \infty} (\text{composito ex}_\text{ordo substantiae forma simpliciter informans} + \text{materia}) \right] \text{ et esse} &= \\ \text{compositum ex}_\text{ordo entitatis} \text{ sola forma simpliciter essendi et esse} &= \\ = \text{ens infinitum quantum ad formam} = \text{forma subsistens} \end{aligned}$$

Teosfera, nivel de subsistencia óptica:

$$\begin{aligned} \lim_{n \rightarrow \infty} \text{ens infinitum quantum ad formam} \\ &= \lim_{n \rightarrow \infty} [\text{compositum ex } n \text{ ordo entitatis forma et esse}] \\ &= \text{compositum ex } n \text{ ordo entitatis } (\lim_{n \rightarrow \infty} \text{forma}) \text{ et esse} = \end{aligned}$$

«ens» (*sensu improprio*) *infinitum quantum ad esse = esse subsistens*

La discordancia de fórmulas de composición (E) en óptica esencial (*ex his*: excipientes ontológicos intrínsecos en la línea predicamental de la *res tertia* resultante de su coligación / *cum his*: pseudo-composición de principio intrínseco de lineamiento esencial y principio ajeno a esa coalición) para discernir sustancia y *suppositum* (sustancia hilemórfica: compuesto *ex his* de *forma simpliciter informans* y *materia signata quantitatae* individuante / sustancia separada: forma pura libre de *materia signata* individuante, exonerada de composición *ex his* // *suppositum = compositum cum his* de complejo *ex his* hilemórfico o de forma pura + *actus essendi*), o la adopción de la exclusiva solución de composición *ex his* con fractura de planos sustancial y entitativo (hilemorfo = binario *ex his —ex materia signata et forma simpliciter informans—* de cobertura esencial / *suppositum* creado = binómico *ex his —ex materia signata et formae informans simpliciter et secundum quid— et esse* en habilitación entitativa, sólo de formas sustancial y adventicias + *esse* en el caso de la *substantia separata*) se despejará con la introducción en la metafísica escotista ( $\Delta$ ), según una pauta de universal hilemorfismo, de una incomunicabilidad *ut quod* para el supósito en su dimensión sustancial primaria (sustancia individuada: *ens per se essendi incommunicabiliter ut quod, communicabiliter ut quo*; la sustancia singular es *ratio quo essendi ulterius*, justamente para el radical incommunicable) y una incomunicabilidad *ut quo* para el supósito actual *sensu stricto*, que en su naturaleza racional rendiría a la persona (*ens per se existens incommunicabiliter ut quo*).

Abandonada la conceptualización sustancialista (ontológica) del *De duabus naturis* boeciano (*rationalis naturae individua substantia*) para abrazar la existencialista (supra-ontológica) del *De Trinitate* ricardiano (*rationalis naturae individua existentia*), irrumpe la persona desde la incomunicabilidad *ut quo* del *modus rationalis existentiae*. El *suppositum* de naturaleza no racional sería *esse aliquid subsistens*, sin rebasar la existencia común como *ultimus actus* extrapredicamental; la persona es *esse aliquid subsistens* (“unus

aliquis solus, ad omnibus aliis singulari proprietate discretus”<sup>13</sup>). El énfasis distintivo recae en el *quo* que incomunica la existencia (*incommunicabilis existentia* de un *aliquis*, no subsistencia actual de un *aliquid*), no en la incomunicabilidad *ut quod* reportada por la *haecceitas* en tanto que *ultima differentia* para la naturaleza común (“Neque se habet natura ad suppositum sicut quo ad quod”<sup>14</sup>). La persona es un *habentem substantiale esse ex aliqua singulari proprietate*<sup>15</sup>, ella, no el individuo, sería el *in qua* de la incomunicabilidad *ut quo*<sup>16</sup>, no afectada en sí misma por las pasiones disyuntivas de la entidad unívoca (la persona no es *ens*, no se dilucida ni gravita en el ámbito de lo entitativo), sino a expensas de su contenido ontológico: la persona no es en sí finita ni infinita, creada ni increada,..., lo es por la matriz óptica que alberga, y aun su hipotética aniquilación estaría supeditada a la destrucción de esta; la inmunidad de la persona como acontecimiento absoluto está expuesta al estrago de su germen natural. La amenaza de desposesión o evicción óptica se cierne sobre el hito cardinal por su lastre génico, solícito de co-presencia para mitigar el solipsismo del individuo (*solus ipse* cuyo correlato es la vasta *natura communis*), para paliar su aislamiento ontológico.

Más transgresora que la visión tomasiana de la relación de origen en el régimen de procesiones *ad intra in divinis*, descrita como *relatio subsistens* [la relación, accidente relativo (*ens formaliter ad alterum*) en el escenario creatural relegado a un ser de adherencia (*formalis esse ad*) que fundiría su accidentalidad con la misma relación, contra la distinción de la accidentalidad del accidente absoluto (razón formal de inherencia o *formalis esse in*) del propio accidente absoluto (*ens formaliter ad se*), adopta en la co-pertenencia de las figuras de cada diáda hipostática (permanencia del término procedente en el origen del que procede sin prioridad o posterioridad natural: *supposita eiusdem naturae non habent inter se prioritatem essentialem*) el carácter subsistente del ser divino: la accidentación sólo es admisible en un *suppositum* no coincidente con su *esse suppositi*; la relación, lejos del *esse adhaerens* que tributa en el finito panorama de subsidiada o asistida subsistencia —área del *esse subsistentiae*—, está imbuida del *esse subsistens* común a las hipóstasis, tornándose la *prioritas originis*

**13** Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* IV, c. 6-7, 242-244.

**14** Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 2, pars 2, q. 1, n. 378, Vat. II, 345.

**15** Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* IV, c. 19, 272.

**16** Duns Escoto, *Ordinatio* III, d. 1, q. 1, n. 4, Vat. IX, 5.

en *relatio subsistens* que haría de la persona un *subsistens relativum*, destacada la recíproca referencia (cada hipóstasis constituida en oposición relacional a otra: *unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum*) como expresión de simbiosis donante], la difracción de la incomunicabilidad en la metafísica *sutil* (*ut quod / ut quo*) depara una *ultima solitudo* (*unus aliquis solus* preconizado por Ricardo de San Víctor) ulterior a la *ultima actualitas formae* que retribuye la haecceidad por incomunicación *ut quo* de una naturaleza racional individuada (incomunicable *ut quod* en cuanto tal) en existencia autónoma, pero relacional, que la dignifica, reelaborada como modalización de la existencia en la sediciosa ontología crepuscular, concertada la personalidad con la naturaleza espiritual creada como el *modus rei* con la *res* modificada.

Para Suárez, el *suppositum* es último complemento en el plano existencial (*ultimum complementum in ratione existendi* o *ultimus terminus naturae secundum existentiam*) por el cual el acto sustancial en su integridad ontológica de *unum per se* (*contracta ad singularitatem*) queda modalizado bajo una razón de subsistencia (*actus et terminus naturae substantialis*), una estrecha correspondencia entre genético *modus naturae secundum esse essentiae* (*esse aptitudinaliter per se / in alio*) y *modus naturae secundum esse existentiae* (*modus subsistendi / modus inhaerendi*), si bien la existencia que atañe al supuesto en cuanto tal (*integra existentia totius suppositi, qua existit suppositum ut suppositum*) no es invariablemente la existencia *qua existit natura*, eventual la actualidad sustancial sin subsistencia por impropia supositalidad. El defecto de *modus subsistendi* para una sustancia actual revierte en la diferencia *modus rei a re* (no *tanquam res a re*) entre naturaleza sustancial e *id quod* aportado por el propósito a la misma, la distinción modal de *suppositalitas* y esencia – existencia sustancial, no de estas entre sí<sup>17</sup>.

#### 2.4. Transcendental *res per participationem* (E) vs transcendental *ens univocum* (Δ)

El análisis metafísico del *ens qua ens* por sus causas intrínsecas aboca a la demostración *quia* de la distinción real de esencia y *esse* en la entidad fini-

<sup>17</sup> Francisco Suárez, *DM XXXIV*, 4, 23–32. *Suppositum* = natura sustancial esencialmente apta a ser *per se* y *contracta ad singularitatem* + accidentes (modalidades de la naturaleza según ser de esencia) + existencia (extralimitación causal = acto de ser *extra causam*) + *modus existendi* (subsistencial —sin sustentación— o no).

ta (E), diferenciación que auspicia la primera propiedad transcendental del *ens per participationem*: por su esencia, el *ens* se consigna *res* (“nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis”)<sup>18</sup>, y *res est de transcendentibus*, exponente en cuanto transcendental de cierto aspecto implícito del *ens*, la *determinatio* de constrictivas adiciones predicamentales al *ens per participationem* (en curso transcendental, *res* no confina al *ens* en una categoría, evidenciando, sin embargo, la determinación propia de cada ente finito bajo división categorial)<sup>19</sup>. La discriminación nocional de *ens* y *res* tiene raíz estructural, sustentada en la distinción real esencia - *esse* como piezas de la intrincada imagería transcendental *cum his* de la entidad creada<sup>20</sup>: *res* expresaría la *quidditas entis*, en tanto *ens* deriva del *esse*, refiriendo la *entitas rei*. La convertibilidad de *ens* y *res* se adivina en el quiasmo de genitivos por interpenetración: *ens* está implícito en *res* como *esse* y *res* hace explícito al *ens* como *quidditas*.

La interposición justifica la remisión a la criatura como *res* debida a la mensuración de su ser por una esencia, abortando la aplicación del término a Dios por identidad de esencia y ser. El dilema de Aquino en este contexto es patente: *res communiter*, *res* extensible a Dios y criaturas, sólo puede responder a un valor analógico, un *esse quid* conveniente a la divinidad *in quantum essentia*<sup>21</sup>, idea en conflicto con la detracción de quiddidad<sup>22</sup>, que en la criatura denota limitación y participación. Tal *esse quid* cifra el *modus entitatis substantiae*<sup>23</sup>, y respecto a Dios remarca exclusivamente la indeterminación *in se* y la subsistencia del *esse / res per essentiam*. *Res* se confía entonces al *ens indivisum* como *esse subsistens, omnibus modis simplex et indeterminatum*<sup>24</sup>. La *res per participationem* no es, en cambio, *suum esse*: la entidad compuesta no es su mismo ser.

La revisión suareciana del transcendental *ens* en intendencia nominal (*ens ut nomen*) atiende *in recto* a la esencia (*de formali essentiam eius rei quae*

**18** Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1

**19** Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, c. 8, 9.

**20** Aertsen, 1996, 194.

**21** Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 11.

**22** Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1-3.

**23** Tomás de Aquino, *In VII Metaph.*, lect. 4, n. 1334.

**24** Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 11, a. 3.

*habet vel potest habere esse*), subrayando *in obliquo* o indirectamente la existencia (no *ut exercitum actu*, sino *in aptitudine*), enclave de intersección de metafísicas E y Δ. La potencia se estatuye en modalidad entitativa pertinente a la esencia en un tomismo corrompido o adulterado por impregnaciones dinamicistas: el ente en potencia se vislumbra *ens reale* por biunívoca correspondencia con una esencia real que haría de la entidad (*ens* en referencia nominal a tal esencia) el predicamento formal que no es la existencia *ut actu exercitam*<sup>25</sup>. *Ente* es, en conclusión, el *existens aptitudinaliter*: lo que tiene esencia real, ordenada al acto entitativo o a la existencia ejercida en acto, una natural aptitud para existir (la *esencial existibilitas* u *ordo ad esse* sería razón intrínseca a lo creado, contrapuesta a la *existencia esencial* de la divinidad: *actu esse non sit de essentia creaturae / aptitudo essendi est de essentiali conceptu eius*). *Ens nomen* y *res* se funden: *res a quidditate reali (ens ratum, non fictum) / ens a essentia reali*<sup>26</sup>, ambas razones amparan a esencia y *esse*, absteniéndose del ejercicio o no en acto de este último.

*Aliquid* preside la fundamentación ontológica de las propiedades transcendentales del *ens in ordine ad aliud*: si *ens* se dice *unum* en tanto *indivisum in se*, *ens in ordine ad aliud* es denominado *aliquid* o *diversum* en cuanto *ab aliis divisum*, y ese solo desajuste impugnaría la fórmula *esse aliquid* para el creador (su *esse* no es *aliquid* sino *ipsum esse*, no está determinado por *aliquitas* alguna). Así, el ente absolutamente simple y el resto de seres se diferenciarán *per seipsa*<sup>27</sup> (*Deus, nulla sibi additio fieri possit, per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse*). En los entes complejos, *aliquid* funciona como razón contracta discriminativa sobre una matizada acepción del verbo “addere” *per modum contrahendi et determinandi* revertida al *esse commune*<sup>28</sup>, irreal como tal *esse commune*, apenas real en acoplada misión de *actus essendi* por compenetración con una esencia (la diferencia genética del *esse subsistens* y el *esse commune* irradia sobre la entidad compuesta o incide en el *esse in actu* de esta).

<sup>25</sup> Francisco Suárez, *DM II*, 4, 12-14.

<sup>26</sup> Francisco Suárez, *DM II*, 4, 15.

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2 ad 3.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles II*, c. 52.

El despliegue transcendental de la entidad como *verum* o *bonum* la aprestaría en expedita relación a una causa ejemplar o final<sup>29</sup>: *verum* como *convenientiam entis ad intellectum* que suscitará la idea de verdad – *adaequatio intellectus et rei*, dada la condición transcendental de verdad *in re existens* por subsidio ejemplar en el entendimiento divino; *bonum* como *convenientiam ad appetitum*<sup>30</sup>, acusando este aspecto transcendental de resolución espectral de la entidad el rigor de una *voluntas ut natura*, natural inclinación a lo creado por su extrínseca bondad en cuanto actual. Cada una de esas dos propiedades es *respectum perfective* para el *ens*, suplemento de relación perfectiva a la razón de ente. La consideración de la *ratio speciei* del ente creado y de su *esse* como dos principios distintos en comunión transcendental dializa los modos de ser perfectivo en la estela del dual designio aristotélico (*verum est in mente / bonum est in rebus*): *secundum rationem speciei* (*verum*) o *secundum esse in rerum natura* (*bonum*), un grado de conformidad o “conformabilidad” de la entidad creada al intelecto (*ens in tantum dicitur verum in quantum est conformatum vel conformabile intellectui*) o la voluntad divinos (relatividad al fin de la *ratio speciei*)<sup>31</sup>. Las piezas maestras de la estructura transcendental del ente, esencia y ser, cuya conjunción *cum his* se erige en condición basal de creaturalidad, afloran como motivos respectivos de inteligibilidad y apetencia para el alma humana, en congruencia con su misma fundamentación teológica (esencia / círculo noético, *esse* / esfera volitiva divina, la primacía transcendental del *esse* debiera encumbrar a la voluntad como potencia soberana).

La persistente pulsión causal de la *res* y la conmensuración de la verdad alumbrada por el intelecto humano en adecuación unilateral a la realidad (*adaequationem quandam et commensurationem importat*) apuntan al *esse rei*: si bien la esencia soporta la carga significativa del ente creado, su inteligibilidad, es el *actus essendi*, prioritario en la metafísica del Éxodo, responsable último de la verdad. Una cosa es verdadera, en primera instancia, en cuanto existente (*cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate*)<sup>32</sup>. La interna flexión de esencia y ser dis-

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3.

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1.

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 1.

<sup>32</sup> Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

grega el transcendental *verum* en prístino cometido de *mensura extrinseca* investida de ejemplaridad (*verum* remite a la verdad fundada *in esse rei*, no tanto en la esencia, indicio del origen *ex nihilo* de la criatura, no cognoscible esta *secundum quod est in potentia* —esencia—, sino *secundum quod est in actu* —ser— ... “sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est”<sup>33</sup>: *verum veritate prima quasi mensura extrinseca / verum veritate inhaerente quasi mensura intrinseca*<sup>34</sup>. La esencia sufragaría una verdad ínsita, medida intrínseca del transcendental *verum* en cada ente actual, una verdad inherente a la criatura, en tanto el *actus essendi* sería garante de una medida - verdad extrínseca, sostenida en la razón ejemplar divina.

En el ente simple se da perfecta identidad de sustancia e intelecto, de ahí que la verdad sea para él (*veritas in Deo*) *aequalitas* (no *adaequatio*) *intellectus (divini) et rei (quae est essentia eius)*, y consiguientemente, *intellectus (divini) ad res creatas*. En el *ens per participationem*, el grado de inteligibilidad está en estrecha correspondencia con el grado de ser (*esse* en transcendental constricción *cum his* por una esencia, mensurable como *ratio speciei*), la compleción onto-eidética traduce no-identidad en los seres espirituales entre sus sustancias e inteligencias. La fundamentación teológica de los transcendentales en el mural tomista procura esa razón externa de veracidad y *volibilidad* en el ente finito (la *ratio boni* —*resolutio secundum rationem*— hace apetecible, atractivo para la voluntad, al ente —*secundum quod est perfectum, aliquid sit appetibile*—, y lo es *inquantum est actu*: el *esse, actualitas omnis rei*, es idóneo pretexto de natural inercia psíquica (*volitiva* —*voluntas ut natura*—) hacia el *bonum secundum quid*<sup>35</sup>, con soporte externo por donación extrínseca de *esse* (se conjugan aquí la *resolutio secundum rationem* y la *secundum rem*: el *bonum secundum quid* en su limitada perfección es remoción como *bonum per participationem* del *bonum simpliciter*, μεθεξίς consumada en el *esse* tomado por acto asimilativo —*actus assimilandi ad Deum*—). La exterioridad del *esse* respecto a la entidad sustancial del finito difunde al espectro de transcendentales, por ser aspectos implícitos del *ens*, demandando una *resolutio secundum rem* en su fundamentación extrínseca (el ente es intrínsecamente verdadero por su esencia, que le pertenece *in*

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 1.

<sup>34</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 6.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1.

*proprio*, pero extrínsecamente veraz por el *esse*, recibido *ab alio*, y en tal *esse*, señal última del *ens* como *entitas rei*, se fundan externamente su verdad, su bondad o su unidad. La abaliedad óptica se transmite a través del *ens* a sus posiciones transcendentales).

La condición transcendental *verum* del ente existente, portador el *actus essendi* de cierto índice de necesidad, repara por su raíz ejemplar (*secundum rationem speciei*) en el estatuto *supra* o *ante rem* del universal. La caracterización de *bonum* como razón relacional perfectiva para el ente *secundum esse in rerum natura* podría servir de apoyo a la *voluntas ut natura*. La instrucción teológica o *per causas extrinsecas* de las propiedades transcendentales del *ens* sería metodológicamente una *resolutio secundum rem* hacia una causa suprema por triple vía: *via causalitatis* (demostración de la existencia de una causa externa última de la criatura), *via remotiois* (apofática *ad supra* de perfecciones en creatural ostensión) y *via eminentiae* (atribución a Dios de la *res significata*, denegado el *modus significandi*)<sup>36</sup>.

Δ. Para Duns Escoto, los transcendentales son *passiones convertibiles simplices*, pasiones propias del ente formalmente distintas *a parte rei* de él, y entre sí, por la carga formal genuina de cada una de ellas, aunque convergentes en realidad *simpliciter*. Dado que las pasiones disyuntivas o diferencias últimas del ente no modifican formalmente la *ratio entis* por no gravar carga quiditativa propia, antes bien, la modulan internamente en calidad de *quale* o *modi* intrínsecos de esa esencia unívoca, la infinitud afectará uniformemente a cada faceta transcendental de dehiscencia de la entidad sin variación formal de la misma, expandida la distinción *ex natura rei* que media entre el ente y sus pasiones propias a las modalidades transcendentales de la entidad en infinitud: Dios será *unum infinitum*, *bonum infinitum*, ..., y esas exacciones únicamente subtienden la diferencia *ex natura rei* que implantan *unum*, *bonum*, etc, puesto que la infinitud no aporta nada formal a tales razones transcendentales (ni *haecceitas - modus intrinsecus essentiae*, ni *passio disiuncta - modus intrinsecus entis* son *formalitates*). Los atributos divinos no amenazan la simplicísima esencia divina, vulnerada por *non identitas realis secundum quid*. La intrínseca cualificación del *ens univocum* por pasiones disjuntas transfunde a las *propriae passiones entis*. La absoluta simplicidad divina, en antítesis a la complejidad ontológica creatural, no está minada por

36 Mitchell, 2011, 398-406.

una diferencia real que atentase *ad intra* contra ella. Esta idea fuerza el ensayo de plurales soluciones discriminantes no lesivas de dicha unidad. El ser y los atributos divinos se avendrían así a *non identitas formalis ex natura rei*, a la manera del ente y sus transcendentales pasiones propias (materialmente idénticos, formalmente diversos).

La línea esencialista que desemboca en Suárez apuesta, en definitiva, por el *ens* como esencia a la que no repugna el ser (*ens, hoc est cui non repurnat esse*)<sup>37</sup> o *res* reforzada ontológicamente con un *esse essentiae* (*res a ratitudine*) contra la indeleble remisión de la entidad al *actus essendi* en la metafísica energetista. El jesuita granadino recogerá el testigo del *ens communissimum* en su *essentia realis* con *aptitudo ad existendum*, depositado el valor ontológico de la *res de transcendentibus* aquiniana<sup>38</sup> como *esse ratum et firmum* en la naturaleza, aquello que posee la estabilidad óptica conferida por una esencia firme, la *certitudo* avicénica. Para la metafísica dinamicista, *esse quidditativum* y *esse firmum* son conmutables.

Aduce Aquino que los nombres asignados a Dios no significan ninguna perfección subsistente en él. Dada la incognoscibilidad esencial de Dios, sólo cabe acceder a él *per modum excellentiae et remotionis* (predicación *per remotionem: aliquid removendum a Deo*) a partir de las perfecciones registradas en el dominio creatural del cual es principio, mas ninguno de los nombres empleados designaría a la esencia (ser) divina en sí misma, si bien algunos pueden significar a Dios sustancialmente (la cadena argumentativa sería la siguiente: conocemos perfecciones de las criaturas. Dios posee previamente en sí todas las perfecciones resaltables en finitud. Toda criatura representa a Dios o se asimila a él en virtud de su mismo *esse* —acto de asimilación o semejanza—. *Ergo*, aun cuando los nombres divinos expresen imperfectamente la sustancia eterna, servirán como medios aproximativos). Los atributos negativos (infinito) y relacionales (predicación *per causam: nomina de Deo causaliter dicerentur*, sin posible apreciación distensiva de un *aliquid ponendum secundum rem / secundum intellectum*) no esbozan la sustancia divina (los primeros marcan la infranqueable distancia entre la creación y Dios mismo; los segundos, establecen una relación entre ambos), pero hay nombres *absolutos* y *afirmativos* (bueno, sabio, ...) resolutivos de una *remoción*

**37** Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 2, pars 2, q. 1-4, n. 262.

**38** Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 3, ad 3.

de Dios (“Dios es bueno”, no enuncia tanto: “Dios es causa de la bondad”, cuanto: “Todo lo bueno atribuido a las criaturas preexiste en Dios en modo eminente”. No es el caso que Dios sea bueno por ser causa de la bondad, más bien al contrario, infunde bondad en la creación porque él es bueno). Tales nombres invocan la sustancia divina o son predicados sustancialmente de Dios, sin rendir una completa representación de él<sup>39</sup>.

Conjeturado un nombre que refiriese cualquiera de las perfecciones por medio de un concepto significante del atributo según el modo en que se ofrece al conocimiento y se da efectivamente en la criatura (*conceptus intellectum quo mediante significat rem ... secundum proprium modum quo recipitur vel est in aliqua creatura*)<sup>40</sup>, se advierten en él *res significata* y *modus creaturae significandi*<sup>41</sup>: perfección significada y modo de significación asisten a la atribución *per proprietatem*. En Dios, sin embargo, la remoción podría recaer sobre *res significata* + *modus significandi*, o atenerse exclusivamente al segundo cuando la *res significata* no envuelva modos propios de la criatura, de suerte que no sólo designios apofáticos (incorporeidad, eternidad, infinitud, ...) tendrían densidad negativa, también los predicados positivos vocativos de Dios *proprie*: la atribución de lo significado por un concepto no implicará la conveniencia de su primario *modus significandi*, una advocación *per essentiam secundum quid* que no toma en consideración más que la *res significata*<sup>42</sup>.

La pretendida atribución de una *perfectio significata* a Dios con carácter absoluto por despojada de *modus significandi* es engañosa (imposición de una excelencia lícitamente significada sin atención al modo en que se halle efectivamente actualizada en el orden creatural, manifiesto en el *modus significandi*: la perfecciones en finitud deben ser sondeadas según el *modus creaturae* en que se dan y son significadas, no abstraídas de sus modos — *modus rei et ipsa re consequens substantiam eius*—. La criatura es híbrido de *actus* y *modus essendi*, de *assimilatio* y *modus assimilandi ad esse subsistens*, separar *res significata* y *modus significandi rei* equivaldría a escindir la entidad en su complejidad *cum his*), resultado de la abstracción en una equívoca noción común de neutro valor (el *esse commune* es una abstracción, sin realidad alguna

**39** Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2 sol.

**40** Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1, ad 3.

**41** Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3, ad 2.

**42** Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2, ad 1.

en sí mismo en virtud de la homeostasis onto-eidética vigente en la escena creatural): *omnia illa nomina quae imponitur ad significandum perfectionem aliquam absolute* son inválidos para Dios, no por el vacío de *modus significandi*, sino por su propia *ratio*<sup>43</sup>. Expresa censura de la univocidad<sup>44</sup> condenada a naufragar en ambigüedades, infructuosas incursiones en la anfibología (Dios = *ens per essentiam*)<sup>45</sup>.

La tesisura nouménica (límite) del *esse subsistens* obstruye la predicación *causaliter*; el límite rebasa las secuencias causales asentadas en la homeostasis onto-eidética (la creaturalidad es razón transcendental de composición *esse* + esencia y la donación de *esse* no es acción causal, como no lo sería la infusión psíquica en el embrión: Dios no es causa, sino creador, la causalidad debiera ceñirse al dominio sensible de generación y corrupción, rebatible en el tránsito al sobrenatural de la forma pura dentro del régimen de homeostasis). El salto a la *via eminentiae* es infractor de la condición límite, una forzada estratagema de asalto al nómeno por subversión del rol de analogado, transferido ahora a Dios. Si alguna perfección sin connotaciones antropomórficas fuese atribuible propiamente a Dios y lo analogado implicara sólo *propriae modi creaturarum*, así entendido bajo un nombre, sería privativo del *analogatum principale*, conveniente el nombre a Dios *causaliter*, mas, si se prescindiese (*via remotionis*) de *modi significandi*, quedaría relegado a Dios. La analogía *unius ad alterum* (analogados de índole creatural, una perfección como extremo *ad quem*) deviene *analogia plures ad unum*: lo participado por la trama de entidades finitas no es algo puramente abstracto sino un ejemplar divino subsistente que, *eo ipso*, detenta el poder eficiente ejemplar sobre la correspondiente especie o forma, el universal-abstracto no se participa por similitud sino como causa creadora. Lo analogado subsiste separadamente, no mera abstracción, sino instancia de otra demarcación ontológica<sup>46</sup>.

Bondad, sabiduría, ..., son la esencia divina en sí misma, pues se presumen en Dios conforme a su razón más verdadera de ser, aun cuando la razón de sabiduría no sea la razón de la bondad como tal. Dios es forma

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 43, q. 1, a. 2, ad 1.

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 1.

<sup>45</sup> Tomás de Aquino, *Quodlibet* II, q. 2, a. 3, corpore.

<sup>46</sup> Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, c. 255.

ejemplar, no restrictivamente según razones ideales, es decir, *acorde a las cosas que se hallan en su intelecto, sino además según las cosas que se encuentran en su naturaleza, los atributos*<sup>47</sup>. Aquino opta, pues, por una segregación de razón de los atributos (*differunt ratione*), si bien las razones distintivas de los mismos no están estrictamente en el intelecto considerante, también en Dios, no de manera próxima, sólo remota. Las perfecciones detectadas en las criaturas existen preeminentemente en Dios en términos de universalidad, plenitud y unidad, sin limitación por un sujeto (*actus finitur ex parte recipientis*)<sup>48</sup>. Los predicados de Dios son absolutamente idénticos al *esse*, pues este adolece en subsistencia de confesión subjetiva o substantive (Dios no es sujeto de atribución, sino sus mismos atributos, diferenciables *secundum rationem*: el juego *id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi / id quod ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis* secunda una diversificación según razón a la que responde la *pluralitas praedicati et subiecti*<sup>49</sup>. La *res composita* no es *suum esse* (en el complejo *cum his, aliud est esse et aliud ipsum compositum*): *esse* y *quod est* difieren en los entes simples (*in simplicibus*) *secundum intentiones*, pero *realiter in compositis*<sup>50</sup>.

Motivo central de la metafísica avicénica es la *res* como transcendental primario: naturaleza determinada según una *certitudo* de vigor ontológico (*haqîqah*) que retiene, sin duda, una razón de inteligibilidad, pero que, ante todo, señala al *quod est* o la *quidditas rei*, su *esse proprium*: la *quidditas* es distinta del *esse rei*, si bien *ratio entis* y *ratio rei* son razones concomitantes, pues la *res* tiene *esse in se (extra intellectum)* o *esse in intellectu*. En la línea esencialista avicénica, Enrique de Gante y Duns Escoto conciben la *res* en su ofrenda al entendimiento como *realitas*, sea *res rata*, intencionalmente fijada o *ratificada (ratitudo)* en un ser estable, dotada de cierta consistencia ontológica frente a la fantasmal *res ficta*, o esencia no paradójica en su *realitas secundum quid*.

Ante la *res a reor, reris* (verbo deponente *reor / reris*: posibilidad de ser imaginada o concebida), la *res rata* (participio pasado), consolidada en un

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2 sol.

<sup>48</sup> Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 1.

<sup>49</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 4; *Summa contra Gentes* I, 21; *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 6.

<sup>50</sup> Tomás de Aquino, *In l. Boëthii De Hebdomanibus*, lect. 11.

*esse firmum* de proyección extrapsíquica. La *certitudo* avicénica vierte en la *ratitudo* gandiana (presunta sustantivación abstracta del participio *ratus*): *a reor, reris dicta*, la *res* es de hecho o puede ser sólo en el intelecto (*formaliter aptum ad essendum in intellectu*), de naturaleza tal que podrá no tener correlato extramental alguno; *a ratitudine dicta*, la *res* trasciende las categorías, no tendría razón de género, divisible analógicamente en *lo que es por sí mismo* o en razón de su propia naturaleza (*ipsum esse*) y *lo naturalmente apto para existir* (*aptum natum ad essendum extra intellectum*), y será la distinción entre *ratitudo rei* por compatibilidad formal de razones estructurales de la cosa y potencia objetiva al ser de existencia la que funde la contingencia de lo *esencialmente existible* (*naturaliter aptum ad existendum*). La provisión ontológica de una *aliquitas* nominal con aptitud para la existencia, no tanto de una *res a reor, reris*, sin intrínseca predisposición al ser de esencia o de existencia, únicamente presente actual o potencialmente *in intellectu*, con una intención basal (*esse simpliciter essentialiae*), le conferirá estatuto de esencia: *res ut nomen + esse essentialiae = res rata* (la cosa en cuanto establecida o posible *in intellectu* y *extra intellectum*)<sup>51</sup>. La furtiva *res a reor, reris* no tendría correlativa *ratio exemplar in divino intellectu* por su indiferencia al *esse essentialiae*, pero se dirime *sub ratione entis quidditativi*<sup>52</sup> en un primer momento intelectual como idea divina determinada sin rastro esencial (la *ratio rei a reor dictae* sería una suerte de *ratio entis* pre-esencial en la mente divina). El hecho de que la *res* que no es *por sí* condense en una esencia no depende de sí misma, sino del supremo cognoscente, en tanto la esencia que la afianza es una eterna participación modalizada de la divina: el *esse essentialiae* es pertinente a la esencia en razón de su eterna relación a Dios - causa ejemplar<sup>53</sup>, y en virtud de esa conexión las cosas son ontológicamente confirmadas como esencias *existentes* o efectuales, no repeliendo el *esse existentiae* que marca una relación estacionaria - contingente a Dios - causa eficiente<sup>54</sup>. La constitución formal de la *res a ratitudine* está radicada *a se* (en trance de existencia, *a ratitudine dicta*, la *res* es formalmente lo que es *por sí misma*, a diferencia de la *res ficta* o *a reor, reris*, génesis netamente imaginativa, al modo de las *Gedankendinge*

51 Enrique de Gante, *Quodlibet* VII, 1-2, ad 2 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 11, 26-27).

52 Enrique de Gante, *Summa*, a. 34, q. 2, co (ed. De Wulf-Mansion, vol. 27, 174-175).

53 Enrique de Gante, *Summa*, a. 21, q. 2 (ed. Teske, 52; ed. 1520, fol. 124vK).

54 Enrique de Gante, *Quodlibet* VIII, 8, 313F.

kantianas, *entia rationis ratiocinantis*), la posibilidad objetiva proviene a Deo. El *esse essentiae* es el vínculo estable de la *res existens in actu* al entendimiento divino, el *esse existentiae* es nexo transitorio del *hoc aliquid esse in actu* a la voluntad del creador: la *res a ratitudine* en su transcendentalidad como *intentio creandi* declara un *respectus* simple a Dios ejemplar (*esse essentiae*), solidario a la *res ut existens* el doble *respectus* intencional (*esse essentiae* + *esse existentiae*).

La distinción *res a reor, reris* / *res a ratitudine* antecede a la dicotomía *esse essentiae* / *esse existentiae*, propiciando una profundización no extensional en la nada, *purum nihil*, por oposición, no al *esse*, sino precisamente a la *res*: la nada se desmarcará de la *res a reor, reris* por no ser siquiera concebible (la nada no es *res a reor, reris dicta*), y de la *res a ratitudine* por objetivamente imposible, deficitaria de estructura formal. La compatibilidad de partes esenciales se alza así en condición de posibilidad de la *res in quantum res*: la *ratitudo* transluciría una expectativa objetiva para la *res* de ser esencialmente *res ab aeterno* (en la mente divina); la existencia, la posibilidad efectiva de ser *res exemplata in tempore, extra intellectum Dei*. La *solemne* ontología intencional de la *res* preludia la *sutil* ontología modal de la *realitas*: la carencia de constitución formal y de posibilidad objetiva por mutua repulsa de partes conformantes no revela *res / aliquid* en ningún sentido (*a reor, reris / a ratitudine dicta*), es *simpliciter* imposible<sup>55</sup>, *purum nihil*. *Sensu lato*, *res* es lo objetiva pero no *simpliciter* imposible: la *res a reor, reris*, antagónica a la nada por potencial ser intramental en composición imaginaria; privada, no obstante, de esencia (*res a ratitudine*), no sería apta a la existencia. *Sensu stricto*, *res* (*a ratitudine*) es lo intencionado como esencia (causalidad ejemplar divina), condición de posibilidad objetiva de existencia, lo ontológicamente ratificado como *existibile*<sup>56</sup>. Justificada, pues, la transcendentalidad suplente de la *res* en contexto esencialista: el ser creado *per prius* no sería el *esse existentiae* sino el ser de esencia (la determinación de la esencia en relación a su contenido objetivo y su actualización mundana no son más que especificaciones del ser quiditativo).

<sup>55</sup> Enrique de Gante, *Summa*, 30, 2, 179F.

<sup>56</sup> Enrique de Gante, *Summa*, a. 21, q. 2 (ed. Teske, 78-80; ed. 1520, fol. 127rO).

### 3 • Conclusión: *Excursus* hacia una ontología regional barroca

La metafísica dinamicista transformará el pensamiento tardomedieval, portal de la nueva escolástica, cuya figura prominente, el Doctor *Eximius*, inaugura una sistemática ontología troncal para las regionales derivaciones del Barroco.

El *conceptus entis ut sic* es basal para la ansiada ciencia autónoma (*cognitio rerum per propria earum principia et causa*), un concepto simplí-císimo, apriorizado (*primum omnium, quod primo intellectus concipit quasi notissimum, in quod conceptiones omnes resolvit*), unívoco y neutro, idóneo a la metafísica, al que se subrogan sustancia, accidentes absolutos y relativos (*substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem*) como contracciones suyas (todo se añade *per modum contrahendi et determinandi* a la *ratio entis ut sic*, cada género, subordinado a esa razón, agrega, no una *differentia extra essentiam entis*, sino un determinado *modus essendi*). La inclusión de Dios en ese *conceptus obiectivum, adaequatum et immediatum* haría de la metafísica una ciencia independiente y anterior (*quoad nos*) a la teología. Criterio de distinción de *philosophia naturalis*, matemática y metafísica: *ex abstractione obiectorum*. La física considera a la *res materia sensibilis*, la matemática abstraería *ab materia sensibilis secundum rationem (non secundum esse)*, no abstrae a *materia intelligibili*, en tanto *metaphysica abstrahit a materia tam sensibilis quam ab intelligibili, non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse*.

La reducción de los transcendentales a la terna que propone Fonseca (*tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet unum, verum, bonum*; exclusión de *res* y *aliquid*)<sup>57</sup> obedecería a una resolución esencialista de la entidad, arraigada en la comprensión *sutil* del *ens univocum* como comunísimo *quid: ens*, fondo eidético común, apura la entidad en la *realitas (secundum quid)* matricial o *aliquitas* mínima por contraste a la *nihilitas* de lo que comporta en sí contradicción. Enrique de Gante propugnaba ya en el esquema intencional una primordial ratificación esencial (no simplemente nominal) de la *res* como *ens*. Para Suárez, *res* expresaría formalmente la *quidditas rei*, y *aliquid*

57 Francisco Suárez, *DM* III, 2, 3.

(*immediate contra nihil: non-nihil / nihil negativum*) atrapa a lo que tiene alguna quiddidad (*habens aliquam quidditatem*)<sup>58</sup>.

La sinonimia de *ens* y *res* como dispares *modi abstrahendi* se colige únicamente con la reducción de *ens* a esencia comunísima: *ens* referiría al existente actual, reservado el predicado *res*, *enteramente quidditativo*, para el ente, prescindiendo de su existencia (*res* o *essentia* significan *lo existible*, y así como la *ratitudo* cifrada en el *esse essentiae*, intemporal vínculo a una *ratio exemplar*, permitía discernir la *res a reor, reris* de la *res a ratitudine*, la aptitud existencial implícita en la carga semántica de la *res* allana la distinción de la quiddidad real y la ficticia: la *essentia realis* suareciana es tal por congénita aptitud a ser efectuada o llevada a existencia, admitiendo dos modos de precisión: *res*, alusivo a la posibilidad como fundamento ontológico, y *ens*, indicativo de la fáctica actualización de esa posibilidad. Tomado *aliquid* como aquello que posee alguna quiddidad (sentido convergente con el de la *aliquitas* escotista) solapará a *res* o *quidditas*. Si se entendiese por tal lo que atesora *entitas*, convendría con *ens*, y como sucediera con *res*, *aliquid* no será *propria passio entis*, sino sinónimo de *ens*. *Ens* y *res* se distinguirían *ex diversa impositione vocis* (*hoc ab esse, illud a quidditate reali sumptum est*). *Ens* y *unum* (unidad transcendental —*ex negatione divisionis in se*—, no unidad predicamental —*ex negatione identitatis cum alio*—, unidad relacionada con la extensión que afecta sólo a sustancias materiales) lo harían *ex diversa etymologia*<sup>59</sup>. Si *unum* añade negación a la razón de ente, *verum* y *bonum* anexan relación de conveniencia a intelecto y voluntad, respectivamente.

En un exordio esencialista afín a la formulación leibniziana de los principios de identidad, razón suficiente y conveniencia, en sintonía también con las deducciones lógica y metafísica de las categorías planteadas por Kant (conexión lógica de juicios formales y conceptos puros de entendimiento por referencia a condiciones generales de unidad / necesaria concordancia de las formas lógicas puras de los juicios y las categorías como funciones formales de unidad de representación: tantos conceptos puros relativos *a priori* a objetos de la intuición en general surgirán como formas lógicas en la tabla de juicios), Suárez derivará de las propiedades transcendentales, primigenias nociones evidentes *per se*, los principios basales de la metafísica (los *pri-*

58 Francisco Suárez, *DM III*, 2, 5.

59 Francisco Suárez, *DM III*, 2, 10.

*meros principios ontológicos de la demostración* están estrechamente unidos a los *supremos y primeros principios demostrativos*: axiomas ontológicos en tanto inferidos del concepto primario de ser y de la misma amplitud que la comunísima *ratio entis*)<sup>60</sup>: *aliquid (non-nihil)* → no contradicción / *unum* → identidad / *verum* → razón suficiente / *bonum* → conveniencia. El principio de razón suficiente sería enunciado racionalista del principio de causalidad (cartesiana *causa sive ratio*: la *ratio causae* se transfigura en *razón* por la que deviene *causa* ella misma, vector de inteligibilidad de particular interés en el caso del *esse obiective* de las ideas innatas), el principio de conveniencia reedita en moderna formulación el escolástico de finalidad, en tanto el de identidad tendría raíz escotista.

## Referencias

- Aertsen, J. A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*. Leiden: Brill, 1996.
- Brock, S. L. “La forma tra potencia e acto”, *Aquinas* 59 (2016): 77–87.
- Duns Escoto. *Ordinatio* (Edición Civitas Vaticana). Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1959.
- Enrique de Gante. *Summae quaestionum ordinariarum*. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1953.
- Fonseca, Pedro De. *Commentarium in libros Metaphysicorum Aristotelis I*. Hildesheim: Georg Olms, 1964.
- Manser, G. M. *La esencia del tomismo*. Madrid: CSIC, 1947.
- Marion, J-L. *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: PUF, 2009.
- Maurer, A. “Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas”, *Mediaeval Studies* 13 (1951): 165–176
- Mitchell, J. A. “*Resolutio secundum rem*, the Dionysian *triplex via* and Thomistic Philosophical Theology”. *Proceedings Metaphysics 2009*. Madrid: Dykinson, 2011. 398–406
- Richard de Saint-Victor. *La Trinité* (edición bilingüe latín-francés), introducción, traducción y notas de Gaston Salet SJ. Paris: Les editions du Cerf, 1959.

60 Manser, 1947, 311.

- Siewerth, G. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959.
- Suárez, F. *Disputaciones Metafísicas*, traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver. Madrid: Gredos, 1960.
- Suárez, F. *Disputaciones Metafísicas*, estudio preliminar de Francisco León Florido. Madrid: Tecnos, 2011.
- Sweeney, E. C. "Thomas Aquinas' Double Metaphysics of Simplicity and Infinity", *International Philosophical Quarterly* 33 (1993): 297-317.
- Tomás de Aquino. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Summa Theologiae ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentaris Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum, cura et studio fratrum eiusdem ordinis*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.
- Tomás de Aquino. *Summa Contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographum exacta et summo Pontifici Benedicto XV dedicata cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, cura et studio fratrum praedicatorum*. Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918-1930.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones Disputatae, cura et studio fratrum praedicatorum*. Romae: 1970-1996.
- Tomás de Aquino. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, edición P. Mandonnet. Parisiis: P. Lethielleux, 1929.
- Wippel, J. F. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington: Catholic University Press of America, 2007.

# El núcleo místico de la eticidad de la razón en Francisco Suárez.

The mystical core of reason's eticity  
in Francisco Suárez

**Juan Antonio Senent-De Frutos<sup>1</sup>**

Universidad Loyola Andalucía, España

Recibido 11 noviembre 2024 • Aceptado 17 noviembre 2024

## Resumen

El ejercicio de la razón en los actos humanos y para el curso de la realización del ser humano en Francisco Suárez (1548-1617) está imbricado o en codeterminación con otros factores o dimensiones de la subjetividad humana. La razón no es meramente supraestante pues no opera sola y al margen de otras configuraciones internas como son los afectos y la teleología o tensión direccional que éstos articulan en la praxis humana. De la disposición de los afectos que operan en el ejercicio de la voluntad configurando la subjetividad humana en relación a sí mismo y en el entorno de sus relaciones fundamentales, los otros, el conjunto de la creación y con Dios, va a depender el correcto uso de la razón en el proceso de su realización personal y ante las alteridades ante las que responde. La sabiduría de la teología mística medieval y patristica se hace presente en el análisis

## Summary

The exercise of reason in human acts and for the course of human fulfilment in Francisco Suárez, SJ (1548-1617) is intertwined or codetermined with other factors or dimensions of human subjectivity. Reason is not merely superstante, for it does not operate alone and apart from other internal configurations such as the affections and the teleology or directional tension that they articulate in human praxis. On the disposition of the affections that operate in the exercise of the will, configuring human subjectivity in relation to itself and in the environment of its fundamental relations, the others, the whole of creation and with God, will depend the correct use of reason in the process of its personal realisation and before the othernesses to which it responds. The wisdom of medieval and patristic mystical theology is present in Suárez's thought and in the Jes-

1. jasenent@uloyola.es

de Suárez y en la tradición espiritual jesuita para mostrar y hacerse cargo de la riqueza y complejidad del *homo interior*. El núcleo místico de la subjetividad humana deberá ser reflejamente considerado y cuidado pues de su configuración pende la eticidad y la sociabilidad comunitaria y política del ser humano.

*Palabras clave:* mística; *homo interior*; *recta ratio*; *affectus*; Francisco Suárez.

uit spiritual tradition to show and take charge of the richness and complexity of the *homo interior*. The mystical core of human subjectivity must be reflexively considered and cared for, since the ethicity and the communitarian and political sociability of the human being depend on its configuration.

*Keywords:* Mysticism; *homo interior*; *recta ratio*; *affectus*; Francisco Suárez.

## 1 • Introducción

Trata esta contribución de estudiar la interrelación entre la razón, la afectividad y el bien en diálogo con el pensamiento de Francisco Suárez en el contexto de la tradición jesuita a la luz de la cual puede ser, en mi opinión, mejor interpretado tanto el alcance de su propuesta, como la inspiración y fundamentación de su contribución. Pero esta tradición no puede ser entendida, a su vez, sino a la luz de su espiritualidad donde se hace presente la sabiduría mística patrística o medieval. En este sentido, el mismo Suárez profundiza en la ética, la antropología y en la espiritualidad de la mano del saber sobre el *homo interior*, que nos ofrece la teología mística medieval y patrística, donde se hacen presentes en sus análisis los planteamientos de San Buenaventura, de San Agustín o de Pseudo-Dionisio Aeropagita.

En primer lugar, consideramos el núcleo místico de la experiencia y de la realización humana. De cómo se articulen las disposiciones afectivas pende el que se posibilite un uso bien ordenado de la razón humana. La relación moral o de justicia hacia las alteridades presentes en la praxis está imbricado en el núcleo místico de la acción humana. La posibilidad de alinearse y contribuir al bien universal se libera por su ordenación hacia el *amor Dei*<sup>1</sup> como vía para la plenaria humanización del ser humano, como

<sup>1</sup> Empleamos intencionalmente la forma *amor Dei* en su conjugación genitiva, como “amor de Dios”, que es la forma que emplea el propio Suárez para significar el modo de amor con el que nos ama Dios, y con el que nosotros también podemos amarle. Se trata de un modo de amor puro de caridad, amistad o benevolencia que corresponde al modo

Suárez sostiene apoyado en la teología mística anterior. Desde aquí, la hipótesis de lectura que quiero desarrollar para tratar de traer luz a nuestro problema es que el éxito o el fracaso de la razón práctica o moral se juega en su capacidad de articular la expresión y dirección del amor en cuanto móvil radical de la actividad humana. El amor puede expresarse operando entre dos polaridades, por un lado, el *amor sui*, o amor para sí y autocentrado; y por otro, el *amor Dei*, o amor a Dios, en una perspectiva teológica, y que puede ser entendido filosóficamente como un amor abierto a la alteridad y tendencialmente universal. En segundo lugar, veremos cómo lo anterior se complementa con el aporte crítico de la espiritualidad ignaciana, donde se parte de una cierta sospecha de la falibilidad de la razón humana<sup>2</sup> cuando no se reconoce y evalúa cómo están configurando los afectos del sujeto tanto la comprensión como las resoluciones de sus respuestas en el contexto del mundo en el que se realiza. En tercer lugar, esta crítica permite reconocer la imbricación e interdependencia del ejercicio de la razón humana respecto de otros momentos o dimensiones de la subjetividad que operan de modo integrado configurando así las respuestas humanas. Y en cuarto lugar, se trata del alcance del bien humano a promover desde el ejercicio de una *recta ratio* que dada la condición social del ser humano alcanza no sólo al individuo que actúa, sino a la sociedad en la que se desarrolla, es decir, a lo común, por eso el bien honesto a perseguir alcanza al bien común, y más aún, dada la posible interacción global que desde el siglo XVI es reconocida por estos autores jesuitas, y por Suárez especialmente, alcanzaría al bien común de la humanidad, no sólo al bien común de cada sociedad particular.

de amar de Dios y que nosotros podemos adoptar también para que el nuestro sea ordenado. Es un amor descentrado y orientado al bien del amado, no del propio sujeto que ama. En este sentido, se contrapone al *amor sui* o hacia sí mismo.

2 Desde el planteamiento inicial de los *Ejercicios espirituales* Ignacio de Loyola expresa que el ámbito y el fin de los mismos no es otro que *quitar las afecciones desordenadas*, así los ejercicios son: “(T)odo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones (...); por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima” (Loyola 2010 n1).

## 2 • La primariedad integradora y ordenadora de lo místico

Puede parecer, *prima facie*, ajena a la teología y la filosofía escolástica como la de Suárez, la centralidad y relevancia en lo místico, no sólo en el ámbito estrictamente teológica, sino también en el ético y político. El medievalista alemán Martin Grabmann, ya a comienzos del siglo XX, trató de enfrentar críticamente la visión historiográfica, aun común en nuestros días, que entiende el cultivo de la Escolástica como “una seca actuación del entendimiento exangüe y sin vida, como un formalismo apriorista y sin iniciativa personal” (1928 52–53). Sin embargo, hay una profunda y estructural imbricación entre Escolástica y mística ya observada por Tomás de Aquino, “vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum” (II<sup>a</sup>-IIae, q. 180, a. 1). Según Grabmann, la Escolástica en su desarrollo medieval, aun bebiendo en las mismas fuentes que la mística, al consagrarse al servicio del estudio y de la enseñanza, emplea una forma más racional e impersonal, ofreciendo un conocimiento teórico y especulativo. Sin embargo, en el espacio de la mística se persigue una *cognitio Dei experimentalis*, y su lugar no será público, sino reservado y personal. Así, la mística es coloquio del alma con Dios, su lugar está en la silenciosa celda, su medio es el *itinerarium mentis ad Deum*, el camino del alma a Dios (Grabmann 1928). De este modo, aun sin declararse necesariamente, la mística está fecundando el proceder intelectual del teólogo.

Esta lectura de Grabmann nos permite entender la continuidad y la novedad de la Escolástica de Suárez en el contexto de la renovación espiritual, eclesial y social que acontece en el fecundo y convulso siglo XVI en España. Pero no se trata ahora sólo de una fecundación privada y personal, sino también de una consideración temática y formal del ámbito de lo místico para entender las realidades y el dinamismo humano, como realiza el propio Francisco Suárez. Se fundamenta en la teología mística para entender la profundidad de la condición humana y aun la misma entraña de Dios, no sólo en un plano teológico, sino teologal. Bajo un lenguaje técnico e impersonal, esta teología mística de Suárez se sirve de y expone esa *cognitio Dei experimentalis*, en un fino y exhaustivo análisis de la acción humana, que nos ofrece una teología de la praxis que a su vez se sirve de un análisis filosófico

de la acción humana, y en particular, también de un análisis teologal del actuar humano, sobre qué hay en la experiencia y en el dinamismo humano que le permita, y aun exija, una dinámica de trascendencia de sí en busca de mayor verdad, de una mayor justicia y de un mayor bien suyo y en el entorno de sus relaciones fundamentales. El análisis de la acción humana en la que se expresa la natura pura humana en su dimensión teologal se complementa con la verdad revelada, explicada por la teología, y reconocible también como acción sobrenatural o de la gracia en las nuevas posibilidades que abre para el ser humano en orden a su felicidad y plenaria realización. La tarea reflexiva, en un sentido teológico o filosófico y teologal, de la propia experiencia contemplativa en sus diversos sentidos, no excluye para Suárez ese patrimonio común de la experiencia espiritual y contemplativa para toda persona. Así, ese conocimiento basado en el discernimiento de lo que acontece en la interioridad humana, no es privilegio particular de algunos, sino que está al alcance de todos, y es el que fecunda y ordena la búsqueda del bien plenario.

Por ello, este camino contemplativo no es exclusivo de los más avanzados en la experiencia espiritual, y al cual todos están convocados, con independencia de su condición eclesial, o de la tradición espiritual de la que se sirvan. Sostiene así la tesis de la unidad del camino espiritual (Elorduy 1943 218). Suárez constata que puede haber más avances en unos que en otros, pero no es un camino exclusivo de los más dotados y experimentados. Aunque la gracia pueda suplir la aptitud natural de los sujetos para la contemplación, y se suela adaptar a cada uno; y aunque el modo eminente de contemplación sea la “oración mental” u oración interior; algún grado o experiencia de contemplación sobrenatural podría estar al alcance de todos, ya que “la contemplación no es tan propia de las personas perfectas, sin que la puedan gustar en parte las imperfectas, y aun las que comienzan” (Suárez 1859b L II XI 10).

En el contexto de la teología mística de Suárez<sup>3</sup>, lo místico es el ámbito relacional donde se da la experiencia de *unión* con Dios. Interpretando

<sup>3</sup> Esta dimensión mística como presencia, objeto y clave hermenéutica de su obra, es hoy bastante descuidada por los estudios habituales acerca del pensamiento suareciano. Pero este autor escolástico lo sostiene explícitamente como núcleo integrador y existencial que fecunda sus estudios y magisterio: “esta ha sido siempre la meta de mi obra: que los hombres conocieran más a Dios, y se unieran más ardiente y santamente”

la teología mística anterior en línea con San Buenaventura (1217/8-1275) y Pseudo-Dionisio Aeropagita (IV-V)<sup>4</sup>, es la experiencia de la unión afectiva con Dios que se da en los actos místicos o contemplativos y que abre a la familiaridad y al entendimiento del Otro, aun sin negar su trascendencia y alteridad radical. El ejercicio de la mística implica una relación personal o entre sujetos (aun dada en este caso la diferencia esencial y ontológica) sostenida en la intimidad espiritual por el amor o afecto fundamental que mueve al comportamiento debido, como el que se da en la oración, que es un acto de la virtud de la religión (Suárez 1859a L I IV 2). La virtud de la religión es una virtud de *índole moral*<sup>5</sup>, señala Suárez, pues es el ámbito del comportamiento debido para con Dios, y en este sentido, es un acto de justicia hacia Dios. Así, el acto de la virtud de la religión, en su razón formal o distintiva, es “cierta justicia y reverencia hacia Dios” (1859a L I II 7)<sup>6</sup>. Si en esta actividad humana hay, como no podía ser de otro modo, cooperación entre potencias, voluntad, entendimiento, imaginación..., estas se disponen de tal manera que en ellas tienen prevalencia la voluntad movida por un afecto piadoso (Suárez 1859b L I I 6), como ámbito propio de la virtud de la religión, que rige e integra los afectos y deseos de todas las virtudes<sup>7</sup>. Así, en la vía mística el afecto guiado por el amor es el que abre camino a actualizar la posibilidad fundamental o metafísica del encuentro o de la *comunicación y sociabilidad natural*, así como al entendimiento y práctica de la relación debida para con el otro:

(Suárez 1859c Proemio). Sobre lo místico en Suárez *vid.* Elorduy (1943); Castillo (1965; 1966); Suárez (2003).

**4** En su *Tratado sobre la virtud de la religión* (1859a L. II XIII) cita a San Buenaventura como referencia que él sigue, además de a Dionisio (hoy reconocido como Pseudo-Dionisio Aeropagita), y sus respectivas obras sobre teología mística. Así, en el caso de San Buenaventura le atribuye, como era común en su época, la *Theologia mystica*, la cual es hoy atribuida a Hugo de Balma († 1305).

**5** Suárez en esto dice seguir a sto. Tomás y a Cayetano.

**6** En este sentido, indica Suárez que “la religión es esencialmente una virtud en referencia a otro, es decir, a Dios. Así como la justicia incluye bajo su objeto al prójimo al que se ordena y en general lo que es hacia otro, y lo considera como fin o termino, así la religión tiende a Dios y en consecuencia lo incluye bajo su objeto” (1859a L I III 3).

**7** Suárez considera la eminencia práctica de esta virtud sobre las demás virtudes, ya que “nos enseña a dar culto y venerar a la causa suprema” (1859a Proemio).

**[H]ay una doble vía de ascenso a Dios hasta la unión afectiva con él: a una la llama escolástica y a otra mística porque la primera requiere la investigación y el estudio del hombre que del conocimiento de las cosas inferiores llega al conocimiento de Dios y finalmente termina en el afecto y en esta clase de meditación o contemplación confiesa que la voluntad sigue al entendimiento y que el afecto no puede durar sin un previo conocimiento. Pero en la vía mística aprecia que el afecto va delante y que, movido inmediatamente por Espíritu Santo, se une a Dios por un ardor y atracción inflamada. Y algunas veces dice que tal afecto se da sin pensamiento o conocimiento previo o concomitante y cree que alguna vez el conocimiento procede de ese afecto y así dice: porque lo que siente el afecto lo entiende en verdad el entendimiento (...) y de este contacto queda en la mente un verdadero conocimiento del entendimiento. (...)  
[E]l afecto preparado por el amor es lo más alto en el espíritu racional y en consecuencia lo más cercano al Espíritu Santo.  
(Suárez 1859a L II XIII 1)<sup>8</sup>**

A partir de este acceso, podemos distinguir por ahora al menos tres momentos o niveles de la relación comunitaria: comunidad personal y de amistad, comunidad de bien y comunidad de justicia. En primer lugar, lo unitivo se está liberando a través del amor de benevolencia, caridad o de amistad, que es lo que se actualiza en la unión mística con Dios, y análogamente, también en la unión social o política. Se da en ello un verdadero amor de amistad, pues “primariamente y por sí mismo se refiere a la persona como objeto, por tanto, (...) nos une al mismo Dios como amigo” (1859a L III X).

<sup>8</sup> En esta línea, sostiene en su *Tractatus de oratione* (1859b L II XXX 36): “El que llega a este estado de contemplación no está solícito por buscar un mayor conocimiento de Dios sino de perfeccionar la unión con él que se hace principalmente por la caridad y la voluntad, y que por tanto en este tema y en el estado del camino, tiene la parte principal. Pero de este mismo afecto con la dulzura y deleite espiritual que le acompaña, se sigue en el entendimiento un cierto conocimiento más íntimo y a su modo más claro de esa misma verdad que contempla el entendimiento que se sigue de los mismos afectos que el alma experimenta en sí con cierta necesidad y sin ninguna distracción de la mente o inquietud y así se perfecciona la contemplación por el amor”.

### 3 • Tradición ignaciana: sospecha y cuidado de la subjetividad o interioridad

En primer lugar, consideremos el punto de partida del tratamiento crítico de la cultura cognoscitiva desde esta tradición jesuita. Adolfo Chércoles señala que san Ignacio plantea una sospecha estructural de nuestro yo, pues no hay garantía previa de acceso tanto a uno mismo como a la propia realidad, por ello, “tengo que *sospechar* sobre la posible deformación de mis facultades” (2007 96). En esta sospecha entra decisivamente también el papel de los afectos o de la afectividad. Las observaciones de Ignacio de Loyola sobre la subjetividad humana, sobre su psiquismo e interioridad en el conjunto del dinamismo humano, le llevan a un entendimiento crítico de las “facultades superiores” humanas como el entendimiento y la voluntad. Y justamente lo que observa, es que estas facultades no caminan sin más como “señores” de la acción humana, sino que sus juicios, representaciones y decisiones, están no sólo condicionadas por la calidad de los “niveles inferiores” como la sensibilidad y la afectividad, sino que en ellos puede estar la causa de que no acierten en sus representaciones y resoluciones. Es decir, no se puede caer en la idealización de las facultades humanas, como si fueran vectores puros de racionalidad y libertad. En este sentido, un adecuado juego entre ellas para Ignacio de Loyola implica su correcta integración, pues nunca dejarán de estar operativas en el dinamismo humano. No se trata de avanzar en un plano intelectual desconectado de los otros factores, sino de su ordenación, no de su eliminación (García Domínguez 2007 101-102). Así, se trata de “vencerse a sí mismo”, esto es, de que “todas las partes inferiores estén más sujetas a las superiores” (Loyola 2010 n87). Pero un entendimiento acríptico del juego de estos factores que se polarice unilateralmente en lo superior estaría perdido. Antes bien, lo inferior subsiste y subtiende dinámicamente lo superior, aunque no lo determine absolutamente, y tiene el riesgo de que opere decisivamente sin ser advertido, torciendo entonces, o malversando, el ejercicio de la razón y de la voluntad humana sin que tengan estas facultades la capacidad final de configurar autónoma y rectamente el comportamiento humano. En este contexto crítico hacia las facultades superiores, Ignacio de Loyola plantea un trabajo de autoconocimiento y de sospecha de sí para que la persona pueda ser “señor de sí” (López Galindo 2007 182), es decir, se trata de aquilatar y

posibilitar realmente el uso de su libertad. Así, en la propuesta ignaciana no se trata simplemente de disciplinar los movimientos sensitivos y afectivos, sino más bien de integrar y ordenar a la persona entera para que “pueda en todo amar y servir a su divina majestad” (Loyola 2010 n203). Se trata aquí de la propuesta aparentemente paradójica de Ignacio de Loyola de que el máximo de humanidad o su plenitud no se alcanza por un centramiento en sí a través de *amor sui*, sino en un descentramiento hacia el *amor Dei* como dinamismo originante y posibilitador de toda vida y de todas las vidas, de la fuente del bien común, a cuyo servicio toda vida y libertad se humaniza y plenifica.

Para este camino de descentramiento y de nueva relación con la realidad y con su fundamento de carácter integrado y no dialéctico, como ha señalado Adolfo Chércoles, Ignacio de Loyola desmonta la seguridad en nosotros mismos, no sólo para mejor conocernos y ser consecuentes, sino para acceder a la verdad de las cosas y salir de nosotros desinteresadamente. Nos sumerge en una *sospecha generalizada*. Con toda razón podemos definir a San Ignacio como un auténtico maestro de la sospecha. Así, nuestros valores pueden impedir la vida verdadera la misma vivencia de Dios como mera proyección; y sobre todo de nuestros afectos que serán desordenados en la medida en que nos convierten en seres depredadores; por último, “sospecha de todo aquello que nos aísla de un *nosotros* que estamos llamados a posibilitar” (Chércoles 2007 104), y que sitúa el alcance del auténtico bien humano en línea con el bien común.

En este contexto, podemos entender la distinción que hace Suárez, superando una comprensión naturalista de la razón humana, para dar paso a un entendimiento de la complejidad y ambigüedad de la racionalidad:

**La naturaleza no se equivoca propiamente a causa del fin, porque está dirigido por su autor. El hombre, en cambio, puede equivocarse porque está dirigido por su razón, que puede engañarse. (Suárez 1579 17)**

El hombre no es ni mera naturaleza, ni mera naturaleza racional. La teleología racional no está asegurada de antemano en cuanto a su cumplimiento. Por tanto, Suárez introduce la sospecha sobre el ejercicio de la razón y sobre el alcance de su propia perfección racional. Para ayudar a esa perfectibilidad, Suárez abre el ejercicio de la razón a un uso ampliado, no solipsista sino abierto a su mediación social. Así, comentando Suárez el llamado “pro-

supuesto” de los *Ejercicios* de san Ignacio (Loyola 2010 n22), propone que el que acompaña a otro en la práctica de los ejercicios espirituales, pruebe todos los medios oportunos con los cuales puede sanar su entendimiento y asegurarlo en caso de error (Suárez 1859c L IX V). Es un caso particular de ayuda, pero que sirve para ilustrar la conveniencia de la mediación social.

En cuanto a la causa del error, Suárez constata que el afecto puede desnortar o desorientar la rectitud u honestidad del actuar humano. Por ello, señala que la persona no actuará rectamente si es aficionada a los honores o a las riquezas por sí mismas en cuanto fin del agente. Tal disposición sería como mínimo pecado venial en virtud de su objeto, es decir, aquella falta moral en donde el fin de la obra no se pone en Dios sino en otro bien, y que propiamente constituye un error en el camino para la felicidad del sujeto; pues la persona quiere a ese objeto de una manera más elevada de la que merece y de la que nace su auténtica felicidad. Por el contrario, la indiferencia hacia esos bienes, en cuanto que es lo que permite usarlos al servicio de la conservación de la virtud, y no como fin del agente, es necesaria para la rectitud de la voluntad (Suárez 1859c L IX V). La recta razón, subraya Suárez, reconoce a estos bienes no como convenientes a la naturaleza, sino indiferentes y que se deben buscar como instrumentos para conservar la virtud o la naturaleza.

La sospecha, evaluación de los afectos en su funcionalidad, y su cuidado, no implica sólo la ordenación de su peso y función para la rectitud de la voluntad, sino también la búsqueda de la sostenibilidad material y corporal. Por tanto, busca el cuidado integral, incluyendo la dimensión corporal del sujeto, la integridad de la vida. Así, en el caso de los bienes de la vida y de la salud, se desean honestamente sin atención a otro fin, y ello, “en la medida en que por sí mismos son convenientes a la naturaleza y necesarios a una cierta integridad de esta” (Suárez 1859c L IX XII).

## 4 • Rectitud u honestidad de la razón en Suárez

Nos preguntamos ahora en qué reside la rectitud u honestidad que cualifica la razón, y con ello, su refluencia sobre la voluntad, el acto, o el bien buscado o poseído.

La fuente de rectitud es el amor al bien universal, o más bien, a la fuente de todo bien; frente a un amor restringido y limitado, a un mero *amor sui* que sería la fuente de no rectitud por la negación de la respectividad que acontece en su praxis. Sin embargo, hay una conexión y fundamentación última entre los dos modos de apetecer el bien, que puede situarse en que

**la bondad de Dios es razón de apetecer todo por la universalidad de causalidad y de reducción en cuanto todo lo apetecido se reduce a Dios como a su fin. (Suárez 1579 150)**

Analiza Suárez la integridad de la honestidad operando entre el *amor Dei*, y el *amor sui*. Esta particular dialéctica, se traduce y concreta, por un lado, en el amor de amistad, de caridad o de benevolencia; y por otro, en el amor de concupiscencia o amor para sí (Suárez 1579 92). Hay en la experiencia humana un “amor doble” o una doble direccionalidad del amor. Sin embargo, muestra Suárez la complejidad y sistematicidad de la felicidad humana mostrando la integración de sus momentos. Nos encontramos ante una búsqueda inicialmente inespecífica y ambigua del bien para la realización del agente humano, pero ante la consideración del estado de beatitud, podemos salir de esa inespecificidad y ambigüedad del bien humano. Así, por ejemplo, en el bienaventurado se da tanto una alegría, como un placer doble; en el primer sentido, en virtud del que se sigue:

**del bien poseído, como se entiende un amor doble de Dios, de la misma manera es doble el placer. El primero se sigue del amor de caridad y es alegría por los bienes de Dios en sí mismo y este es la principal alegría de los bienaventurados, pues aman el bien de Dios y ven a Dios y lo poseen y de ello se alegran especialmente. El segundo se sigue del amor de concupiscencia y esta alegría debe situarse en los bienaventurados como el amor del cual se sigue, pues el bienaventurado ama a Dios para sí, ve que lo posee y por ello se deleita. (Suárez 1579 92)**

El amor de amistad no niega, repugna o excluye al amor de concupiscencia. Ambos forman parte de la unitaria, aunque compleja, experiencia de la felicidad. En este sentido, el puro *amor Dei* o amor de caridad no es totalitario, en cuanto no impide o no exige aniquilar el bien propio de quien ama. Ahora bien, ¿cómo se relacionan entre sí los modos de esa dualidad?

**solo es un único bien amado y un único sujeto a quien se ama (...), con este amor a Dios más que a mí, y quiero que yo me una a Él como último fin, y así me refiero a mí mismo a Dios, y no Dios a mí. (...) La razón es que siendo Dios un bien universal, no es nuestro porque se ordene a nosotros, sino nosotros a Él, como el todo es el bien de la parte. Porque la parte se ordena a aquél, y no al contrario. (...) Cada bien, en cuanto que es amado rectamente, debe desearse del mismo modo que el bien de aquél a quien se desea. (Suárez 1579 67)**

Suárez analiza una triple razón de bien o de apetecibilidad en la acción humana en cuanto que es dirección o conversión al objeto. Así, el objeto en tanto que bueno se busca en cuanto honesto, placentero y útil. Ahora bien, hay que advertir la diferencia entre el bien honesto y otros apetecibles por modo de fin, como el placentero, porque sólo la razón de bien honesto puede dar al acto humano la cualificación de bondad moral, no la razón de bien natural o placentero. De ahí que, aunque sea la misma realidad conforme con la naturaleza y placentera y honesta, si se apetece por el placer del acto, por la razón de ese objeto como tal, no tendría bondad o rectitud moral. Ello es debido a que el bien u objeto que no es apetecido por motivo de bien honesto no está regulado por la recta razón. Así, si la voluntad no es movida por motivo de honestidad, el acto no sería moralmente bueno por la fuerza de cualquier otro motivo, sino indiferente o malo materialmente. Por ello, los actos humanos toman del fin honesto su especificación para la bondad moral (Suárez 1579 32). La causa es que nadie podría amar algún objeto con igual proximidad por causa de varias razones de bien diversas formalmente en cuanto a su razón de apetecibilidad, porque siempre consideraría a una de ellas como motivo próximo del amor. Así:

**si alguien ama un objeto placentero y honesto, si es acto de virtud, no tiende hacia él del mismo modo bajo ambas razones, sino que contempla la honestidad principalmente, y como motivo secundario, el placer como objeto material deseado, en cuanto está bajo honestidad y se regula por la razón. (Suárez 1579 32)**

La rectitud o moralidad de la acción va en la línea, en primer lugar, de un amor descentrado de sí, o centrado en su misma bondad universal, como es propio del amor de amistad, caridad o benevolencia. Este amor tiene un alcance más profundo y abarcador. En este sentido, tiene la virtualidad de abrir al entendimiento y disfrute del bien más universal, de la mayor bondad y perfección del bien.

Pero entonces cabe la pregunta sobre si puede haber rectitud alguna en el amor de concupiscencia que se presenta, *prima facie*, como más imperfecto en comparación con el alcance y virtualidad del primero. El segundo modo de amor estaría más apegado a una tendencia de la propia naturaleza, que configura, también desde sí misma, una cierta normatividad inscrita en la tendencia natural a la autoconservación y de fruición y placer en la propia vida. Ahora bien, si el “órgano” que regula y mide la rectitud es la razón, y no la mera naturaleza, ¿alcanzaría también la rectitud el amor de concupiscencia? La respuesta que da Suárez es positiva. Y hay que decir que, si lo no fuera, Suárez estaría incurriendo en una visión totalitaria de la rectitud racional si se excluyera el amor para sí, hacia sí, y el disfrute del propio bien en tanto que suyo. Sin embargo, Suárez no incurre en una idealización del amor universal que en virtud de su propia excelencia despreciara la “porción” de bien de cada uno y en cada uno. Por ello, podemos decir que, si el amor de amistad es la fuente del bien común, este bien común no excluye al bien particular, pues *el todo es el bien de la parte*, por ello, lo incluye y ordena para una perfección más compleja del bien propio en tanto que abierto al bien más universal, sin postergarlo o derogararlo en vista de lo superior, pues:

**No puede decirse que el amor y el placer de concupiscencia no tienen lugar en los bienaventurados, porque son actos imperfectos. No son actos imperfectos privativamente, es decir, aunque no sean tan perfectos como otros, sin embargo, no incluyen en su imperfección razón que se oponga a tal estado, ni son incompatibles con otros actos más perfectos. Por otra parte, [son] también interesados y conformes con la tendencia recta de la naturaleza, luego no hay por qué los bienaventurados no puedan poseerlos como les concedemos por las mismas razones a aquellos el amor natural y el placer que lo acompaña. (Suárez 1579 141)**

## 5 • Rectitud, voluntad y virtudes: felicidad personal y pública

¿Qué virtualidad conlleva la rectitud en el camino de la realización humana y en su felicidad? Señala Suárez que la caridad rectifica o hace recta la voluntad y, por eso, la felicidad “no [sólo] es consecuencia de la rectitud, sino que también consiste en la rectitud misma de la voluntad” (Suárez 1579 146). Pero igualmente, para conseguir la felicidad futura es necesario que en esta vida haya tenido voluntad recta, “los hombres adquieren en esta vida la justicia verdadera e interior mediante la cual tienen voluntad recta ante Dios” (Suárez 1579 144). La razón es que el hombre tiende a la felicidad por voluntad propia, y por medio de la voluntad recta y por las obras que proceden de ella se encamina a la felicidad. “Esta rectitud consiste en el orden debido al fin último (...) [pues la] voluntad es recta cuando está conforme con la recta razón y con la voluntad divina” (Suárez 1579 145). De este modo, la felicidad natural de esta vida presupone y se realiza por la rectitud que consiste en el ejercicio de las virtudes y en vivir según la recta razón. Aunque en un sentido primario la felicidad natural consista en la contemplación de Dios, sin embargo, tal felicidad no puede permanecer sin la práctica de las virtudes. Pero, indica Suárez, lo que mueve y sustenta esta práctica es el amor de Dios, que:

**trae consigo la observancia de los mandamientos naturales y, consecuentemente, la práctica de las virtudes. También porque para tal contemplación es necesario tener dominadas las pasiones y el espíritu en calma, cosas que no pueden darse sin la práctica de las virtudes (...). Igualmente, porque, después de la contemplación y el amor de Dios, lo que perfecciona más al hombre como tal es la práctica de las virtudes y vivir según la recta razón. (Suárez 1579 125)**

Pero del mismo modo, la rectitud y la consiguiente práctica de las virtudes es necesaria “para el esplendor y la paz de la República, y aun en cierto modo, para la buena madurez de la propia vida”<sup>9</sup>. Es pertinente, pues, constatar la imbricación entre lo que acontece interiormente en el sujeto,

9 *Ibid.*

con su virtualidad ontológica y la eficacia pública de su proyección social. La justeza o ajuste de la rectitud para el desarrollo humano proporciona también la paz pública que nace de la justicia de la rectitud. Por el contrario, podríamos decir, la discordia, enemistad y guerra en las relaciones sociales trae causa de la no rectitud, esto es, de las *afecciones desordenadas*. El curso de la adecuada realización humana está condicionada, incluso imposibilitada en su caso, según el tipo de *afecciones* que operan. Estas pueden estar no sólo poniendo en peligro la orientación humana, y sobre lo que hay que alcanzar conciencia crítica, sino que es un nivel radical y estructural que hay cuidar positivamente. Esta ordenación del afecto, según demandan las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, se plantea como superación o salida de sí mismo, de su “amor sensual” (Loyola 1993 n516), de su propia voluntad e impulso autorreferencial. Un salir de su autocentramiento, que tanto le aprovechará o ayudará a avanzar en su propia realización cuanto “salieres de su propio amor, querer e interés” (Loyola 2010 n189). Se trata con ello de la canalización del amor en cuanto motor más radical del dinamismo humano por el camino de la abnegación y de la humildad como contrario al rechazo de Dios y del prójimo debido a la soberbia y a un falso amor propio (Pallín 2007 66)<sup>10</sup>.

Por ello, el dinamismo y orientación del afecto que opera en el amor que mueve al sujeto, tiene un impacto ético-político de primer orden. Como hemos apuntado, si se alinea con el amor a Dios en la cosmovisión cristiana, como amor más universalizante o más posibilitador de la convivencia, funda la dinámica de bien común. Santo Tomás entiende a Dios como el *bonum commune* por antonomasia, y aunque no es una idea plenamente desarrollada sí está propuesta como clave interpretativa del bien común social. En la comunidad del bien común se hace presente Dios como bien común, como Bien que se comunica y arrastra a la comunicación. Con ello, la primacía del bien común sobre el bien particular<sup>11</sup> se propone como punto de arranque frente a

<sup>10</sup> R. Pallín, “Abnegación”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2007, p. 66.

<sup>11</sup> Si Dios es en última instancia la causa universal de apetecer, la *recta ratio* permite evaluar y guiar al apetito del bien para que no se engañe y frustre en su apetecer: “Supone, no obstante, santo Tomás que todos los bienes particulares son ordenados al bien común, lo que enseña la experiencia de cada uno, pues cada cosa particular está ordenada al provecho de todo el universo. (...) Pero no puede hacer esto más que a través de su voluntad, pues como ella solo tiene por objeto el bien universal, solo ella puede

la mera competencia, o al dominio de unos sobre otros. En esta misma línea de fondo, se puede entender el compromiso de la mejor tradición jesuita y de sus realizaciones con la centralidad del bien común y su operativización al servicio del máximo número de sujetos, dado que según las *Constituciones* de la Compañía de Jesús que indican que el bien cuanto más universal es más divino (Loyola 1993 n622), por bien *más universal* se entiende el que “se extiende a la ayuda de más prójimos” (Loyola 1993 n623). No se trata sin más de que un supuesto bien común natural dado por Dios que esté ahí para una apropiación ilimitada individual, como sostiene la tradición liberal, sino de que lo divino es que el bien efectivo alcance a todos, en última instancia a la humanidad en su diversidad de gentes, y que, por ello, hay que ir construyendo y discerniendo las mediaciones institucionales al servicio de ese bien al que cada sujeto y comunidad está convocada a vivir y promover.

El modo de conocer depende del afecto implicado en el cultivo de ese conocimiento. No todo modo de conocimiento sirve humanamente sino aquél en el que opera un “afecto ordenado”. La cualidad de lo ordenado es reconocida por el discernimiento de las consecuencias del tipo de afecto modulado en el conocimiento que opera en el sujeto. Y ahí los afectos se mueven entre dos grandes polaridades; los que unen, o afectos *divinos*, responsables, convivenciales; o bien afectos *diabólicos* que separan, desvinculan y sostienen un modo de actividad humana autorreferencial como si su bien personal fuera irresponsable e independiente de la marcha del mundo.

Para la ordenación del afecto ayuda la actividad contemplativa, el cual es:

**el primer paso de la vida honesta (...) porque el comienzo de la salud proviene del pensamiento santo (...); y el santo pensamiento se refiere por sí mismo a la contemplación. Y estos [ejercicios contemplativos] se ordenan a excitar y promover este pensamiento y reflexión en la persona (Suárez 1859c L IX VII).**

conducir al bien común y al fin universal. Es necesario, pues, que el apetito que se dirige a aquel fin pueda conducir a cualquier otro bien en orden a aquel, y porque el apetito que tiende al bien común, que se compone a su modo de los particulares, necesariamente debe [ser] racional. Lo natural, pues, solo es arrastrado inmediatamente al bien particular por cierto modo imperfecto y material, sin embargo, no es arrastrado al bien común sino en cuanto que se contiene de algún modo en el mismo particular” (Suárez, 1579 18).

Así, la contemplación es un acto simplicísimo que se realiza más recibiendo que buscando, a modo de mirada y reposo en la verdad hallada. Se trata con ello de purificar y ordenar los afectos que operan en el alma humana, pues reconoce Suárez que, para realizar las buenas obras, hace falta que precedan el santo pensamiento y el santo deseo que se cultiva en la oración mental, que no es mera soledad del sujeto con su propia interioridad, sino relación desde ese ámbito con Dios. La salvación sobrenatural no está separada de las buenas obras, y la salvación en esta vida o la felicidad terrena, alcanza su culmen en la contemplación, que, a su vez, abre el camino del recto obrar o vida honesta. Pero no es esta práctica espiritual exclusiva de los más puros y comprometidos con la vida contemplativa, sino que

**a todos les conviene ejercitarse en el amor, [por lo que] será también útil acostumbrarse poco a poco a permanecer en ese amor con alguna tranquilidad y reposo del ánimo según a cada uno le sea concedido del cielo. Además, porque la suavidad de la devoción es muy provechosa en todo estado y no la suscita sino el amor o la sustancial devoción que todos deben buscar. (Suárez 1859b LII XI)**

Todo ello nos lleva a reconocer la virtualidad pública de la vida mística en la que se ordenan los afectos que mueven a una vida honesta, recta o justa. Así también puede entenderse el sentido de la sociedad política como *corpus mysticum* (Senent-De Frutos 2023). Suárez emplea el término místico para describir el modo concreto en que se da la unidad moral y política que existe en las distintas sociedades, y que, en alguna proporción valdría también para entender el tipo de relación que existe dentro del género humano es un sentido moral y normativo o convivencial.

## 6 • Conclusiones

La profundidad reflexiva sobre la interioridad humana y la riqueza de registros acerca de la subjetividad humana de la teología mística medieval y del pensamiento patrístico es empleada por Suárez para articular la integridad de la acción humana. Las disposiciones ante uno mismo y los otros que vehiculan los afectos son reconocidas como momentos que operan en la

voluntad y racionalidad, condicionando su recta ordenación al bien común o universal. El sentido crítico que aporta la tradición espiritual ignaciana sobre la integración e interdependencia de los factores de la subjetividad y sobre el cuidado reflexivo de la interioridad humana por medio de las prácticas espirituales abre el camino para hacerse cargo del núcleo místico de la eticidad y racionalidad humana. El ejercicio de los actos místicos que se corresponden con los actos espirituales permite ordenarse al sujeto para incorporarse al ámbito de una relacionalidad benéfica o en la línea del bien, y es una forma de superar una relacionalidad desordenada en cuanto esta no posibilita su adecuada realización para sí, ni en el entorno de sus relaciones.

Por ello, la consideración de los actos místicos que pueden reconocerse, más aún, cultivarse y ordenarse en la práctica en las prácticas espirituales, exige reconocer una configuración mística concreta en cualquier ejercicio de la razón humana y que tengan una incidencia en el modo de respuesta ante sí mismo y los otros. No hay, pues, una dimensión mística únicamente vinculada a las prácticas contemplativas. Más aún, la configuración concreta del afecto fundamental presente en las distintas determinaciones de la voluntad según su grado de compatibilidad con el bien universalizable modula la eticidad de cualquier acción humana. Pero la recta ordenación del afecto implicado en el acto de la voluntad puede también condicionar la rectitud de la razón, pues esta puede engañarse en la consideración del fin debido. La consecuencia material del engaño son las imperfecciones en la felicidad natural en cuanto esta depende de la agencia del sujeto.

## Referencias

- Aquino, T. *Summa Theologiae* (1266-1277). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Castillo, J. M. "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez". *Archivo Teológico Granadino* 28 (1965): 69-178. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6380222>
- Castillo, J. M. "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez". *Archivo Teológico Granadino* 29 (1966): 5-85. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6380199>

- Chércoles, A. “Conocimiento interno del desorden... y del amor”, *Maestros de la sospecha, críticos de la fe*. Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2007. 79-105.
- Elorduy, E. “La teología mística de Suárez”, *Manresa. Revista de espiritualidad ignaciana* 15 (1943): 203-230.
- García Domínguez, L. M<sup>a</sup>. “Afecto”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Grupo Espiritualidad Ignaciana (eds.). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 95-100.
- Grabmann, M. *Filosofía medieval*, Labor, Barcelona, 1928.
- López Galindo, A. “Apetito”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Grupo Espiritualidad Ignaciana (eds.). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 182-186.
- Loyola, I. de *Ejercicios espirituales*, Sal Terrae, Santander, 2010.
- Loyola, I. de, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Santiago Arzubialde et al. (eds.). Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1993.
- Pallín, R. “Abnegación”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Grupo Espiritualidad Ignaciana (eds.). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 65-75.
- Senent-De Frutos, J. A. “Francisco Suárez Y El Corpus Mysticum Como Clave De La constitución sociopolítica Y De La Convivencia jurídica”. *Cauriensiá. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, vol. 18, diciembre de 2023, pp. 1225-56, <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225>
- Suárez, F. *De beatitudine*. Valladolid, Biblioteca del Seminario de Valladolid, c. 1579.
- Suárez, F. *De religione (1608-1625). Tractatus I De virtute et statu religionis*, C. Berton (ed.). Paris, Vives, 1859a.
- Suárez, F. *De religione (1608-1625). Tractatus IV De oratione*, C. Berton (ed.). Paris, Vives, 1859b.
- Suárez, F. *De religione (1608-1625). Tractatus X De Institutum Societatis Iesu*, C. Berton (ed.). Paris, Vives, 1859c.
- Suárez, F. *Los Ejercicios espirituales. Una defensa*, J. Giménez Melià (ed.). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2003.

# Modernidades latinoamericanas: del humanismo renacentista al criollismo nacionalista.

Latin American Modernities: From Renaissance humanism to nationalist criollismo

**Pelayo Guijarro Galindo<sup>1</sup>**

Universidad de Granada, España

**Jose Sánchez Benavente<sup>2</sup>**

Universidad de Granada, España

Recibido 6 julio 2024 • Aceptado 9 octubre 2024

## Resumen

El objetivo principal de este trabajo pasa por mostrar la presencia de ciertos valores clásicos y estructuras del medievo –sin por ello absolutizar su importancia– dentro del inconcluso proceso de construcción de una modernidad específicamente latinoamericana. En primer lugar, analizaremos el contexto intelectual de Nueva España durante el siglo XVI, profundamente influenciado en un sentido amplio por el *humanismo renacentista* europeo. En segundo lugar, atenderemos a la emergencia de una

## Abstract

The main objective of this paper is to show the presence of certain classical values and medieval structures –without absolutising their importance– within the unfinished process of the construction of a specifically Latin American modernity. First, we will analyse the intellectual context of New Spain during the sixteenth century, which was profoundly influenced in a broad sense by European *Renaissance humanism*. Secondly, we will look at the emergence of a *creole consciousness* in Peru from the seventeenth

1. pelayoguijarrogalindo@gmail.com La investigación se engloba dentro de las actividades del periodo formativo predoctoral financiado con una ayuda para la Formación de Profesorado Universitario (FPU21/05102) otorgada por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España. El trabajo ha sido parcialmente financiado con una ayuda predoctoral de la Fundación Sabadell. De igual modo, agradezco especialmente las discusiones de manuscritos con los compañeros de la Cátedra extraordinaria maestros del exilio español de 1939 y el Seminario sobre tecnología y filosofía hispanoamericana de la Universidad Nacional Autónoma de México.

2. bsanchezjose@ugr.es La investigación se engloba dentro de las actividades del período formativo predoctoral financiado con una ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (FPU21/01249) otorgada por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España.

*conciencia criolla* en Perú a partir del siglo XVII y en Nueva España a lo largo del siglo XVIII como resultado de la hibridación cultural.

*Palabras clave:* América Latina; Criollo; Humanismo; Modernidad; Nuevo Mundo.

century onwards and in New Spain throughout the eighteenth century as a result of cultural hybridisation.

*Keywords:* Latin America; Criollo; Humanism; Modernity; New World.

## 1 • Introducción

Coincidiendo con el quinto centenario del “descubrimiento” del Nuevo Mundo, en la década de los años noventa comenzó un complejo análisis de la *imagen* que se había construido de América Latina (Dussel 1994, Echeverría 1998, Mignolo 1995 o Quijano 2000). En este sentido, como señaló Eisenstadt, la modernidad latinoamericana es un campo de fuerzas en el que se encuentran en disputa una multiplicidad de proyectos culturales como alternativa al proyecto civilizatorio imperial de la monarquía hispánica: “Dentro de las civilizaciones o modernidades americanas, cristalizaron distintas premisas de orden social y político, patrones de identidad colectiva y discursos estatales: los patrones de resistencia, protesta y del discurso y la dinámica política” (Eisenstadt 2013 157). Dentro de este dinámico y complejo espacio creemos posible identificar la coexistencia de al menos tres formas diferentes de construir la modernidad en el Nuevo Mundo: (I) Modernidad Imperial, (II) Modernidad utópico-humanista y (III) Modernidad criollo-nacionalista.

En primer lugar, a través de la imposición de una serie de estructuras refeudalizantes como, por ejemplo, el régimen de *encomienda* o la aplicación de altas tasas tributarias a través del *diezmo*. Acompañado de un discurso de legitimación basado en las bulas papales concedidas por Alejandro VI en 1493 a la monarquía hispánica con el objetivo de que evangelizaran a los nativos del Nuevo Mundo. Una población contra la que estaría justificada la conquista según la doctrina medieval de la “guerra justa” –*Bellum iustum*– al tratarse de pueblos salvajes e idólatras que carecían de la capacidad de autogobernarse. De forma simultánea, como respuesta a este proyecto de modernidad imperial, es posible reconstruir una cierta tradición de orientación federalista y multiculturalista en la Nueva España del siglo XVI; profundamente influenciados tanto por la recuperación de los valores clásicos que propone

el humanismo renacentista en vistas de la construcción utópica de un Nuevo Mundo, como por los planteamientos neoescolásticos de la Escuela de Salamanca acerca de la dignidad humana de los indígenas (Velasco 2022). Una alternativa que, si bien quedó plasmada en las *Nuevas Leyes* de 1542, será truncada con la reafirmación de los intereses imperiales tras la *Controversia de Valladolid* de 1550-1551. Por último, lejos de resolver las tensiones, en el seno de esta primera modernidad latinoamericana, a lo largo de los siglos XVII y XVIII se irá revalorizando el pasado prehispánico a través de la emergencia de una *conciencia criolla* por parte de una población mestiza que se considerará la legítima representante de una “tradición euroindia” (Vasconcelos 2007 y 2014, Rojas 1951) que a la postre conducirá a la *secularización* de las estructuras imperiales por parte de la actual modernidad de corte republicano-nacionalista (Guijarro Galindo 2022).

## 2 • La invención de un Nuevo Mundo

### 2.1. Origen y primeras discusiones sobre la legitimidad de la conquista americana

En primer lugar, hemos de destacar que la conquista de Al-Andalus por parte del Reino de Castilla en el siglo XIII va a configurar el patrón de conquista que se lleva a América (García Fernández 2016). El resultado en Andalucía fue la consolidación del régimen nobiliario a partir del derecho de conquista y de la apropiación de tierras por parte del régimen militar castellano (García Fernández 295). Esta tesis es importante porque supone una traslación de “estructuras feudalizantes” de una orilla a otra del Atlántico (tal y como argumenta de Libera en cuanto al conocimiento durante la Edad Media en el caso del Mediterráneo, 2000). Por su parte, en América observamos, tras la conquista de las Antillas, primero, y los principales centros de poder (los Imperios Azteco-Mexica e Inca), después, el establecimiento del régimen de *encomiendas*. Para Bolívar Echeverría se trata de un “feudalismo modernizado, que asegura con dispositivos mercantiles un sometimiento servil del explotado al explotador” (Echeverría 51). Esta definición va a ser central en la comprensión de la traslación. Fundamentalmente, porque supone la organización de la tierra conforme al servilismo medieval. Y, con ello, el

mantenimiento de este tipo de relaciones entre el dueño de la encomienda y sus siervos. Tal y como muestra Pagden para los españoles emigrados a América: “En su mayoría [...] se consideraban hidalgos, hombres que vivían, lo mismo que había hecho durante siglos la pequeña nobleza de Europa, del trabajo de los demás y de las ganancias que podían sacar de la guerra” (Pagden 1991 31). Así como en su propia definición del sistema encomendero, “en el que los indios, teóricamente, daban su trabajo a cambio de recibir protección militar e instrucción cristiana” (Pagden 1991 47). Sin embargo, con la expansión española a América y la apertura del mercado transatlántico, Echeverría hace notar que la producción de las encomiendas se comercializa conforme al mercantilismo propio del siglo XVI. En síntesis, podemos decir que se produce una hibridación entre las relaciones de servidumbre dentro de la encomienda y unas relaciones mercantilistas en el intercambio comercial.

Ahora bien, la colonización y la servidumbre de la población indígena suscitó el debate sobre la legitimidad de la corona española sobre América y sus habitantes. En un primer momento, esta legitimación de la empresa imperial hispana proviene de la Bula “Inter Caetera” |II| del Papa Alejandro VI (1493). En ella, el Papa otorgaba a los Reyes Católicos la potestad para conquistar los territorios recién descubiertos; bajo la condición de evangelizar a las personas que allí se encontrasen. No obstante, la autoridad papal y sus bulas “una vez despojadas de sus pretensiones cesáreo-papales, no imponían a la corona de Castilla más que un único deber, el deber de evangelizar” (Pagden 1991 32). El Pontífice había perdido su *plenitudo potestatis* y su capacidad de “intervenir en la política para cumplir allí lo que, en la naturaleza, sería del orden del milagro” (de Libera 455). Su figura ya no actúa como soberano absoluto en toda la Cristiandad (el antiguo Imperio Romano de Occidente según La donación de Constantino). Pérdida de legitimidad que de Libera localiza ya en la disputa entre el Papa y el rey Felipe el Hermoso de Francia durante el siglo XIV. En la obra *Rex pacificus*, los principales pensadores de la corte francesa atribuyen “la plenitud del poder temporal a aquel que reina exclusivamente en el mundo temporal: el rey” (de Libera 459). En esta lucha, no se estaba poniendo en duda la primacía del papado en el poder religioso; sino tratando de reafirmar la independencia del poder civil con respecto a él (como también hará Francisco de Vitoria 2019). Es por ello que, tras esta independencia, en España, el rey Fernando el Católico reunió

en 1504 “una junta de “expertos en derecho civil, teólogos y canonistas” para que dieran algún consejo moral y jurídico sobre la materia” (Pagden 1991 33). Una vez perdida esa autoridad papal, es la figura del rey la que debe determinar la legitimidad de la conquista americana. Esta primera junta acaba legitimando el derecho de conquista ya desde el poder civil.

No obstante, este debate no se cerró con esta primera junta. En 1511, Antonio de Montesinos proclama su sermón en defensa de los indígenas. Tal y como lo recoge Fray Bartolomé de las Casas:

**¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas; donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? [...] ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amellos como a vosotros mismos? (Las Casas 2006 en línea)**

Para Pagden, este sermón “había puesto en tela de juicio [...] los derechos (jura) de la corona en América y, sobre todo, sus derechos a lo que en el lenguaje de la jurisprudencia tomista se llamaba dominio” (Pagden 1991 33). En Santo Domingo, Montesinos estaba cuestionando el tratamiento que recibían los indígenas. Y, a través de este mal gobierno, podía dudar si los españoles tenían el derecho sobre las tierras y el trabajo de estos<sup>1</sup>. Asimismo, apoyándose en la Bula “Inter Caetera”, el fraile dominico debía reconocer la humanidad de estas poblaciones y la tenencia de alma. Solamente así, podían los evangelizadores llevar la palabra de Cristo a los territorios americanos. Las consecuencias del sermón de Montesinos provocan que el rey Fernando organice otra junta (Pagden 1991 33-34). En este caso, acudieron dos juristas, Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz. Lo realmente significativo de este debate fueron los argumentos a favor del derecho español sobre las tierras americanas. Ambos argumentan sus posiciones desde el derecho romano. En este, la idea de ciudadanía se sustentaba en la de propiedad. Palacios y Paz logran, de esta forma, identificar a los indígenas como bárbaros

<sup>1</sup> Para un análisis más profundo del problema del dominio en Santo Tomás, remitimos al trabajo de Santiago Argüello: “El dominio en Tomás de Aquino y su sentido trascendental” (2017).

que necesitan ser dirigidos por los españoles. Al carecer de esta idea central, sus tierras solo podían ser consideradas como espacios vacíos y, por ende, susceptibles de ser conquistados por otras sociedades que sí conocieran el derecho a la propiedad. Por su parte, Díaz Ceballos afirma que, en este momento, Palacios Rubios también reconoce la humanidad de los habitantes de América: “los indígenas serían humanos, pero no plenamente porque no son totalmente sujetos a razón y son dominados parcialmente por sus pasiones” (1512). En este caso, el debate se orienta hacia la antropología filosófica, en tanto que se está poniendo en duda la humanidad de los indígenas. Esta le es reconocida, pero no plenamente porque no conocen la palabra de Dios. Y, por tanto, no son capaces de dominar sus pasiones e instintos naturales. Finalmente, la conclusión de esta segunda junta también fue la reafirmación de la soberanía española sobre las Indias. A la vez que abrió el camino para la controversia sobre la humanidad de los indígenas en la Península. Derivadas de esta junta, se elaboran las *Leyes de Burgos* (1512). En ellas, se prohíbe la esclavitud en América y se reconoce al indígena como súbdito del rey. Sin embargo, como veremos a continuación, estas leyes no fueron definitivas. Las condiciones de vida de los indios no mejoraron a pesar de esta medida legislativa. En consecuencia, en el plano conceptual (teológico, filosófico y jurista) el debate prosiguió durante todo el siglo XVI, cuyo mejor exponente será la Controversia de Valladolid (1550-1551).

Pagden (1991 34-35) aprecia que estos dos debates cambian tras la conquista de los Imperios Azteca-Mexica e Inca. La complejidad de su organización social y política imposibilitaba los argumentos anteriores. Con este acontecimiento, ya no solo bastaba afirmar que los indígenas eran bárbaros o vivían en estado de naturaleza. En consecuencia, las dos problemáticas abordadas hasta ese momento se trasladan al ámbito universitario, concretamente, a las facultades de teología y derecho. Este traslado es significativo ya que, como bien observa de Libera (447), la universidad se convierte en el tercer poder durante la Edad Media (junto con el religioso y el civil). Esta institución estaba “formando parte activa en las luchas que ha contribuido a llevar a la expresión conceptual y, además, haciendo de la institucionalización misma de la cultura un arma política poderosa y durable” (de Libera 448). Este fenómeno, atribuido por de Libera al mundo medieval del occidente europeo, va a continuar su influencia, ahora en la primera Modernidad

hispanica. Como veremos, a continuación, en la llamada Escuela de Salamanca y sus derivas humanistas en Nueva España, pero, sobre todo, en la lucha conceptual, cultural y política que emprende Bartolomé de las Casas en la Controversia de Valladolid frente a Ginés de Sepúlveda.

## 2.2. Derecho de los indígenas en la Escuela de Salamanca

En primer lugar, debemos señalar que los estudios sobre la Escuela de Salamanca han cobrado una especial relevancia dentro del ámbito de la filosofía, en particular, y en las ciencias humanas y sociales, en general. De hecho, el exhaustivo estudio de Ramírez Santos y Egío (2020) da cuenta de la gran cantidad de bibliografía con respecto a este grupo de pensadores en la última década (concretamente, entre 2008 y 2019). Por tanto, sus aportes continúan siendo muy relevantes en el campo filosófico (político, epistemológico, etc.), en el derecho e, incluso, en la historia del libro (como muestran Ramírez Santos y Egío 333 y ss.). La primera pregunta que nos planteamos es ¿Cómo definir y abordar esta Escuela? La dificultad de este ejercicio ha sido descrita por López Molina (139-149), quien presenta una revisión crítica del concepto. Su posición se puede resumir en que la heterogeneidad de sus planteamientos impide concebir una Escuela de Salamanca unificada. Si bien nuestra autora encuentra un vínculo entre todos ellos: “el tomismo fue el medio y el lenguaje en el que se entendían autores muy diversos y que, tras del Concilio de Trento, se configuró como la forma y filosofía de la Iglesia” (López Molina 143). Por ello, Pagden emplea el término de *seconda scolastica* en italiano para realizar su definición de la Escuela (1991 135). Nosotros vamos a partir de Francisco de Vitoria. No solamente por su posición de maestro del resto de pensadores de la Escuela, sino por sus aportaciones al debate sobre los derechos de los pueblos americanos.

El punto de partida de Francisco de Vitoria es el siguiente: “(no dis-cuto) si el emperador puede conquistar las indias, que praesuppono (lo que presupongo) que lo puede hacer strictissimamente” (Vitoria en Rovira Gaspar 198). De nuevo, lo que cuestiona Vitoria no es el derecho de Carlos V a conquistar, sino el tratamiento que los indígenas reciben; y que no deberían recibir si los consideramos personas y vasallos del emperador. De hecho, Rovira Gaspar insiste en este punto en su comentario de la relección *Sobre*

la *templanza* (1536-1537) del filósofo burgalés. La autora destaca la ambigüedad de este texto y sus pasajes, considerados estos algunas veces como contradictorios. Pero puede llegar a concluir que el príncipe cristiano solo debe hacer la guerra contra los infieles, si estos se niegan a recibir la evangelización. E, incluso, si esto sucede, “el príncipe cristiano no debía excederse en ella” (Rovira Gaspar 217). Efectivamente, Vitoria está en contra de la violencia sobre los indígenas. Sobre estos últimos afirma, en *Sobre los indios*, que no “carecen de verdadero dominio y que por lo tanto hayan de ser incluidos en la categoría de los siervos según el derecho civil” (Vitoria en Rovira Gaspar 238). A través de esta cita, confirmamos que nuestro autor les concede un uso parcial de la razón y, por tanto, la humanidad. Sin embargo, a partir de Aristóteles arguye que “hay quienes, por naturaleza, se hayan en la necesidad de ser gobernados y regidos por otros” (Vitoria en Rovira Gaspar 238). Este argumento es desarrollado en la tercera parte del texto. En ella, confirma el dominio de los españoles sobre los indígenas. En sus propias palabras, siguiendo la línea de pensamiento iniciada por Palacios Rubios, afirma que “Tales bárbaros, aunque como antes dijimos no sean del todo idiotas, mucho tienen de ello y es bien notorio que no son realmente idóneos para constituir y administrar una República en las formas humanas y civiles” (Vitoria en Rovira Gaspar 244). De tal forma, concede a los indígenas la calidad de súbditos del emperador; como si fuese un acto de caridad para que desarrollen el pleno uso de la razón (Pagden 1991 42). Por tanto, Carlos V debía garantizar la expedición de leyes en beneficio de todos; fundamentalmente, a causa de que es el encargado de la felicidad de su pueblo y del bien común (retomando las nociones de Aristóteles y Santo Tomás) para conducirlos, finalmente, a la bienaventuranza eterna a través de la evangelización pacífica de los habitantes americanos. El resultado fue la promulgación de las *Leyes Nuevas* en 1542<sup>2</sup> que trataban de proteger al indígena, impidiendo su esclavización en el sistema de encomiendas. Para ello, como ya se había declarado en las *Leyes de Burgos*, se le reconoce legalmente como vasallo del Imperio Español<sup>3</sup>.

2 Dumont (10) afirma que la contribución de Las Casas fue fundamental para la elaboración de estas leyes por parte de Carlos V, a partir de sus intervenciones a favor de los pueblos originarios de América.

3 Las Nuevas Leyes han generado un gran debate sobre las causas de las mismas. Mas-

## 3 • El proyecto frustrado de una modernidad utópica

### 3.1. Presencia del humanismo renacentistas en Nueva España

Pese a las condiciones adversas que suponían el mencionado “impulso re- feudalizante”, por ejemplo, en el sistema encomendero o la excesiva carga tributaria a través del diezmo; lejos de lo que *a priori* podría esperarse, como ha señalado Ambrosio Velasco, en el contexto intelectual presente durante el siglo XVI en Nueva España se va fraguando un proyecto de orientación republicano-multiculturalista, en contraposición al gobierno imperial abso- lutista impuesto por Carlos V (Velasco 2008 212). En este sentido, en su es- tudio sobre los levantamientos de las comunidades de Castilla, Jose Antonio Maravall mencionará que no se trata de un hecho descontextualizado, sino que responde a un movimiento mucho más amplio que puede remontarse hasta el siglo XIII a través de una serie de ingeniosas relecturas escolásticas de algunos textos clásicos de la tradición occidental (Maravall 2021 23).

De igual modo, tanto Velasco como Maravall, señalarán que el contex- to intelectual presente en la Nueva España del siglo XVI puede comprenderse como una extensión novedosa y genuina de los ideales del renacimiento eu- ropeo, tanto del humanismo de autores como Erasmo de Rotterdam o Luis Vives, como del pensamiento utópico de Tomas Moro o Alonso de Valdés. Con el objetivo de intentar mostrar una imagen panorámica de este “humanismo utópico” que podemos encontrar en Nueva España vamos a hacer una breve mención a tres de sus figuras que se formaron en la órbita de la Escuela de Sa- lamanca: Vasco de Quiroga (1470-1565), Alonso de la Veracruz (1507-1584) y Bernardino de Sahagún (1499-1590). En líneas generales, estos autores se caracterizan por defender planteamientos críticos respecto a la soberanía con la que contaba la monarquía española para la conquista y evangelización de la población indígena en América.

ters (2022) recoge las dos principales posiciones frente a ellas. La primera las conside- ra como un precursor de los Derechos Humanos; mientras que la segunda, desde una posición crítica, las toma como un pretexto para el control hispánico de los territorios americanos.

Sabemos que la biblioteca personal de fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México (1546-1548), contaba con un ejemplar de la *Utopía* de Moro, el cual presenta varias censuras manuscritas por parte de la Inquisición, una de ellas de su sucesor en el cargo, fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México (1551-1572). Además de los renglones que fueron censurados, en el texto pueden observarse importantes inscripciones a mano que nos hablan de la gran influencia que ejercieron en el contexto intelectual de Nueva España del siglo XVI el neoplatonismo del renacimiento italiano: Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola o Lorenzo Valla (Zavala 1941 36). Se trata de un texto que estudió en profundidad Vasco de Quiroga, hasta el punto de inspirarse en él para escribir un tratado acerca de las formas ideales de gobierno en una “república de indios” (1538). Quiroga llevaba ya algunos años en Nueva España, en 1531 llega como oidor de la Segunda Audiencia de Nueva España y poco años después será nombrado Obispo de Michoacán (1536-1565). Sus planteamientos se encuentran profundamente influenciados por la mencionada fundamentación liberal que realiza Francisco de Vitoria del concepto de soberanía, y considera insuficiente el argumento de las bulas alejandrinas para justificar la doctrina de la “guerra justa” –*Bellum iustum*– contra los “pueblos infieles”. Por el contrario, identifica una suerte de podredumbre moral en la tiranía y la codicia que manifiestan los caciques nativos, frente a la simplicidad y humildad de los indígenas. Como señala Maravall, este será uno de los elementos característicos del humanismo renacentista sobre el que se levantan los proyectos utópicos de estos autores. Inspirados por la *Edad de Oro* de Luciano, las gentes del Nuevo Mundo se corresponden con el mito del buen salvaje, su condición se habría conservada pura frente a las perversiones presentes en el Viejo Mundo: “El pensamiento del siglo XVI lleva consigo, ya lo hemos dicho, una gran carga utópica y la presencia de este mito de la edad dorada, con sus pobladores imaginados según el mito complementario del buen salvaje, es frecuente en aquella centuria” (Maravall 1974 347).

En esta misma dirección apunta la labor de fray Alonso de la Veracruz, formado en la Universidad de Salamanca y considerado discípulo de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Arriba a Nueva España en 1536 y por un breve periodo de tiempo será el sucesor de Vasco de Quiroga en el obispado de Michoacán en 1542. En la línea del humanismo utópico que representaba

Quiroga, Veracruz fue un gran defensor de la *dignidad* de los indígenas y la *soberanía* de sus pueblos para autogobernarse libremente en repúblicas bien organizadas: “las Indias representaban un espacio donde podría realizarse la utopía de una república cristiana basada en el reconocimiento de la plena racionalidad de los indios y por ende en el respeto a sus derechos civiles, culturales y políticos” (Velasco 2008 215). Veracruz fue uno de los pensadores más originales de su tiempo, siendo capaz de adaptar las doctrinas de sus maestros salmantinos al complejo contexto multicultural presente en la Nueva España del siglo XVI. Buen ejemplo de ello podría ser la articulación que realiza entre universalismo e historicismo en su interpretación de la *ley natural*:

**Esta distinción entre primeros principios inmutables y segundos principios intrínsecamente cambiantes refleja la magnífica síntesis entre universalismo tomista y particularismo nominalista que se forjó en la Escuela de Salamanca y que aprovechó justamente Alonso de la Veracruz. Gracias a esta doble articulación de universalismo e historicismo fray Alonso puede reconocer que dos culturas tan distintas y distantes como las españolas y las del Nuevo Mundo pueden ambas ser acordes a la ley natural. (Velasco 2008 219)**

Además, Veracruz fue un acérrimo crítico de las mencionadas estructuras refeudalizantes, especialmente del diezmo y las jerarquías eclesiales, tema que abordará durante las lecciones que impartió entre 1555 y 1557 en la cátedra de la Real y Pontificia Universidad de México; por las cuales el propio Obispo Montúfar le sometió a un proceso inquisitorial (Veracruz 2015 76).

Por último, como ha señalado Miguel León-Portilla, cabría mencionarse a Bernardino de Sahagún como parte de esta primera ola del humanismo utópico en la Nueva España del siglo XVI: “Era necesario aprovechar la oportunidad excepcional que ofrecían los indígenas mexicanos de ser encaminados hacia un cristianismo en el que, en lugar de la codicia y la envidia, florecieran la pureza de vida y un hondo sentido comunitario” (León-Portilla 1999 75). Con la vista puesta en este propósito, Zumárraga funda en 1536 el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, un foco de cultura humanística destinada a los jóvenes indígenas. Sahagún, que se había formado en la Universidad de Salamanca y posteriormente había sido uno de los primeros

frailes franciscanos en llegar a Nueva España en 1528, pasará gran parte de su vida vinculado con esta institución. A diferencia de los mencionados Quiroga o Veracruz, Sahagún aprendió rápidamente Náhuatl, lo que le permitió realizar un trabajo enciclopédico sobre la cultura mexicana aplicando una metodología etnohistórica pionera. Ahora bien, como señala Ángel María Garibay, el método empleado por Sahagún se encuentra profundamente influenciado por la concepción del tiempo cinético-lineal propia de la tradición escolástico-medieval (Sahagún 1964 88-89). En este sentido, Alfredo López Austin:

**Se han señalado como antecedentes y posibles inspiraciones de la obra de Sahagún la Arqueología de Flavio Josefo, la Historia de los animales y Las partes de los animales de Aristóteles, las obras de Alberto de Colonia y, sobre todo, la Historia natural de Plinio y De proprietatibus rerum del franciscano Bartolomé de Glanville. De todas pudo haber tenido conocimiento Sahagún, tanto en la nueva España como en su vida de estudiante en Salamanca, y todas son ejemplos de una línea continua y evolutiva del pensamiento humano, que parte de los sistemáticos estudios griegos acerca de los animales, pasa por las historias naturales latinas y llega al nuevo Mundo ya en su forma de enciclopedias medievales que incluyen por riguroso orden jerárquico a todos los seres, partiendo de la trinidad para ir a terminar en las formas minerales. (López Austin 2011 362-363)**

Como se puede observar, la construcción de esta primera modernidad que está teniendo lugar en la Nueva España del siglo XVI se encuentra profundamente preñada de las ideas humanistas y utópicas propias del renacimiento europeo. Ahora bien, las aportaciones que realizaron Quiroga, Veracruz y Sahagún no pueden reducirse a un mero trasplante o copia, se tratan de desarrollos novedosos acordes con el contexto de hibridación y mestizaje cultural de la época.

### 3.2. La controversia Las Casas-Sepúlveda

Tras la exposición de las discusiones en torno a la legitimidad de la conquista, el derecho de los indígenas desde la Escuela de Salamanca y sus epígonos en

el Virreinato de Nueva España, vamos a abordar el punto culminante de todas ellas: la *Controversia de Valladolid* entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Para ello, es necesario mostrar cómo ambos concibieron la cuestión del indígena. Así, Pagden (1991 52) menciona el *Democrates secundus* del primero de nuestros autores. Este texto empleado en la *Controversia* es muy importante. No solamente por su forma, heredera del diálogo platónico tan frecuente en el Renacimiento (en este caso entre Demócrites y Leopoldus); sino también por su contenido. En él, se retoman los comentarios sobre el derecho romano que veíamos en Palacios Rubios y Paz. Los indígenas carecían de sociedad civil y, por ende, del derecho a la propiedad. En consecuencia, los españoles tenían el derecho a apoderarse de sus territorios<sup>4</sup>. La gran diferencia entre este autor y los anteriores, es que intenta deshumanizar a los habitantes de estas sociedades para legitimar la conquista y la servidumbre. Como expone en el *Democrates*: “los filósofos llaman servidumbre á la torpeza de entendimiento y á las costumbres inhumanas y bárbaras” (Sepúlveda en línea). Pagden lo señala a partir de la reinterpretación que Sepúlveda hace de la esclavitud natural en Aristóteles: “los esclavos naturales [...] son hombres que no poseen más que una parte en la facultad de deliberación y que, aunque puedan ser capaces de entendimiento, no son capaces de razón práctica” (1991 40-41). De hecho, incorpora una cita directa del filósofo estagirita: la guerra podía ser empleada “contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehusan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza” (Sepúlveda en línea). A partir de la ley natural y su violación por parte de los indígenas (ejemplificado con prácticas como el canibalismo, los sacrificios humanos o la idolatría), justificaba nuestro autor su inferioridad y el derecho de los españoles a privarles de su libertad: “de esa nación se diría con toda justicia y propiedad que no observa la ley natural, y podrían con pleno derecho los cristianos, si rehusaba someterse á su imperio, destruirla por sus nefandos delitos y barbarie é inhumanidad” (Sepúlveda en línea). Efectivamente, para Sepúlveda, la legitimidad del Imperio Español emanaba de la inferioridad de los pueblos indígenas con respecto a los españoles.

<sup>4</sup> Una relectura de este texto es presentada por Valencia Constantino (2020). A partir de una reinterpretación de la *Política* de Aristóteles y el término *servus*, entendido ahora como siervo del rey y no como esclavo.

Por su parte, Bartolomé de Las Casas ha sido considerado como el precursor de los Derechos Humanos por su defensa de los indígenas. Esta posición se observa claramente en toda su obra. Desde su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (2019), donde describe las crueldades inhumanas que los españoles hacían con los indígenas en El Caribe y en Tierra Firme. Comienza su relato con una descripción de la mansedad y la aptitud que poseen para recibir la fe católica. A esta especie de bondad natural, contraponen la violencia a la que están sometidos por los españoles:

**entraron los españoles [...] como lobos y tigres y leones  
cruelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han  
hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy en este día  
lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas,  
atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias y  
nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad.  
(2019 15)**

El resultado es la despoblación de las distintas islas de El Caribe y las zonas del continente. Las causas principales han sido la guerra y la servidumbre a la que han sido sometidos los sobrevivientes. Si bien es cierto, como expone García (2003), que la veracidad del relato ha sido ampliamente debatida; lo realmente importante es la construcción ética del sujeto indígena, que debía ser protegido. Esencialmente, porque estos pueblos eran considerados como humanos por Las Casas. Sin embargo, este texto sólo muestra la denuncia del maltrato que sufrían las poblaciones indias. Es en la *Apologética Historia Sumaria* (1968), empleada en la Junta de Valladolid<sup>5</sup>, donde aquel erige su mayor argumentación a favor de la racionalidad de estas. En ella, se afirman positivamente las culturas amerindias para demostrar “que las comunidades indias anteriores a la conquista cumplían los requisitos de Aristóteles para una verdadera sociedad civil” (Pagden 1988 172). En síntesis, podemos observar que construye su argumentación en torno a causas naturales y culturales. El fundamento natural parte de la perfección del entorno físico para afirmar la perfección corporal de los indígenas. En este punto añade una matización: en función del nivel de perfección corporal,

<sup>5</sup> Sin embargo, Pagden (1988 171) muestra que existe un debate sobre si el texto fue utilizado en la Junta, o bien, se trata de un escrito derivado del contenido de la misma.

el entendimiento de aquellos será mayor o menor. Sin embargo, no cuestiona en ningún caso su capacidad intelectual. En este punto, incluye seis causas naturales que condicionan esta última: la influencia de los cielos, la disposición y calidad de las regiones, la compostura del cuerpo y los sentidos, la clemencia y suavidad de los tiempos, la edad de los padres y la sanidad de los alimentos. Por otra parte, en el fundamento cultural, analiza sus distintas sociedades siguiendo dos esquemas aristotélicos: los tipos de prudencia y las clases sociales que debe tener una cultura para ser considerada como civilizada. En los primeros, se incluye la monástica, referente al dominio de sí, la doméstica, que concierne a la organización familiar, y la política, donde encuadra el segundo esquema de Aristóteles. En él, aparecen los labradores, los artesanos, los guerreros, los sacerdotes, los jueces y los comerciantes. A lo largo de 226 capítulos recoge la información que corrobora que las sociedades indias son, igual que las cristianas, civiles.

Finalmente, vamos a analizar *De regia potestate* (2016), aunque se trate de una obra posterior a la Controversia. A causa de que condensa, a la perfección, el problema sobre la libertad humana en la obra de Las Casas. En ella, podemos comprobar cómo la concebía y su relación con la política y el gobierno. Tanto Pagden (1991 59) como Valdivia Jiménez (314) concuerdan en que su propuesta se acercaba al contractualismo. Ya desde la Cuestión primera del tratado leemos: “En cuanto al hombre se demuestra, porque desde el origen de la naturaleza racional todos los seres humanos nacían libres. Puesto que siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad” (Las Casas 2016 17). Las Casas considera esta libertad inherente al ser humano y, por ello, parte del derecho natural. En consecuencia, puede llegar a concebir la esclavitud como algo meramente accidental (siguiendo la diferencia entre la esencia y los accidentes presente en Aristóteles y Santo Tomás) y la proscribire: “De donde resulta evidente que, no estando demostrada la existencia de alguna esclavitud, en caso de duda nuestro juicio debe ser favorable a la libertad” (2016 18). Derivada de esta libertad humana esencial, en la Cuestión segunda expone que el origen de todo poder republicano reside en el pueblo: “el poder de soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo la causa efectiva de los reyes o príncipes y de todos los gobernantes, si es que tuvieron un comienzo justo” (2016 34). A raíz de esta concepción, Las Casas

afirma que toda legislación promulgada por el rey debía tener como finalidad el bien común del pueblo. Con tales argumentos, entendemos la defensa universal de la libertad que Las Casas planteó para todo individuo; así como la relación de nuestro autor con los Derechos Humanos (Dumont 2009). Este planteamiento general se puede concretar en la cuestión indígena. El indio sería libre, no sólo por los argumentos empleados en la *Apologética Historia Sumaria* (1968), sino porque se trata de un atributo inherente a cualquier ser humano.

## 4 • La consolidación de la Modernidad criolla

Como hemos podido comprobar, la mayor parte de las discusiones teológicas-filosóficas que tuvieron lugar durante el siglo XVI en los territorios virreinales, tomaron como problemas centrales la legitimidad de la conquista y los derechos de la población nativa del Nuevo Mundo. En este complejo contexto socio-cultural, hemos intentado reconstruir una suerte de tradición de *humanismo utópico* en autores como Antonio de Montesinos, Alonso de la Veracruz o Bartolomé de las Casas, en su intento por levantar una primera modernidad iberoamericana de orientación federalista y multiculturalista en contraposición con el proyecto imperial de la monarquía española (Velasco 2021). Una postura que, como hemos intentado mostrar, desde el primer momento encontraría fuertes resistencias y recibiría un golpe definitivo tras la controversia entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda durante la *Junta de Valladolid* (1550-1551), de la que saldría reforzada la facción que abogaba por el dominio de los españoles sobre la población indígena.

Por otra parte, como ha señalado Mabel Moraña, desde finales del siglo XVI y principios del siglo XVII comenzará a articularse una nueva conciencia crítica: “El barroco de Indias se corresponde históricamente con el proceso de emergencia de la conciencia criolla en los centros virreinales desde los que se establecen los nexos económicos, políticos y culturales con el poder imperial (Hernández-Sánchez Barba, Vidal)” (Moraña 1988 234). A diferencia del mencionado “humanismo utópico” del siglo XVI, que se encontraba prácticamente circunscrito a un grupo de frailes de formación europea que arribaron a Nueva España, un rasgo distintivo de esta “modernidad

barroca” será la emergencia de un nuevo sujeto de enunciación, el criollo que siendo español ha nacido ya en el Nuevo Mundo (Garrido y Guijarro Galindo 2025). Un sentimiento de identidad que como veremos irá desarrollándose en los diferentes virreinos a lo largo de los siglos XVII y XVIII, siendo la expulsión de los jesuitas en 1767 de los territorios de la monarquía hispánica un acontecimiento cardinal para su consolidación como un movimiento político independentista.

#### 4.1. Orígenes del “discurso del mestizaje” en el Virreinato del Perú

El otro gran territorio transatlántico con el que contaba la monarquía hispánica en el Nuevo Mundo sería el virreinato del Perú. Tal vez por haber sido fundado con posterioridad durante el siglo XVI no llegó a desarrollarse un movimiento intelectual tan vigoroso como el “humanismo renacentista” que introdujeron los primeros frailes con su llegada a Nueva España. No obstante, como ha señalado José Juan Arrom, los *Comentarios reales de los Incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega es uno de los primeros documentos en los aparece esbozada esta nueva conciencia cultural que representa el *criollismo* (Arrom 1951 175). El Inca Garcilaso emplea el concepto para hacer referencia al “hombre nuevo” que ha nacido en el Nuevo Mundo. Lejos de las posteriores connotaciones raciales o nacionalistas que adquirirá el proyecto en los siglos XIX y XX (Sánchez Benavente y Guijarro Galindo 2024), originalmente el término hace referencia a un incipiente sentimiento de individualidad y a la singularidad de una tradición cultural que se encuentra en ciernes.

Si bien el Inca Garcilaso era un mestizo de la nobleza incaica que conocía de primera mano la historia y tradiciones andinas, pronto emigraría a la península y pasará por un proceso de aculturación que le pondrá en contacto con el neoplatonismo renacentista, hasta el punto de traducir al castellano los *dialoghi d’amore* de Leone Ebreo. De ahí que, como señala Remedios Mataix, su gran obra: *Comentarios reales de los Incas* sea una suerte de “reinterpretación neoplatónica de la conquista del Perú en términos que rebasan ampliamente lo histórico y se acercan a lo mítico: el descubrimiento y la conquista de América son para él la realización, en el amplio panorama de la Historia, de una unión amorosa entre el Nuevo y el Viejo Mundo” (Mataix 2000 139). Opinión que es mayoritariamente aceptada entre los especialistas,

el Inca Garcilaso realiza una lectura en términos “providencialistas” de la historia de los incas que los acerca a los modelos clásicos de virtud reivindicados por los ideales del humanismo renacentistas: “Los incas era fácil presentarlos casi como los representantes vivientes de las virtudes cívicas de Atenas y Roma en su época republicana, “verdaderos discípulos de Platón y Jenofonte”” (Pagden 1991 194).

El Inca Garcilaso llegó a ser un gran conocedor de la tradición teológico-filosófica europea, buena muestra de ello da su biblioteca personal en la que albergaba numerosos textos latinos: Plinio, Plutarco, Trajano, Tito Livio, Tucídides, etc. A lo largo de su obra, abundan las analogías entre el imperio romano y el incaico: “El Cozco en su imperio fue otra Roma en el suyo” (De la Vega 2004 430). En este sentido, como han observado Claire Paillet y Jean-Marie Paillet, entre sus principales fuentes de inspiración habría que destacar:

**San Agustín (o sus comentaristas del Renacimiento) y su teología de la Historia; Julio César, general y escritor; Plutarco y sus paralelos; Tito Livio y la ambición de una Historia total: el Inca no desperdió ninguna de estas fuentes de inspiración. El leyó y meditó profundamente y por cuenta propia, las obras de aquellos escritores fundamentales, logrando en su obra una síntesis muy personal. (Claire Paillet y Jean-Marie Paillet 1993 217)**

Por tanto, la obra del Inca Garcilaso se caracteriza por ser una síntesis entre las cosmovisiones cristianas y andinas. Se trata de uno de los primeros intentos por construir una “tradición euroindia”, en sintonía con la *Primer nueva cronica i buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala. Ahora bien, tenemos que establecer una diferencia entre ambos. Mientras que el primero era mestizo de nacimiento, la ascendencia del segundo es indígena. Como él mismo expone:

**don Felipe Guamán Poma de Ayala; cápac, que es príncipe, y gobernador mayor de los indios, y demás caciques y principales y señor de ellos y administrador de todas islas dichas /6 comunidades y sapsi, y teniente general del corregidor de la dicha nuestra provincia de los Lucanas, reino del Perú, el cual habrá como veinte años poco o más o menos que ha escrito unas**

### **historias de nuestros antepasados abuelos, y mis padres y señores reyes que fueron antes del Inga. (I, 6-7 en Amaya Farías 9)**

De tal forma, nos encontramos con un descendiente de la nobleza incaica y Yaro Willca. Su *criollismo* no se corresponde con el de Garcilaso. A causa de que este es criollo de origen y escribe su obra desde esa doble posición: la herencia inca y el humanismo renacentista. En cambio, Poma de Ayala no procede de una familia mestiza. Se trata de un indígena que adquiere esa conciencia cultural a partir de la evangelización. Esto lleva a Porras Barrenechea (1999) a considerarlo como un “mestizo espiritual”. A la vez que califica su obra como una de las primeras crónicas bilingües. Debido a que en ella permanece, en diálogo con el cristianismo, la voz del indígena vencido, sus tradiciones, la sintaxis heredera del quechua y su cosmovisión.

No obstante, su autor introduce el mundo andino dentro de la cosmovisión cristiana. Estableciendo, así, una jerarquía en la que esta última domina sobre la prehispánica. Por una parte, establece el origen de la población indígena tras el diluvio de Noé. Sin embargo, duda sobre esta realidad y expone la posibilidad de que provenga directamente de Adán: “Mandó Dios salir de estos dichos hijos de Noé uno de ellos trajo Dios a las Indias, otros dicen que salió del mismo Adán, multiplicaron los dichos indios que todo lo sabe Dios y como poderoso lo puede tener aparte esta gente de Indias en tiempos del diluvio” (1980 24). Asimismo, identifica a Viracocha, divinidad de los indios Wari Wiracocha Runa anteriores a los incas, con el Dios cristiano: “[Poderoso señor, hasta cuándo clamaré y no me escucharás, aun cuando te llamo no me dices: “Oye”] con estas palabras adoraban al Creador con la poca sombra que tenían y no adoraban a los ídolos, demonios, huacas” (1980 39). Para Poma de Ayala, habrían sido los incas los que habrían traído la idolatría a través de las huacas. A partir de “la ruptura de los incas con la continuidad que los indios llevaban desde Adán a través de Noé” (Amaya Farías 27). De ese modo, los habitantes de América habrían olvidado su procedencia, su religión y al Dios cristiano. Es ahora con la llegada de los españoles que estos pueblos pueden recordar su origen. Por ello, concluye Amaya Farías que el mestizaje de nuestro autor se manifiesta en un diálogo histórico entre civilizaciones, donde “se dan coincidencias, continuidades y también contradicciones (esta última, con la idolatría y la práctica de los sacrificios)” (Amaya Farías 31).

#### 4.2. Emergencia del criollismo en el Virreinato de la Nueva España

En sintonía con la mencionada revalorización de las cosmovisiones andinas que venía desarrollándose desde principios del siglo XVII en el virreinato del Perú, como señala Edmundo O’Gormann, en Nueva España comenzará también a emerger una conciencia criolla desde finales del siglo XVII (O’Gormann 1970 17). Un ejemplo paradigmático de ello lo encontramos en la figura de Carlos de Sigüenza y Góngora, cortesano novohispano que dedicó gran parte de su vida intelectual al estudio de las antiguas culturas prehispánicas. No se trataba ya de defender los derechos de la población nativa como hicieron los humanistas del siglo XVI sino de reivindicar una nueva identidad política y cultural para la población criolla haciendo uso del pasado indígena como un vehículo para transmitir las virtudes clásicas europeas. En este sentido, en su novela *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690), Sigüenza esboza por primera vez los rasgos característicos de esta nueva forma de subjetividad que representa el criollismo (Sibirsky 1965 199). El propio José Gaos se referirá a Sigüenza como precursor de esa modernidad nacionalista que caracteriza al proyecto de la ilustración mexicana del siglo XVIII:

**Así se comprende cómo el tránsito de la Edad Media a la Moderna pueda estar tan vivo aun en las circunstancias de un autor de fines del siglo XVII como Sigüenza y Góngora, estándolo en el espíritu de él mismo sobre todo lo moderno, y en la obra que es expresión y testimonio de este espíritu y de aquella circunstancia. (Gaos 1984 XXI)**

De forma análoga a como habían realizado previamente el Inca Garcilaso y Poma de Ayala para el caso andino, el *sincretismo* de Sigüenza pasa por intentar establecer un enrevesado sistema de correlaciones entre las virtudes clásicas de la tradición europea y el pasado de los pueblos prehispánicos. *Theatro de las virtudes políticas* (1680) es el documento en el que Sigüenza se refiere de forma más explícita a “Nuestra nación criolla”. Escrito con el objetivo de defenderse de las críticas que había recibido el “arco del triunfo” en el que había representado a los emperadores aztecas como modelos de virtud para el nuevo virrey (Irving 1984 66). Sigüenza recoge toda una serie de similitudes entre ambas civilizaciones: Neptuno como origen de los

toltecas (Sigüenza y Góngora 1928 38), Quetzalcóatl como manifestación del apóstol Santo Tomás (Picón-Salas 1944 122) o Tonantzin como la virgen de Guadalupe (León Portilla 2001 45). En definitiva, como señala Antonio Lorente Medina, un análisis cuidadoso muestra como esta nueva conciencia criolla ni es tan nueva ni resultan tan revolucionaria como a priori podría parecer. Debajo de esta revalorización del pasado prehispánico se esconde una poderosa estrategia, por parte de la clase criolla, desde la que inocular los valores clásicos de la tradición europea a la par que se autodesignan como los legítimos herederos y encargados de salvaguardar esta tradición cultural:

**El paralelismo ofrecido en la tarja central entre la historia romana y la azteca se continua en las acciones de los héroes mexicanos: Huitzilopochtli, “caudillo y conductor de los mexicanos” (67), cual nuevo Moisés, conduce a su pueblo hasta Tenochtitlan. Fundador de una estirpe, como Eneas, impulsa la creación de la ciudad. Acamapichtli deseca zonas pantanosas para extender los territorios de la primitiva aldea, de la misma forma que Rómulo hizo con Roma. Huitzilihuitl establece las leyes como Numa Pompilio; Motecohguma Ilhuicamina engrandece la ciudad-estado, como Anco Marcio y Tulio Hostilio, etc. (Lorente Medina 1994 358)**

Ahora bien, es importante señalar que este sentimiento de singularidad comenzó a despertarse en la población mestiza de Nueva España a través de la labor pedagógica realizada por los jesuitas que comenzaron a llegar a principios del siglo XVII: “los Jesuitas, más que ninguna otra orden, habían animado a los criollos en sus aspiraciones a una identidad cultural independiente” (Pagden 1991 153). La repentina expulsión de más de medio centenar de jesuitas de los territorios trasatlánticos de la monarquía española en 1767, como subraya Menéndez Pelayo, lejos de desalentar el patriotismo criollo precipitaron las reivindicaciones de una mayor autonomía y libertad política. Entre los exiliados se encontraba Francisco Xavier de Clavijero, un joven catedrático de filosofía que tras conocer la obra de Sigüenza y Góngora habría decidido dedicarse al ministerio de los indígenas en Náhuatl. Durante el tiempo que estuvo enseñando en Valladolid de Michoacán habría sido maestro de Miguel Hidalgo, por lo que no resulta descabellado considerar que “Clavijero comunico la idea de emancipación política al Padre de la Patria”

(Gómez Robledo 1970 352). Ya en el exilio Clavijero se dedica a redactar su *Storia antica de Messico* (1780-1781) como una forma de honrar a la patria perdida. En sintonía con Sigüenza, la obra se caracteriza por establecer una serie de analogías entre la historia de las culturas náhuatl y europeos. Para ello Clavijero realiza una lectura comparada de los hechos narrados por Bernal Díaz del Castillo en *Historia verdadera de la conquista de la Nueva* (1558) y la historia de *Quinto Enio* de Virgilio (Pagden 1991 157). Entre las múltiples conjeturas que establece se encuentra la idea de que en los códices pictográficos aparece representado el diluvio universal y la participación de las primeras tribus prehispánicas en la construcción de la torre de Babel (Clavijero 2014 467).

Naturalmente hoy tildaríamos de eurocéntricas la mayor parte de estas interpretaciones. Si las traemos a colación es por su carácter testimonial para comprender que hay detrás del “discurso del mestizaje” (Sanjinés 2015) que desencadenará las sucesivas declaraciones de independencia y construcción de identidades en clave nacionalista.

## 5 • Conclusiones

La construcción de la modernidad en América Latina, lejos de ser un proceso homogéneo y unidireccional presenta el despliegue de múltiples proyectos. Como hemos intentado resaltar, existe indudablemente una gran influencia de los ideales propios de la antigüedad clásica y el medievo europeo en el Nuevo Mundo. Ahora bien, no se trata ni de una reproducción exacta de los valores y modelos de virtud ni de una imposición pasiva de sus estructuras refeudalizantes. Desde el primer momento se sucedieron toda una serie de respuestas críticas a propósito tanto de la legitimidad de la conquista como de los derechos de los indígenas: Montesinos, Quiroga, Veracruz, Sahagún, Las Casas, etc.; que nos habla de la presencia, en la Nueva España del siglo XVI, de una tradición de pensadores que apuntaban en la dirección de una modernidad alternativa de corte federalista y multiculturalista. En buena medida, la crudeza con la que fueron sofocadas estas reivindicaciones, se encuentra a la base de la posterior búsqueda por parte de los criollos-mestizos de una identidad *sui generis*.

Una modernidad propiamente latinoamericana que comienza con las sinceras preocupaciones del Inca Garcilaso y Poma de Ayala por ensayar una nueva identidad cultural dinámica que –frente a los atrincheramientos dogmáticos y esencialistas– permita aunar armónicamente lo mejor de ambas tradiciones. Desafortunadamente terminará reduciéndose a una superficial revalorización de un pasado indígena reconstruido a medida por autores como Sigüenza y Góngora o Clavijero, en tanto vehículo desde el que patrocinar únicamente las aspiraciones de una clase criolla que, a la postre, se adjudicará la tarea histórica de “secularizar” las estructuras de poder de un imperio en decadencia.

En definitiva, la preocupación por encontrar una modernidad genuinamente latinoamericana continúa candente. El “discurso del mestizaje” lejos de convertirse en un paradigma integrador ha servido para fundamentar una noción de ciudadanía al margen de la población indígena contemporánea. El fracaso de esta “modernidad criolla” abre la puerta a otros proyectos que van desde el recrudescimiento de las relaciones neocoloniales de dependencia que mantienen a la región como exportadora de material primas dentro del actual orden mundial, hasta visiones arcaizantes de un indigenismo esencialista que apela ingenuamente a la legitimidad de los pueblos *originarios* y sus saberes *ancestrales*. Entre ambos extremos existe potencialmente un crisol de modernidades alternativas a continuar explorando.

## Referencias

- Amaya Farías, Fernando. “Conflicto colonial andino y mediación teológica en la crónica de Guamán Poma de Ayala”, *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 3, 5 (2012): 7-34.
- Argüello, Santiago. “El dominio en Tomás de Aquino y su sentido trascendental”, en Laura Corso de Estrada, M.<sup>a</sup> Jesús Soto-Bruna y Concepción Alonso del Real (Eds.) *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2017. 137-150.
- Arrom, José Juan. “Criollo: Definición y matices de un concepto”, en *Hispania*, Vol. 34, No. 2 (May, 1951): 172-176. <https://doi.org/10.2307/333568>

- Clavijero, Francisco Xavier. *Historia antigua de México*. Ciudad de México: Porrúa, 2014 (1780-1781).
- De Libera, Alain. *La filosofía medieval*. Buenos Aires: Docencia, 2000.
- De Vitoria, Francisco. *El poder de la Iglesia*. Madrid: Tecnos, 2019.
- Díaz Ceballos, Jorge. “Una relectura de *De insulis oceanis* de Juan López de Palacios Rubios”, en M. J. Pérez Álvarez, L. M. Rubio Pérez (eds.) *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispánico*. León: Fundación Española de Historia Moderna, 2012. 1507-1517.
- Dumont, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural/UMSA, 1994.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México: ERA, 2011 (1998).
- Egío, José Luis; Birr, Christiane. “Alonso de Cartagena y Juan López de Palacios Rubios. Dilemas suscitados por las primeras conquistas atlánticas en dos juristas salmantinos (1436-1512)”. *Azafea* 20 (2018): 9-36. <https://doi.org/10.14201/17705>
- Eisenstadt, Shmuel Noah. “América Latina y el problema de las múltiples modernidades”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 58(218), 2013. 153-164. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(13\)72293-1](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(13)72293-1)
- Gaos, José. “Presentación”, en *Libra astronómica y filosófica*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- García, Gustavo. La invención “ética” del sujeto indígena en *la Brevisima relación de la destrucción de las Indias, Iberoamericana*, III, 12 (2003): 7-24. <https://doi.org/10.18441/ibam.3.2003.12.7-24>
- García Fernández, Javier. “Latifundio, capitalismo y colonialidad interna estructural (Siglo XIII-XVII): estrategias para pensar históricamente el latifundio andaluz”. *Tabula Rasa* 25 (2016), 283-313. <https://doi.org/10.25058/20112742.85>
- Garrido, Violeta; Guijarro Galindo, Pelayo. “La cultura del Barroco y sus despliegues plebeyos. Una lectura desde el pensamiento materialista hispanoamericano”, en *Hispanic review* 93, nº 2, 2025 (en prensa).

- Gómez Robledo, Antonio. “La conciencia mexicana en la obra de Francisco Xavier Clavijero”, en *Historia Mexicana* 19, Nº 3, 1970. 347-364.
- Guijarro Galindo, Pelayo. “Modernidades latinoamericanas: de lo Mestizo-Barroco a lo Abigarrado-Ch’ixi”, en *Filosofía, método y otros prismas: historia y actualidad de los problemas filosóficos*. Madrid: Dykinson, 2022. 302-321.
- Huamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Las Casas, Bartolomé. *Apologética Historia Sumaria*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 1968.
- Las Casas, Bartolomé. *Historia de las indias*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- Las Casas, Bartolomé. *De regia potestate*. Buenos Aires: Docencia, 2016.
- Las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Red Ediciones, 2019.
- León Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagun, pionero de la antropología*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Nacional, 1999.
- León-Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Leonard, Irving A. *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- López Austin, Alfredo. “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagun”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 42, 2011. 353-400.
- López Molina, Amalia Xochitl. “Delimitación crítica a la ‘Escuela de Salamanca’ y su influencia en Francisco Suárez”, en I. Zorroza Huarte y V. Aspe Armella (eds.) *Francisco de Vitoria en la escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. Pamplona: EUNSA, 2015. 139-149.
- Lorente Medina, Antonio. “Don Carlos de Sigüenza y Góngora, educador de príncipes el Theatro de virtudes políticas”, en *Literatura Mexicana* 5, Nº. 2, 1994. 335-371. <https://doi.org/10.19130/iifl.litmex.5.2.1994.1105>.

- Maravall, José Antonio. “Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas”, en *Revista de Occidente*, 141 (1974): 311-388.
- Maravall, José Antonio. *Las comunidades de Castilla*. Madrid: Anaya, 2021 (1963).
- Masters, Adrian. “¿Por qué se decretaron las Leyes Nuevas de 1542? Nuevas luces sobre conquistadores peruleros, mujeres palaciegas y Bartolomé de las Casas en las reformas de Indias”, *Revista de Indias*, LXXXII/285 (2022): 293-327. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.009>
- Mataix, Remedios. *El autor: apunte biobibliográfico*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000.
- Maza, Francisco de la. *El guadalupanismo mexicano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Mignolo, Walter. *El lado más oscuro del Renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2023 (1995).
- Moraña, Mabel. “Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 14, No. 28 (Monográfico: *Historia, Sujeto Social y Discurso Poético en la Colonia*), (1988): 229-251. <https://doi.org/10.2307/4530399>
- O’Gorman, Edmundo. *Meditaciones sobre el criollismo*. Centro de Estudios de Historia de México, 1970.
- Pailler, Claire; Pailler, Jean-Marie. “Una América verdaderamente latina: los historiadores romanos y el Inca Garcilaso en la perspectiva de G. Dumézil”, en *Histórica*, 17(2), 1993. 179-222. <https://doi.org/10.18800/historica.199302.002>
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza, 1988.
- Pagden, Anthony. *El imperialismo español y la imaginación política*. Barcelona: Planeta, 1991 (1990).
- Picón-Salas, Mariano. *De la Conquista a la Independencia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Porras Barrenechea, Raúl. *El legado quechua*. Lima: UNMSM Fondo Editorial, 1999.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina”, en E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias*

- sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 122-151.
- Quiroga, Vasco de. *Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe en México y Michoacán*. Ciudad de México: Secretaría de la Economía Nacional, 1940 (1538).
- Ramírez Santos, Celia Alejandra y Egío, Jose Luis. *Conceptos, autores, instituciones: revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar*. Madrid, Dykinson, 2020.
- Rojas, Ricardo. *Eurindia*. Buenos Aires: Losada, 1951 (1924).
- Rovira Gaspar, María. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- Sánchez Benavente, Jose; Guijarro Galindo, Pelayo. “Disputa de los imaginarios nacionalistas. La xilografía plebeya del Cabichuí durante la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870)”, en *I Congreso Internacional para la paz*. Universidad de Granada 2024 (en prensa).
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ciudad de México: Porrúa, 1964 (1540-1585).
- Sanjinés, Javier. *El espejismo del mestizaje*. Institut français d’études andines, 2015 (2004).
- Sepúlveda, Juan Ginés. *J. Genesii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- Sibirsky, Saúl. “Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700). La transición hacia el iluminismo criollo en una figura excepcional”, en *Revista Iberoamericana* XXXI, nº 60. 195-207.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Obras. Con una biografía*. Ed. Francisco Pérez Salazar. Ciudad de México: Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1928.
- Valdivia Jiménez, Ramón Darío. *El nacimiento de la modernidad: justicia y poder en el pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Albolote Granada: Comares, 2021.
- Valencia Constantino, Genaro. “La “defensa” aristotélica de la esclavitud de los indios americanos: a propósito del dominium e imperium en

- la lectura de Juan Ginés de Sepúlveda”, *Nova tellus*, 38, 2(2020): 135-160. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2020.38.2.0006>
- Vasconcelos, Jose. *La raza cósmica*. Ciudad de México: Porrúa, 2007 (1925).
- Vasconcelos, José. *Ulises Criollo*. Ciudad de México: Porrúa, 2014 (1935).
- Vega, Inca Garcilaso de la. *Comentarios reales de los incas (II Vols)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004 (1609).
- Velasco Gómez, Ambrosio. “Fray Alonso de la Veracruz: Fundador del republicanismo mexicano”, en *Tópicos: Revista de Filosofía*, ISSN-e 2007-8498, ISSN 0188-6649, N°. 34, 2008. 209-222. <https://doi.org/10.21555/top.v34i1.153>
- Velasco Gómez, Ambrosio. *500 años de Filosofías sobre la Conquista y el colonialismo: Razón del poder frente al humanismo de la Universidad de México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- Velasco Gómez, Ambrosio. *El devenir de la filosofía mexicana a través de sus tradiciones y controversias*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Veracruz, Alonso de la. *Sobre el dominio de los indios y la Guerra Justa*. México: UNAM, 2004 (1553)
- Veracruz, Alonso de la. *Tratado de los diezmos*. México: Universidad La Salle, 2015 (1557-1559).
- Zavala, Silvio. *Ideario de Vasco de Quiroga*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

# La influencia del pensamiento medieval en el imaginario de Juan Eduardo Cirlot: lo "historial" y el mundus imaginalis con relación a la alquimia y la caballería.

The influence of medieval thought on the imagery of Juan Eduardo Cirlot: the "historical" and the *mundus imaginalis* in relation to alchemy and chivalry

**Alicia López Latorre**<sup>1</sup>

Universidad de Granada, España

Recibido 17 marzo 2024 • Aceptado 17 abril 2024

## Resumen

Este artículo muestra la relevancia que adquieren diferentes aspectos de la Edad Media en el pensamiento de Juan Eduardo Cirlot. En primer lugar, su crítica al historicismo, en la cual defiende tanto el arqueologismo como el concepto de "hombre abstracto", puede explicarse desde dos conceptos que Henry Corbin rescata de la tradición medieval: lo "historial" y el *mundus imaginalis*. En segundo lugar, su apología del progreso como castigo divino, que asocia a William Blake, está vinculada a la defensa de la creación tal y como era concebida

## Abstract

This article demonstrates the relevance that different aspects of the Middle Ages acquire in the thinking of Juan Eduardo Cirlot. Firstly, his critique of historicism, in which he defends both archaeologism and the concept of the "abstract man," can be explained through two concepts that Henry Corbin rescues from medieval tradition: the historical and the *mundus imaginalis*. Secondly, his claim of progress as divine punishment, associated with William Blake, is linked to the defense of creation as it was conceived in the Middle Ages. This rejects the triumph

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

en el Medioevo. Esta rechaza el triunfo de la cantidad en términos guenonianos y es entendida como el proceso de sublimación espiritual de valores cualitativos. En tercer lugar, se señala el profundo interés por el imaginario medieval concretado en dos aspectos de su obra. Por un lado, en el lenguaje simbólico de la alquimia, la cual supone una técnica de espiritualización propia de esta época. Por otro lado, en su fijación por el ideal de la caballería, como se advierte en la influencia que ejercen sobre el autor la figura del caballero y la película "El señor de la guerra" (Franklin J. Schaffner, 1965), ambientada en el siglo XI.

*Palabras clave:* Juan Eduardo Cirlot; Edad Media; Modernidad; Alquimia; Caballería.

of quantity in Guenonian terms and is understood as the process of spiritual sublimation of qualitative values. Thirdly, the deep interest in medieval imagery is highlighted in two aspects of his work. On the one hand, in the symbolic language of alchemy, which represents a technique of spiritualization specific to this period. On the other hand, in his fixation on the ideal of chivalry, as seen in the influence exerted on the author by the figure of the knight and the film "The War Lord" (Franklin J. Schaffner, 1965), set in the eleventh century.

*Keywords:* Juan Eduardo Cirlot; Middle Ages; Modernity; Alchemy; Chivalry.

## 1 • Introducción

Juan Eduardo Cirlot (1916–1973), poeta, crítico de arte y ensayista, ha destacado por su contribución como pionero del simbolismo en España con el *Diccionario de símbolos* (1958). El objetivo de este artículo es analizar la significación que adquieren diversos aspectos de la Edad Media en el pensamiento del autor.

Para advertir tales particularidades, en primer lugar, se ha analizado su defensa del arqueologismo desde el punto de vista filosófico. De este modo asume las teorías historicistas, aunque posteriormente las supere, pues reconoce entre sus beneficios la capacidad para desarrollar una técnica experimental precisa junto a la función crítica por reevaluar conclusiones. En este contexto se muestra la importancia que adquieren los conceptos de "tiempo concreto" (Dilthey) y "tiempo actual" (Benjamin). Sin embargo, en su aspiración por hallar la representación de los valores eternos, abogará por la creencia en el hombre abstracto que el historicismo rechaza. Aquí se encuen-

tra su primera crítica a esta corriente, la cual se explica desde la terminología que Henry Corbin rescata de la exégesis islámica del Medievo: lo "historial" y el *mundus imaginalis*. La visión abstraccionista se advierte ya en la poesía cirlotiana concebida como búsqueda de la esencia trascendental y simbólica del mundo en detrimento de la figuración o imitación de la realidad externa, lo cual implica reticencias hacia la teoría de la modernidad baudelairiana. En la segunda crítica al historicismo se señala su disolución en el puro análisis, incapaz de hallar "síntesis valederas" por desdeñar las regiones abstractas y focalizarse en la contextualización histórica. En oposición, se señala su reivindicación del valor del arqueologismo como posibilitar la trascendencia de la temporalidad mediante la preservación de las obras del pasado. En este sentido destacamos la apología del progreso como castigo divino, ejemplificada con la sentencia de William Blake en la que Cirlot se respalda en una variedad de textos ("el progreso es el castigo de Dios"). En la sistematización de uno de estos contextos, vinculado especialmente a la crisis artística, se evidencia la valoración de los procedimientos creativos propiamente medievales. Por este motivo se concibe como un obstáculo el valor del mecanicismo, propio de "el reino de la cantidad" en términos guenonianos, en el proceso de sublimación espiritual a través de la creación. Ante esta dificultad aparece en un primer momento el surrealismo para posteriormente dar paso a una identidad más propia, inspirada en el imaginario de la Edad Media, a través de la simbología. De esta manera adquieren una notable significación tanto el estudio del universo de la alquimia como el ideal de la caballería.

## **2 • La vinculación entre lo *historial* unido al *mundus imaginalis* y la visión abstraccionista: crítica al historicismo y defensa del arqueologismo**

La consideración de las civilizaciones cuando se ha producido la muerte de su "civilidad" (Le Goff 106) cobra importancia en el pensamiento cirlotiano. Así, en la voz "arqueologismo" del *Diccionario de ismos* afirma que este consiste en "la valoración de los productos artísticos que se hallan fuera del 'paisaje vital' de un momento dado", razón por la que defiende lo que él denomina "emoción arqueológica" concebida como el agregado del misterio

temporal a la cosa exhumada que, sin esa condición de lejanía y resurrección, carecería de interés y de valor intrínsecamente arqueológico (1956 38). La reivindicación de dicha emoción puede apreciarse en textos donde el yo poético se implica en la vivencia de diferentes culturas: de la mesopotámica en "Estela de Damgalnunna" (1945); de la sumeria en *Elegía sumeria* (1949); de la egipcia en "Osiris" (1945, 1949-1953) o en "Ritual de Akhenaten" (1946); de la persa en "Mitra" (1949-1953); de la cartaginesa en "Suceso onírico" (1945) o en *Poemas de Cartago* (1969); o de la romana en *Un episodio de la Guerra de las Galias* (s. f.) o en *Marco Antonio* (1967). Esta participación, que denominaremos *imaginal*, de culturas de otras épocas, actualiza el mito de un pasado idealizado y tiñe su obra de un carácter romántico y antimoderno (Compagnon 199).

Cirlot se muestra consciente de que las civilizaciones pasan por ciclos de transformación. Cuando una de ellas entra en su fase de envejecimiento y declive, su herencia cultural se convierte en una reliquia del pasado, que adquiere un valor intrínseco precisamente debido a su lejanía temporal y a su *resurrección* a través de la investigación arqueológica, que posibilita dicha "emoción arqueológica". Continúa el autor afirmando:

**El arqueologismo, o la atención hacia lo destruido por el tiempo, tiene filosóficamente una base de indiscutible importancia, porque si hemos de considerar como desecho todo lo que fue producido en los lejanos milenios, potencialmente nosotros somos asimismo el desecho del futuro. (1956 38-39)**

Esta perspectiva adquiere importancia en Cirlot al realizar una relación de semejanza entre las producciones *desechas* del pasado y las potencialmente *desechas* del futuro, entre las que incluye al hombre moderno individualizado. La "base de indiscutible importancia" y de carácter filosófico que menciona establece sus vínculos con las teorías historicistas de autores como Dilthey para, una vez aprendidas, superarlas, como veremos. Asimismo, puede relacionarse con la hermenéutica, la cual "resulta ser esencialmente una relación con el pasado", dándose toda comprensión "como una vuelta sobre un pasado, en la cual se constituye el presente" (Dilthey 2000 126).

Cirlot comparte la preocupación del historicismo por el entendimiento del pasado para así comprender el presente y proyectar el futuro. En la voz "historicismo" del *Diccionario de ismos* asemeja lo histórico a lo transitorio.

Si bien es cierto que reconoce los beneficios de esta corriente, expone asimismo una serie de inconvenientes, que analizaremos más adelante. Entre las ventajas, reconoce, principalmente, su capacidad para realizar experimentos y obtener resultados que pueden parecer más precisos en comparación con los enfoques intemporalistas, que conceptualizan al ser humano en su estado ideal y permanente. Seguidamente, destaca su función crítica al reevaluar las conclusiones que han sido establecidas mediante abstracciones y obliga a cuestionar si deben ser confirmadas o eliminadas (1956 183).

En este contexto cobra importancia el concepto de temporalidad, que Dilthey considera como “la primera determinación categorial de la vida, el contenido más fundamental de la vivencia”. Define la vivencia como la unidad mínima, “una unidad en la presencia, represada dentro del flujo del tiempo”. Distingue entre la presencia (*Präsens*) y el presente (*Gegenwart*). Mientras el presente alude a “lo ya llegado, lo que ya no se espera (*Warten*), y se haya situado entre el pasado y el futuro”; la presencia representa “el ser incluido (*einbezogen*) de lo pasado en nuestro vivir” (2000 124-125).

**El incesante transcurrir del tiempo hace que el presente –lo que es– se precipite enseguida hacia lo que ya no es, a lo que fue, y nadie puede estar realmente *en presencia del presente* y vivirlo conscientemente como tal, pues ello sería matarlo. Lo que se hace presente en la vivencia es el efectuarse del pasado como fuerza en el presente, la fuerza del pasado en el momento actual, su significado, que tiene lugar como recuerdo. Es éste, la acción de la memoria, lo que permite que el presente hecho pasado se haga por primera vez presente ante nosotros. (Id.)**

A esto Dilthey lo llama “tiempo concreto”, al tiempo en el que lo humano acontece, un tiempo que fluye y se articula en torno a la vivencia.

**Sólo por esta presencia que recoge la fuerza de lo pasado actuando en nosotros, la vida no se disuelve en el transcurrir del tiempo, sino que tiene una conexión. Aunque nos proyectemos continuamente hacia el futuro, vivimos siempre lo pasado. (Ibid. 125-126)**

Este concepto además se relaciona con el de “tiempo actual” ofrecido por Walter Benjamin: un tiempo en torno al cual gira el objeto de construc-

ción de la historia, un tiempo caracterizado no por ser “homogéneo y vacío” sino “lleno”. Este “tiempo actual” sería traducido literalmente del alemán, *jetztzeit*, como “ahora-tiempo” (2013 69). Expone dos ejemplos: el primero consiste en que para Robespierre la Revolución Francesa equivaldría a una Roma restaurada, y el segundo en la función de la moda como agente resucitador de una vestimenta de otros tiempos, un salto producido por la clase dominante: “un pasado cargado de ‘tiempo actual’ que un individuo “hacía brotar del *continuum* de la historia” (*Id.*). Son precisamente el *jetztzeit* unido al *einbezogen*, la experiencia de este “tiempo concreto” conectado a las producciones del legado histórico y cultural, los motivos que adquieren significación en los intereses de Cirlot.

Como hemos afirmado, nuestro autor comprende las alternativas que ofrece el historicismo, pero en su aspiración por hallar la representación de los valores eternos, más allá de los componentes externos, trata de superarlas. Debido a sus inclinaciones particulares, relacionadas con el pensamiento abstracto, no se advierte una adherencia explícita al mismo.

**El historicismo es la escuela filosófica que tiende a ver todos los valores del pensamiento y de la cultura como rigurosamente dependientes de lo histórico; esto es, de lo transitorio. Por consiguiente, el historicismo no cree en el hombre abstracto y sí, solamente, en el que se realiza distintamente por cada personalidad, en cada país, en cada momento del devenir temporal. (1956 183)**

La crítica que Cirlot realiza sobre el historicismo constituye un claro precedente de lo que posteriormente sería su estudio y actualización de la filosofía trascendental, tal y como se refleja en la creación del mito de Bronwyn como símbolo de la Daena o Shekinah, el cual Clara Janés ha analizado rigurosamente en *Cirlot, el no mundo y la poesía imaginal* (1996). Dicha crítica puede explicarse desde tres conceptos reivindicados por Henry Corbin, de entre los cuales los dos primeros están vinculados a la Edad Media, concretamente a la exégesis islámica.

El primer concepto es el de lo “historial”, un término que Corbin recupera del francés medieval, equivalente a *Geschichte*, y que señala el “tiempo en el que transcurren los sucesos de la hierohistoria”, entendidos como los sucesos del alma o del *mundus imaginalis*, en la medida en que se asocia por

sus funciones a la "imaginación trascendental". Como reverso a lo "historial", lo histórico (*Historie*) sería asimilable a la historia profana (Antón Pacheco 2003 162). El segundo concepto, que también Corbin toma de la tradición medieval, consiste en la idea del intermundo o mundo imaginal (*mundus imaginalis*). Este procede del sufismo iranio, "en el que el antiguo pensamiento persa se integra con el chiísmo islámico. Todo un mundo desconocido y ajeno a los sistemas de pensamiento europeo" (Arola 2002 59-60). El tercer concepto es el de lo metahistórico, propio de su etapa fenomenológica, donde se acerca más a Heidegger. Antón Pacheco afirma que la "metahistoria" apunta al proceso de desvelar "lo oculto de la historia que por eso ya no es historia de hechos positivos, sino historia sagrada" (2003 159). El proceso de penetración en lo oculto de los diferentes objetos estéticos supondría para Cirlot, no ya un análisis positivo de las obras del pasado, sino un análisis de carácter espiritual. La hermenéutica corbiniana, inherente a un carácter esotérico (Corbin 2003 158), se concibe como un movimiento hacia el presente, lo cual se aprecia en la reactualización desarrollada por la obra de Cirlot.

La primera crítica que Cirlot hace sobre el historicismo consiste, en primer lugar, en que no busca principios universales y eternos, pues rechaza la idea de que existe una verdad o un valor absoluto que trascienda las circunstancias históricas y culturales. Al contrario, Cirlot se adhiere a una visión abstraccionista. En una carta que escribe para la revista *Destino*, afirma que "la abstracción es la esencia, es lo inteligible puro (lo cual no implica la pura 'nada')" (1953 30). Precisamente, en la voz "abstractismo" del *Diccionario de ismos*, afirma que en las producciones pictóricas y escultóricas el pensamiento abstracto implica la desaparición "del 'modelo exterior', la representación de lo visual e imitado" con el objetivo de "realizar uno de los ensueños acaso de todo arte: abandonar el tema, el substrato de realidad normal en que se apoya y justifica, para basarse en su pura substancia" (1956 13). Dicho propósito, con el que el yo fantasea, es el que suscita el interés de Cirlot. Estamos de acuerdo con Castillo Peragón al afirmar que tal distinción podría aplicarse a la poesía que escribe, pues esta trata de vincularse a la esencia trascendental y simbólica del mundo, en detrimento de la figuración o imitación del mundo exterior (2019 162). De este modo, podríamos afirmar que Cirlot sería reticente al concepto baudelairiano de la modernidad por cuanto esta señala "lo

transitorio, lo fugitivo, lo contingente” como mitad del arte, decantándose únicamente hacia su otra mitad que es “lo eterno y lo inmutable”, sin que esta supresión conduzca a caer “forzosamente en el vacío de una belleza abstracta e indefinible” como escribe Baudelaire (2000 92), pues como hemos indicado el abstractismo no implica una “nada” absoluta.

En este sentido, los conceptos de “hombre abstracto” y “hombre metafísico” son los agentes salvíficos de lo que para CirLOT representa el ser humano: “arqueología futura”. Esta denominación viene propiciada por su creencia en el ser como un elemento ontológicamente eterno que “corresponde a la esencia del Todo, esto es a la abstracción, al alma del mundo, a la sinergia cósmica”; siendo consciente de que este, el ser, está inexorablemente vinculado a la vida, que no es sino la muerte, “que por ser combustión exige destrucción, proceso, enfermedad (eso es, consunción), tiempo y transmutación” (Castillo Peragón 2019 430). Este último sustantivo, “transmutación”, resulta revelador, puesto que está estrechamente relacionado con el lenguaje de la alquimia, en el cual profundizaremos más adelante.

La segunda crítica que hace del historicismo consiste en que este “se disuelve en lo analítico y tan sólo a las formas filosóficas que especulan en las regiones abstractas les es dado alcanzar las síntesis valederas” (1956 183). En algunas vertientes filosóficas, principalmente las centradas en la especulación abstracta y la búsqueda de síntesis más generales, el historicismo disminuye su influencia, puesto que el objetivo no consiste en atender la contextualización histórica. Ante esta cuestión, nos remitimos nuevamente a la arqueología, puesto que ofrece un procedimiento para trascender la temporalidad.

**Por el contrario, la única salvación que puede intentar el hombre, sobre la tierra, de las cosas de la tierra, se realiza con la conservación viviente de las obras pasadas, lo cual conduce a una superación de la temporalidad. De este modo, sintiéndose solidario del creador de las esculturas sumerias, del músico babilonio de su escala pentatónica, del poeta que cantó la muerte de Tammuz, el hombre actual puede, virtualmente, sentirse superior a su destino de deleznable. Este es, a nuestro entender, el verdadero significado de lo histórico, no las consideraciones didácticas, ni siquiera la contemplación cinematográfica de sus procesos. (1956 39)**

En este contexto, la reflexión del arqueologismo sugiere que la única forma en que la humanidad puede intentar salvar y trascender su propia temporalidad es a través de la preservación activa y continua de las creaciones pasadas. Para Cirlot lo histórico representa una experiencia espiritual que permite al individuo sentirse parte de una tradición cultural y artística, otorgando significado y trascendencia a su propia existencia. Las connotaciones peyorativas que Cirlot asocia al hombre actual (el "destino de delezabilidad" o la necesidad de ejecutar un plan de "única salvación") parecen desdibujarse gracias a esta alternativa de carácter "virtual". La valoración de las obras del pasado como "la única salvación" del hombre moderno será detallada a continuación.

### 3 • Apología del concepto de progreso como castigo divino

Como hemos expuesto, la vía cirlotiana de "salvación sobre la tierra" es representada por la superación de la temporalidad, la cual es posible mediante la preservación de las obras del pasado. En este objetivo cobran importancia los conceptos del Medioevo islámico rescatados por Corbin, lo "historial" y el *mundus imaginalis*. Dicha vía supone la única alternativa al castigo divino que representa el progreso, problemática sobre la cual Cirlot reflexiona y a la que responde en reiterados textos teóricos apoyándose en la taxativa afirmación de William Blake: "el progreso es el castigo de Dios". A continuación, sistematizaremos uno de los contextos en los cuales Cirlot actualiza esta afirmación del progreso como castigo divino, vinculado especialmente a la crisis artística. En él se encuentra presente el pensamiento de René Guénon pues, junto a Antón Pacheco (2000 183) y Corazón Ardura (2007 61), sostenemos que, en Cirlot, tanto el estudio de la simbología como sus consideraciones políticas parten "en buena medida" de este autor.

En su artículo "El fatalismo del 'progreso'" (1970) Cirlot sitúa el origen del progreso como castigo divino (donde cita la sentencia de Blake) en el pensamiento de las minorías británicas debido posiblemente a los efectos tempranos de la revolución industrial. Afirma que así lo evidencian diferentes procesos artísticos: "las concepciones de las ciudades-jardín de Ebenezer Howard, las tentativas de retorno a la artesanía medieval de Morris, el estilo

‘católico y reaccionario’ del gran pintor Dante Gabriel Rossetti, etc.”. Precisamente el renacimiento de las labores manuales y artísticas en Europa, en contra de las falsificaciones o imitaciones de productos originales, constituyó una de las reacciones ante la civilización industrial. John Ruskin defendería que existe un abismo entre el progreso artístico y el progreso tecnológico, valorando un sentido moral en el arte, ligado a la vida cotidiana. Para él las labores artesanas nacían del trabajo y la inspiración, mostraban originalidad y fantasía, además de inspirarse en la naturaleza, motivo que le llevaría a oponerse al academicismo y el clasicismo. Esto le llevaría a sentir admiración por los prerrafaelitas y la Edad Media, especialmente por lo gótico, repercutiendo en la ideología del neogoticismo. Influidor por Ruskin, William Morris organizaría talleres en Inglaterra donde unificaría los conceptos de trabajo y placer, utilitarismo y arte. Su objetivo consistiría en recuperar el concepto medieval del artista como artesano e inició el renacimiento de las artes del libro a través de la fundación de la editorial Kelmscott (Litvak 1980 19-23).

En la mirada hacia la Edad Media y el componente religioso, subrayada por Cirlot a través de estos procesos artísticos, subyace la vinculación guenoniana entre la actividad humana “transformada” y los principios espirituales propios de toda civilización tradicional. En lugar de ser ésta reducida a una

**simple manifestación exterior (lo que es en suma el punto de vista profano), es integrada en la tradición y, para el que la cumple, constituye un medio de participar efectivamente en ésta, lo que equivale a decir que reviste un carácter propiamente “sagrado” y “ritual”. (Guénon 2023 76)**

Sin embargo, esta significación se perdería, lo cual desemboca en el descenso de la calidad de los objetos artísticos, imbuidos por las lógicas del mercado (Cirlot 1960 44). En este punto vuelve a citar a Blake:

**No hay duda de que cuando William Blake, hacia 1800 afirmaba: “El progreso es el castigo de Dios”, exponía su reacción de poeta ante un mundo que se mecanizaba progresivamente y que con ello destruía las características espirituales de la creación artesana. (Id.)**

Para Guénon el componente espiritual es consecuencia de la implantación del mecanicismo. La concepción del oficio en su sentido tradicional, como "posibilidad de orden iniciático", es relegada y sustituida por un carácter profano en la instauración de la industria.

**En la concepción tradicional, son las cualidades esenciales de los seres las que determinan su actividad; en la concepción profana, al contrario, ya no se tienen en cuenta estas cualidades, puesto que los individuos ya no se consideran más que como "unidades" intercambiables y únicamente numéricas. (2023 78-79)**

Cirlot señala la causa de este acontecimiento en la llegada de la Ilustración y la Enciclopedia con "la crisis del sentimiento religioso" y "la disolución del sistema formal cargado de simbolizaciones de la cultura occidental" (1960 44). En este sentido destaca que el simbolismo como "arte de pensar en imágenes", concebido por Ananda K. Coomaraswamy, ha sido perdido por la civilización moderna "(especialmente en los últimos trescientos años, tal vez a consecuencia, según frase de Schneider, de las 'catastróficas teorías de Descartes')" (2016 36). Con el "incremento súbito" de la facultad basada en "la invención racionalista" y la experimentación de "un impulso creciente incontenible" por parte del "espíritu inventivo del hombre", se presta atención "a los mecanismos y a sus funciones, a la utilidad y a la rapidez de producción y se supera cierto arcaísmo del mundo antiguo y medieval" (1960 44). A esto Guénon lo llama "el triunfo de la cantidad" en el ámbito de la artesanía, en el cual el hombre ejecuta

**movimientos "mecánicamente" y siempre de la misma manera, sin que tenga que comprender de ninguna manera su razón de ser ni preocuparse del resultado, ya que no es él, sino la máquina, la que fabricará en realidad el objeto [...] y su trabajo ya no tiene nada de verdaderamente humano, pues ya no implica la actuación de ninguna de las cualidades que constituyen propiamente la naturaleza humana. (2023 81)**

Guénon critica que el progresismo haya sustituido la categoría del oficio, entendida por la sociedad moderna como "una cosa del pasado", por el trabajo industrial, lo cual representa "una profunda decadencia" de

acuerdo al valor cualitativo (*Ibid.* 80–82). Paralelamente, dentro del ámbito del arte, CirLOT lamenta que las escuelas y las academias hayan sustituido a los gremios, tal y como existían en la mentalidad medieval, consiguiendo “estandarizar el arte, arrancando los conceptos de sus raíces vitales y reduciendo a términos explicables todos los fundamentos del acto de crear”. Esta “ruptura con los nexos de la vieja artesanía” se acentuaría debido al incremento de las pretensiones destructivas “contra la cultura tradicional”, a la que se responsabilizaba de las desigualdades sociales e injusticias en su objetivo de repartir “unos bienes de consumo” que antes se restringían para las clases privilegiadas (1960 44).

## 4 • La reivindicación del imaginario medieval: la simbología del lenguaje alquímico y del ideal de la caballería

### 4.1. El surrealismo y el simbolismo como *nuevo sentido*

Ante la problemática del mecanicismo aparece en un primer momento el surrealismo, y más tarde la simbología, la cual se concretará en el universo de la alquimia, entre otros ámbitos de interés. El propósito que CirLOT advierte en el surrealismo, más de modo subliminal que consciente, es la posibilidad de integrar los opuestos, alcanzando una armonía dentro del dualismo, una de las constantes que invadieron su pensamiento.

El mecanicismo para CirLOT

**es signo de madurez cultural y encerraría el peligro de un anquilosamiento definitivo de las fuerzas vivientes del intelecto y del espíritu si no fuese porque la irracionalidad vigilante e invasora está siempre preparada para intervenir en pro del equilibrio total humano al que la visión mecanicista puede perjudicar más que el más exasperado de los irracionalismos. (1956 241)**

Establece una brecha entre el materialismo y el surrealismo, siendo el segundo una consecuencia inexorable del primero con el objetivo de liberar la mente de las restricciones lógicas. En este sentido, en la voz “materialis-

mo" del *Diccionario de ismos*, afirma que "cuando se identifica totalmente la realidad con la materia se hace necesario destruir la realidad para ver 'qué tiene dentro'. Esto y no otra cosa es lo que ha buscado contemporáneamente el movimiento surrealista" (*Ibid.* 240). Como un agente desestabilizador del materialismo, estaría "destinado a exorcizar las presencias materiales para sobre sus ruinas edificar un mundo 'yo' de cualidades excelsamente translúcidas para el creador y herméticas para el círculo de lo externo" (*Ibid.* 40). Este "equivaldría una 'venganza' contra la animadversión general de lo circundante para la sensibilidad exacerbada del lírico" (*Id.*), por tanto, concibe la relación entre lo material y lo espiritual como una relación de odio.

En la respuesta al cuestionario que André Breton ofrece en *El arte mágico* Cirlot declarara que los idearios del simbolismo y el surrealismo son los únicos que profesa debido a que comparten la intención de descubrir "un nuevo sentido que incluya todos los precedentes" (331). Sin embargo, para Cirlot, el único error que el surrealismo ha cometido como movimiento adscrito a su época ha sido el de "pretender disociarse de lo religioso, abandonando la cuerda de ese desgarrado encendimiento a las mentalidades menos apasionadas" (*Ibid.* 36). No es inocente la utilización de este adjetivo, "apasionadas", puesto que el surrealismo se desvincula del componente religioso y, por extensión, del componente místico, benefactor, precisamente, de una virtud: la del "de apasionamiento trascendente y con ella la categoría más lejana a que pueden aspirar los lanzamientos del espíritu" (1956 250). Esta pretensión se convierte en motivo de reflexión, decidiendo abandonarlo a favor de la simbología. Las motivaciones medievales se desarrollarían entonces.

Uno de los resultados consistiría en la actualización de la técnica permutatoria, un procedimiento de creación medieval que Jaime D. Parra explica con profundidad en *Variaciones sobre Juan Eduardo Cirlot. El poeta y sus símbolos* (2001). De este modo ofrecería "la poesía más moderna que entonces se hacía en España" con la publicación de *El palacio de plata* en 1955. Esta técnica fue utilizada y divulgada por Ramon Llull durante el siglo XIII, quien a su vez la tomó del círculo de Abraham Abulafia, "una de las cumbres de la mística judía con la kábala profética". El nombre y conocimiento de Abulafia sería olvidado durante siglos y rescatado posteriormente por G. Scholem. En el área de la música sería actualizado por Arnold Schönberg con la técnica

dodecafónica, autor admirado por Cirlot, quien desarrolla estas relaciones en obras como *Bronwyn VII* (1969) o *Bronwyn, permutaciones* (1970) (Parra 2001 93-98). A continuación, detallaremos dos aspectos más propiamente medievales en la creación cirlotiana: el lenguaje simbólico de la alquimia y el ideal de la caballería.

#### 4.2. El perfil de Cirlot como estudioso de la alquimia

La imaginación y el espíritu constituyen el objeto de estudio de Cirlot. En una de sus cartas de 1970 a Edmundo de Ory escribe que sus lecturas (de las cuales toma siempre notas) son sobre esoterismo, cábala, alquimia, mística y filosofía de la religión (Rivero Taravillo 231). Aquí resulta fundamental su relación amistosa e intelectual con José Gifreda, quien poseyó una biblioteca tremendamente rara en la España de aquella época, frecuentada por Cirlot durante los años cincuenta, donde encontró un copioso contenido que le sería de importante utilidad al desarrollar su *Diccionario de símbolos* (Piñol 178-179). Uno de los libros de importante contenido alquímico que Cirlot consulta sería la *Tabla Esmeralda*, tal como puede apreciarse en su capítulo segundo del *Diccionario*, "Origen y continuidad del símbolo. El desenvolvimiento del simbolismo" (2016 20-23), y cuarto, "La esencia del símbolo. La analogía simbólica" (2016 44-46).

La *Tabula Smaragdina* se trata de un texto fechado entre los siglos VI y VIII d. C., el cual ya a partir del siglo XIV habría sido difundido por el occidente cristiano gracias a las traducciones que se hicieron del árabe (Roob 8). A mediados del siglo XII el texto fue traducido al latín por Hugo de Santalla a partir del *Kitâb sirr al-Halîka*. Los alquimistas cristianos de finales de la Edad Media se entusiasmaron con esta obra y realizaron abundantes traducciones y comentarios, siendo el más notorio escrito por un personaje llamado Hortulanus. Otro texto árabe que refuerza tanto la sabiduría alquímica esotérica como el mito del encuentro de la tumba (y la estatua) de Hermes Trimegisto es traducido al latín a finales del siglo XII: *Senioris Zadith, filii Hamuelis tabula chimica, marginalibus adaucta* (Arola 2002 131-132). También encontramos *La turba de los filósofos*, título que alude a una congregación de filósofos que tiene por objeto el análisis del lenguaje alquímico y la justificación de sus oscuridades, utilizando sus prestigiosos nombres como argumento de auto-

ridad. Esta obra, según M. Berthelot, procede de un texto árabe, cuya autoría se asocia a Aristeo, personaje situado por K. Ch. Schmieder a mediados del siglo XII y que se presenta como discípulo de Pitágoras (Jubany i Closas 7-10)

La aproximación a la alquimia, desde una perspectiva cabalística, implica una respuesta, "aunque sea teóricamente", sobre dónde se encuentra "el lugar de Dios" o el corazón desde un punto de vista guenoniano, siendo "el principio divino que reside, virtualmente por lo menos, en el centro de todo ser" (Arola 2002 59). En este contexto cobra importancia el término "imaginación creadora" reivindicada por Henry Corbin, entendida como "el poder imaginativo" que forma parte del "Alma del universo, que abarca por sí misma todo lo que abarcan las demás potencias imaginativas" y conforma "el sustrato y el lugar epifánico de ese intermundo" al que se le denomina *mundus imaginalis* o realidad imaginal. Este concepto es rescatado por Corbin de la obra de Ibn Arabi y es entendido como "un universo espiritual de sustancia luminosa" que guarda afinidad tanto con "la sustancia material, porque es objeto de percepción y está dotado de extensión" como con "la sustancia inteligible separada, porque su naturaleza es pura luz". Este, además, no consiste ni en "un cuerpo material compuesto" ni en "una sustancia inteligible separada" sino en un intermundo (*barzaj*) (Corbin 2006 119). Las investigaciones de este importante miembro del Círculo de Eranos se centran en "definir filosóficamente cuál era el misterio de este lugar hierofánico", este espacio de encuentro entre la realidad sensible y la realidad inteligible donde se desarrolla precisamente la Gran Obra de los alquimistas (Arola 2002 59-60).

La obra cirlotiana puede abordarse desde la perspectiva que ofrece el lenguaje de la alquimia, es decir, como una importantísima fuente de símbolos en la que las sucesivas transformaciones que sufre la materia están en estrecha relación con las transformaciones espirituales del adepto. Este término, que procede del latín *adeptus*, significa "el que ha adquirido": en este caso, el que ha alcanzado el completo conocimiento experimental de la Gran Obra de los Filósofos, desde el principio (la iniciación) hasta el final (la realización total) (Arola 2002 128). A propósito del aforismo donde Cirlot escribe que el *anima* es "como un hilo enterrado en la sombra (Cirlot 2008: 422)", Clara Janés afirma que este hilo es de color dorado (símbolo de la identidad solar), y que transita en un movimiento cromático continuo (*Ibid.*

31) desde la *nigredo*. Esta última consiste en el estado inicial de la Materia, bien como propiedad de la *prima materia* o del caos, bien como atributo de la *massa confusa* existente de antemano o creada por descomposición de los elementos (*solutio, separatio, divisio, putrefactio*) (Jung 175). A nivel operatorio, esta fase corresponde generalmente a la muerte, la cual recibe este nombre por el color negro que tomaban los ingredientes. “La muerte representa la regresión a lo amorfo, la reintegración del Caos” (Eliade 165).

Desde la visión cosmológica, el caos es la situación primordial correspondiente a la *materia prima*, a la *massa confusa* a la que las sustancias se reducen (Eliade 165), cuya acción es lo que hace posible que el ser sea libre (Cirlot 2008 390). Esta categoría “desconocida, previa”, que nuestro poeta define en su *Ontología* (1950) como aquello que determina el destino del ser, “es lo que, recientemente” se ha resuelto asimilando este a “la nada” (*Ibid.* 395-396).

## 22

**¿Qué es el caos? El caos es la persistencia de lo anterior en lo posterior, de lo lejano en lo íntimo, e inversamente. El caos es el destino doloroso del ser. El caos es el resultado de la ilimitación del ser, de su simultaneismo espacial y temporal, y de su totalidad reunida y disgregada. (Ibid. 390)**

La obra alquímica atraviesa diferentes fases a partir de la *nigredo*, pasando por el rojo, blanco, rosa, e incluso verde victorioso, lo cual observamos especialmente en los poemas recogidos en *Del no mundo* (*Ibid.* 31). Destacamos que “el hermetismo puede contemplar también la transmutación de los metales, pero no como una operación puramente material” (Evola 1975 171). El color negro se encuentra en la voz poética frecuentemente, pero del mismo modo compete en muchas ocasiones con el oro, pues Cirlot “no sólo veía dual al mundo, sino a sí mismo, y en su obra surge esa polaridad con la transición del rojo de la carne o el sol poniente” (2008 32).

Advertimos en estos textos “la oscuridad poética”, la cual, como afirma el poeta, resulta “indudable [...] cuando surge auténticamente, es decir, como resultado de una vocación de hermetismo (no veo otro modo de llamarla), puede conducir a lo *incomunicable*” (*Ibid.* 899). El lenguaje alquímico es portador de una experiencia simbólica del mundo cuya singularidad

reside en este carácter hermético. El saber está oculto porque la verdad se encuentra velada, motivo por el que cobra importancia la figura de Hermes como agente que disuade el conocimiento de aquellos no iniciados. En este sentido cobra importancia el concepto de *hermetismo*. En este sentido cobra importancia el Telesma, entendido "como talismán protector de lo misterioso", que aparece "en las más antiguas versiones de la *Tabula smaragdina*" (Jubany i Closas 11). Del mismo modo que revelar no significa lo mismo que desvelar, los conocimientos ocultos pueden ser revelados, pero nunca desvelados. Revelar implica volver a ocultar. Puede establecerse una conexión con un secreto, pero nunca resolverse en su totalidad, pues de lo contrario dejaría de ostentar tal categoría.

Esta ley del silencio representa el carácter del símbolo y la significación de la alquimia. La complejidad de su contenido es equivalente a la condición abrupta del proceso que implica, la cual viene determinada por la ausencia de una presentación pura, simple y directa de lo que la representación simbólica quiere transmitir. Esta se vale por sí misma, por sus propios medios, siendo incapaz de representar la trascendencia, pero posibilitando la aparición de un sentido secreto, de la epifanía de un misterio (Durand 15). Precisamente la inaccesibilidad paradójica de un elemento tan fundamental en el lenguaje alquímico como es la *Opus Magnum* o Piedra filosofal prende de una analogía con la dialéctica de lo sagrado, concretamente con la hierofanía. Esta permite que el régimen ontológico de los objetos (bien sea una fuente, un árbol o una piedra) esté sujeto a variaciones, pues al adquirir unas connotaciones sagradas, estos se tornan diferentes a los ojos de quienes han tenido una experiencia religiosa (Eliade 177-178). El rasgo esencial de este fenómeno reside en la ruptura de nivel que efectúa, pues manifiesta lo sagrado y le otorga trascendencia al objeto que no hubiésemos observado como portador de tal.

La misma paradoja se muestra en la *Tabla Esmeralda*, el texto más representativo de la tradición hermética, donde se ejecuta una ruptura de nivel que concilia lo terrenal con lo divino, el microcosmos con el macrocosmos, siendo el primero el correspondiente al cuerpo humano que necesita ser transformado para lograr incorporar la totalidad de la trascendencia que el segundo implica, es decir, el universo (Piñol 20). Muestra el camino mediante el cual el adepto de la alquimia, a través de la elaboración de la Obra, accede

a otro plano más elevado de existencia espiritual: la del *homo religiosus* espectador directamente implicado en la transmutación del cosmos a través de las hierofanías (Eliade 177-178). La significación de este texto se encuentra en los símbolos de Cirlot, mediante los cuales desarrolla una polaridad entre lo físico y lo metafísico. La fundamentación de este hecho se encuentra en la analogía simbólica establecida entre el mundo físico (colores, sonidos, texturas, formas...) y el mundo espiritual (virtudes, vicios, sentimientos...), pues esta representa el camino “para penetrar en lo desconocido e incluso para comunicar con lo incomunicable”, ya que todo expresa, se relaciona y es serial (Cirlot 2008 36-37). Así puede apreciarse en diferentes poemas de *Blanco* (1961):

**La huella de la bestia, la certeza del ángel,  
nada puede olvidarlas.**

**De la ausencia  
baja una forma grave que se apoya temblando  
en el vértice lejano de la llama. (Ibid. 55)**

O en *Los espejos* (1962):

**Subí por la escalera,  
pero hacia abajo. (Ibid. 84)**

Se observa la dualidad de lo oscuro y de lo luminoso, lo terrenal y lo divino, que se integran en la memoria. Los diferentes objetos del mundo adquieren unos tintes simbólicos en función de las experiencias adquiridas significado de las palabras, de modo que lo “sagrado” puede simbolizarse en “cualquier cosa: un alto peñasco, un árbol enorme, un águila, una serpiente, un planeta, una encarnación humana como Jesús, Buda o Krishna, o incluso por la atracción de la Infancia que perdura en nosotros” (Durand 16-17).

### 4.3. El interés por el ideal simbólico de la caballería

La pasión de Cirlot por el ideal de la caballería se advierte en cuatro aspectos que expondremos a continuación. En primer lugar, hemos de señalar la conexión entre alquimia y caballería que existe en su obra. Los cuatro colores que adoptan las diferentes fases del *opus magnum* negro (*nigredo*), blanco

(*albedo*), amarillo (*citrinitas*) y rojo (*rubedo*), que a lo largo de la historia de la alquimia han sufrido algunas modificaciones (Roob 30), son asociadas a la gama cromática ascendente (negro a oro) y descendente (azul a verde). Precisamente este simbolismo del color es recogido por Cirlot en la voz "caballero" de su *Diccionario*, donde considera la alquimia como "una técnica medieval de espiritualización [...] comparable a la caballería" y explica la frecuencia con la que en los relatos medievales aparece un caballero "verde, blanco o rojo", pero principalmente de color negro, concluyendo que "la determinación del color proviene de un fondo forzoso y altamente significativo" (2016 116). La fase de la nigredo del proceso alquímico guarda un estrecho paralelismo con las pruebas de iniciación de los nuevos miembros o hermanos de las logias masónicas, en las cuales la espada supone un elemento fundamental, tanto como lo es para la figura del caballero. Además, este objeto cobra especialmente importancia en Cirlot, tal y como explicaremos. El adepto que participa en "las fases del opus" sufre "experiencias análogas a las del neófito [...] cuando se siente engullido en el vientre del monstruo, o enterrado, o simbólicamente Muerto por las Máscaras y los Maestros iniciadores" (Eliade 174).

En segundo lugar, se observa la unión entre los valores de la guerra y los de la poesía desde su juventud. En un primer momento, la adherencia a las armas preexiste a las letras, puesto que desciende de tres generaciones de generales (Rivero Taravillo 29) y en su infancia se recuerda "casi siempre jugando con simulacros mejores o peores de la reina de las armas" (Cirlot 1996 41). La importancia de sus antepasados, ante los cuales el yo se expresa mediante la hierofanía posibilitada por la contemplación de sus espadas personales, puede apreciarse en los siguientes poemas: "A mis antepasados militares" y "A mi padre" (2008 784-786), además de "Al capitán don Juan Cirlot (29-VI-1830), *Fusilado por orden del conde de España*" (2005 606-607). A ella se une el profundo interés del yo poético por recrearse en las vivencias bélicas del pasado, siendo la Edad Media, junto a otros contextos históricos, un momento preferente, tal como puede observarse en el ciclo de *Bronwyn*.

En tercer lugar, estamos de acuerdo con Arola cuando, a propósito de la exposición *Juan Eduardo Cirlot: La habitación imaginaria*, celebrada el 16 de noviembre de 2011 al 15 de enero de 2012 en Arts Santa Mònica (Barcelona), afirma que "el ejemplo más evidente de la relación vida -arte-símbolo es

seguramente la devoción de Cirlot por las espadas medievales” (2019). En su *Diccionario de símbolos* aborda la espada como símbolo de conjunción, exterminio físico y determinación psíquica. Es especialmente relevante en la Edad Media, considerada el instrumento predilecto del espíritu divino o la palabra de Dios. Incluso adquiere una identidad propia, personificada con nombres como Excalibur en la leyenda del rey Arturo o Durandal en la épica de Rolando (Cirlot 2016 198-199). A Cirlot le encantaría que sus espadas personales fuesen de la Edad Media, pero solo consigue encontrar de los siglos XVI y XVII (Cirlot 1996 40). Este deseo de que pertenecieran al Medioevo se debe a que para Cirlot este objeto, que es “la reina de las armas”, posee un “valor místico” perpetuo “que se acrecienta con el paso del tiempo, con la metamorfosis de la sociedad y de la guerra” (Cirlot 1964 5). Por tanto, según esta lógica antimoderna, cuanto mayor sea el tiempo de antigüedad del objeto en cuestión, mayor habrá sido la evolución de su poder espiritual subyacente.

En este contexto destaca su estudio de la representación de la espada en la numismática medieval, admirando las esquematizaciones casi abstractas en las monedas visigodas (1969 17). Explora su variación en posición y contexto: desde influencias nórdicas cuando aparece horizontalmente, hasta ser representada detrás del retrato de un personaje junto a un ave en el estilo románico, o sostenida por una figura a pie o a caballo en el estilo gótico; incluso como instrumento de decapitación en una moneda rusa (*Ibid.* 19-22).

La exposición mencionada anteriormente comenzó con la fotografía de una espada del siglo XV, sobre la que Cirlot escribe un artículo, “La espada de la catedral de Barcelona”. Le parecería una de las “más bellas del mundo” debido a “la originalidad de su forma”. Su interés se intensificaría por tratarse de “una pieza histórica” correspondiente a “ese ocaso de la Edad Media tan bien analizado por Huizinga” (Cirlot 1964 5). Esta espada perteneció a Pedro, condestable de Portugal, sobre el que Cirlot escribe una breve biografía y al que define como “personaje nobilísimo, aureolado por un romanticismo lejano, que le presta su vida azarosa” y que, al igual que él, “desde su juventud sintió la misma atracción por las armas que por las letras” (*Ibid.* 6). El interés con que Cirlot subraya su suerte adversa, pues fue desterrado y no alcanzó sus ambiciones, evoca a otro personaje, esta vez ficticio, que sufrió un destino trágico: Chrysagón de la Cruz, “el héroe” que muere “finalmente tras perder a la que tanto le costó”, a Bronwyn (2001 587).

El culto de los héroes, “en el que se confunden los elementos medievales y los renacentistas”, está unido inevitablemente a la aspiración a la gloria y el honor del caballero. “La vida caballeresca es una vida de imitación” tanto de los héroes de la Tabla Redonda como de la Antigüedad (Huizinga 91). En este sentido hemos de señalar el *Libro de la orden de caballería*, escrito por Ramon Llull, y traducido rápidamente al francés, cuyo contenido se corresponde con “el título XXI de la segunda *Partida* de Alfonso X el Sabio y que influye decisivamente en el *Libro del caballero et del escudero* de don Juan Manuel” (2021 14). Precisamente a este autor Cirlot le dedicaría un poema, “A Raimundo Lulio” (*Dau al Set*, 1949-1953).

De este modo, en último lugar, cobra importancia el profundo estudio del simbolismo de la película *El señor de la guerra* (Franklin J. Schaffner, 1965), de la cual tomaría diferentes elementos para crear su ciclo poético *Bronwyn*. El motor de la acción es la llegada a Brabante de Chrysagón, un caballero “con torre, mallas, lanzas, hombres de armas, halcones, juegos y una gran herencia imaginaria y real de honor y de vigor caballerescos” (2001 589). La condición caballeresca posee un “valor simbólico, pues representa la sublimación del guerrero” (*Ibid.* 616); además, las creencias religiosas de la ideología medieval se ponen al servicio de este ideal. El arcángel san Miguel es paradigma de ello, constituyendo “la primera proeza y hecho de armas caballeresco que haya tenido nunca lugar”, presentándose, por tanto, como “antepasado de la caballería; como *milicie terrienne et chevalerie humaine* (‘milicia terrenal y caballería humana’)” (Huizinga 87). Precisamente Cirlot escribe un poema en homenaje a su figura, “A san Miguel Arcángel”, en su *Libro de oraciones* (1952).

Retomando la relación entre el filme y el ideario medieval, se observa que el caballero, en su objetivo por proteger a la población celta de los ataques periódicos de los frisios, se enamorará de Bronwyn, quien en el lenguaje corbiniano simboliza el espacio imaginal, es decir, “el centro del *lugar* que, dentro de la muerte, se prepara para resucitar; es lo que renace eternamente” (Cirlot 2008 421). Esto implica que este “No Mundo” tan solo puede ser alcanzado por el yo poético a través del camino de la ascesis, del adentramiento “en uno mismo para tocar fondo y luego salir de sí mismo en éxtasis” (Janés 1996 85).

Por último, destacamos que CirLOT subraya “la fidelidad casi absoluta” en ambientación, arquitectura y vestuario con la que se ha recreado el siglo XI en esta obra cinematográfica, de modo que vuelve a reivindicarse la relevancia tanto de la arqueología como de la reiterada sentencia de Blake:

**Novcientos años... [...] ¿Por qué la arqueología? “El progreso es el castigo de Dios”, dijo William Blake. ¿No estamos perdiendo mucho? Es inútil proseguir, ni es posible retroceder, aunque el anhelo regresivo tenga sus raíces más hondas en el interior de nuestro interior. (2001 587)**

## 5 • Conclusiones

En este artículo hemos demostrado las conexiones que se establecen entre la Edad Media y la Modernidad en la obra de Juan Eduardo CirLOT. El resurgimiento de los conceptos corbinianos procedentes de la exégesis islámica medieval, lo “historial” y el *mundus imaginalis*, constituyen un elemento fundamental en su universo simbólico y trascendental; al unísono, implican la superación de las teorías historicistas a favor del abstractismo. De este modo, se constatan la continuidad e interrelación entre ambos períodos históricos, desafiando la perspectiva convencional de la existencia de una ruptura. Dicha red de influencias y diálogos se evidencia en la actualización del pensamiento del autor, tal y como se ha observado tanto en el estudio del lenguaje simbólico de la alquimia como en los diferentes atributos de la caballería.

## Referencias

- Antón Pacheco, José Antonio. *Los testigos del instante*.  
Arola Raimon. *La cábala y la Alquimia. En la tradición espiritual de occidente (Siglos XV-XVII)*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2002.  
Arola, Raimon. “Vida-arte-símbolo en J. E. CirLOT”. *Arsgravis* (2013). 22 de febrero de 2024. <<https://www.arsgravis.com/simbolismo-vida-arte-simbolo-en-j-e-cirlot/>>.

- Baudelaire, Charles. *El pintor de la vida moderna*, eds. Antonio Pizza y Alcira Aragón. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, 2000.
- Bretón, André. *El arte mágico*. Girona: Atalanta 2019.
- Corazón Ardura, José Luis. *La escalera da a la nada. Estética de Juan Eduardo Cirlot*. Murcia: Cendeac, 2007.
- Corbin, Henry. *Cuerpo espiritual y tierra celeste. Del Irán mezdeísta al Irán chiíta*. Madrid: Siruela, 2006.
- Castillo Peragón, Alfonso. *Hermenéutica simbólica. La poética simbólica de Juan Eduardo Cirlot*. 2020. Universidad de Granada, tesis doctoral. 10 de enero de 2020. <<http://hdl.handle.net/10481/59944>>.
- Cirlot, Juan Eduardo. "Carta al director. El arte abstracto". *Destino* 893 (1953): 30.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de ismos*. Barcelona: Argos, 1956.
- Cirlot, Juan Eduardo. "La revolución industrial". *Cuadernos de arquitectura* 41 (1960): 44.
- Cirlot, Juan Eduardo. "La espada de la catedral de Barcelona". *Gladius* 3 (1964): 5-11.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Mundo de Juan Eduardo Cirlot*: IVAM Centre Julio González, 19 de septiembre al 17 de noviembre. Valencia: IVAM, 1996.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Bronwyn*, ed. Victoria Cirlot. Madrid: Siruela, 2001.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Del no mundo. Poesía (1961-1973)*, ed. Clara Janés. Madrid: Siruela, 2008.
- Cirlot, Juan Eduardo. *En la llama. Poesía (1943-1959)*, ed. Enrique Granell. Madrid: Siruela, 2005.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*, eds. Victoria Cirlot y Lourdes Cirlot. Madrid: Siruela, 2016.
- Compagnon, Antoine. *Los antimodernos*, trad. Manuel Arranz. Barcelona: Acantilado, 2007.
- Dilthey, Gómez Ramos, A., & Lessing, Hans-Ulrich, eds. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000.
- Durand, Gilbert. *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico*. Barcelona etc.: Paidós, 1999.
- Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza, 2016.

- Evola, Julius. *La tradición hermética. En sus símbolos, en su doctrina y en su Arte Regia*. Barcelona: Martínez Roca, 1975.
- Guéron, René. *El reino de la cantidad*. Barcelona: Obelisco, 2023.
- Janés, Clara. *Cirlot, el no mundo y la poesía imaginal*. Madrid: Huerga y Fierro, 1996.
- Jung, Carl Gustav. *Psicología y alquimia*. Barcelona: Plaza y Janés, 1977.
- Le Goff. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Madrid: Paidós, 1991.
- Litvak, Lily. *Transformación industrial y literatura en España: (1895-1905)*. Madrid: Taurus, 1980.
- Parra, Jaime D. *La simbología: Grandes figuras de la ciencia de los símbolos*. Barcelona: Montesinos, 2001.
- Piñol Lloret, Marta, ed. *Relaciones ocultas. Símbolos, alquimia y esoterismo en el arte*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones, 2018.
- Rivero Taravillo, Antonio. *Cirlot: Ser y no ser de un poeta único*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2016.
- Roob, Alexander. *Alquimia y mística: el museo hermético*. Koln: Taschen, 2016.

# ***Estudios.***



# Historia y humanismo en las cartas Alemanes de Walter Benjamin.

History and Humanism in Walter  
Benjamin's *Deutsche Menschen*

**Anabella Di Pego**<sup>1</sup>

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Recibido 17 marzo 2024 • Aceptado 17 abril 2024

## Resumen

Este trabajo analiza el último libro publicado en vida por Walter Benjamin, *Deutsche Menschen* que reúne una colección de cartas de personalidades alemanas del siglo XVIII y XIX. Nuestra hipótesis es que en este texto se materializa la concepción benjaminiana de la historia, mostrando particularmente la dialéctica entre la destrucción y la salvación, a la vez que explorando motivos antropológicos –el amor, la amistad, la familia, etc.– que resultan fundamentales en su materialismo. De este modo, reconstruiremos su posicionamiento respecto del legado del humanismo atendiendo a las dimensiones de la historia pública y de la vida privada signadas por una dinámica de destrucción, salvación y construcción política.

*Palabras clave:* Destrucción; Salvación; Construcción; Vida privada; Motivos antropológicos.

## Abstract

This paper examines Walter Benjamin's final book published during his lifetime, *Deutsche Menschen*, a compilation of letters from German personalities of the 18th and 19th centuries. Our hypothesis posits that within this text, Benjamin's conception of history becomes tangible, showcasing the dialectic between destruction and salvation. Simultaneously, it delves into anthropological motifs such as love, friendship and family, which are integral to his materialism. Consequently, we aim to scrutinize Benjamin's stance on the legacy of humanism, considering the interplay of public history and private life in the dynamics of destruction, salvation, and political construction.

*Keywords:* Destruction; Salvation; Construction; Private Life; Anthropological Motifs.

1. anadipego@yahoo.com.ar

## 1 • Introducción

Entre el 31 de marzo de 1931 y el 31 de mayo de 1932, Walter Benjamin publicó una serie de cartas comentadas en el *Frankfurter Zeitung*, pertenecientes a personalidades alemanas desde finales del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX. En 1932, Benjamin intentó publicar esta colección de cartas en forma de libro, pero debido a la difícil situación y al posterior ascenso de Hitler al poder, recién consiguió hacerlo en Suiza en 1936 bajo el título *Deutsche Menschen* y con el seudónimo de Detlef Holz. Así, este texto se volvió el último libro de Benjamin publicado en vida y el único en la década del treinta. Frente a la apropiación del pasado por parte de los nazis, Benjamin procuraba destruir esta visión dominante al mismo tiempo que salvar aquella Alemania que permanecía oculta. De ahí que la publicación de este libro constituyera un acto político de disputa en torno a la historia alemana.

Desde los años sesenta Walter Benjamin es un autor ampliamente leído, sin embargo *Deutsche Menschen* no recibió gran atención ni siquiera en Alemania, como advierten Hahn y Wizisla (8) en el prólogo del volumen sobre ese libro aparecido en el año 2008. En el ámbito hispanohablante la recepción de ese libro ha sido todavía menor. Dada esta vacancia, el presente trabajo procura mostrar que en la colección de cartas se encuentra plasmada y materializada la concepción benjaminiana de la historia, es decir, su propio modo de trabajo con la historia. Nuestra hipótesis es que en las cartas puede apreciarse el movimiento de destrucción-salvación en el que se sustenta la construcción histórica de Benjamin a la vez que advertirse la relevancia política de la vida privada y de los motivos antropológicos en su materialismo<sup>1</sup>.

Nos detendremos en el análisis de algunas cartas, procurando precisar lo que Benjamin intenta destruir y salvar del pasado alemán, distinguiendo analíticamente entre un aspecto histórico-público y otro relativo a la vida privada. Entendemos que ambas dimensiones resultan fundamentales para la “construcción” política de Benjamin, que se sustenta en una historia desechada y olvidada<sup>2</sup>, y por otra parte, en motivos antropológicos orientados a

<sup>1</sup> En su ensayo sobre el surrealismo, Benjamin se refiere al “materialismo antropológico” (*Ob II/1 316*). Remitimos a algunos estudios sobre el tema (Wohlfahrt 2010, Berdet 2013).

<sup>2</sup> “Lo propio del materialismo histórico es la *construcción* histórica” que procede “hur-

reconsiderar la “configuración de la vida privada” (*WuN 10 107*)<sup>3</sup>, esto es, las relaciones y las prácticas en lo que refiere al amor, a la amistad, a la familia, entre otros. Así, la historia no atañe sólo a los grandes acontecimientos sino también a esas dimensiones nimias vinculadas a lo cotidiano, que resultan eminentemente políticas. Basándose en un material frecuentemente relegado por la historiografía académica, pues las cartas no se dejan apresar por los lugares comunes de la conmemoración y el análisis histórico, Benjamin emprende un movimiento de destrucción y salvataje de la historia que, desmontando la dualidad público-privado, procede hilvanando vida diaria y sucesos políticos, en una trama donde se funde la problemática histórica con motivos antropológicos fundamentales.

## 2 • ¿Destrucción o salvación del humanismo?

En el prólogo del libro *Alemanes*, Benjamin nos advierte que la primera carta reunida data de 1783 y la última de 1883, es decir, se extienden durante un siglo y se ordenan cronológicamente con excepción de la primera carta relativa a la muerte de Goethe<sup>4</sup>. En el pequeño párrafo que antecede a las cartas en su aparición periódica de 1931, Benjamin menciona en varias ocasiones al humanismo. Sostiene que las cartas expresan una “actitud” que puede ser caracterizada como “humanista” en un sentido alemán, que resulta preciso recordar, puesto que quienes ponen en cuestión al humanismo detentan una mirada parcial de las obras de arte y la literatura (*WuN 10 107*). Cuando aparece el libro ya no encontramos estas menciones al humanismo en el prólogo, no obstante, esta obra ha sido acogida como un intento de salvarlo, erigiéndose en contrapunto respecto de otros escritos. Así, Beatrice Hanssen (107)

gando en el pasado, rescatando en esa enorme reserva de desechos posibilidades latentes de redención” (Reyes Mate 141).

**3** Las traducciones de la edición crítica *Werke und Nachlaß* son propias.

**4** En realidad encontramos otras excepciones al orden cronológico no mencionadas por Benjamin. Se trata de la carta de Jacob Grimm a Friedrich Christoph Dahlmann de 1858 (*GS IV 218; Ob IV/1 162-164*). Asimismo, Brodersen (17) advierte que la carta de Heinrich Pestalozzi a Anna Schulthess (*GS IV 166; Ob IV/1 109*) sin fecha en el libro data del año 1767.

entiende que en la aproximación de Benjamin al humanismo se evidencia una oscilación e incluso un “abismo” [*Gulf*] que separa sus escritos. Mientras que en la colección de cartas *Deutsche Menschen* procura salvar al humanismo alemán<sup>5</sup>, en el ensayo sobre Kraus (GS II 334–367) y en “El carácter destructivo” (GS IV 396–398) se trataría de destruir al humanismo con el fin de despejar y hacer sitio para lo nuevo, que no remite a un nuevo ser humano sino más bien al no-humano [*Unmensch*]. De este modo, se pondría de manifiesto una de “las contradicciones irresueltas de la obra de Benjamin” (Hanssen 107), pues mientras abraza peligrosamente “figuras de pensamiento conservadoras”, exhibe una férrea vigilancia ante las “fuerzas del fascismo” (*Id.*). Una de estas figuras conservadoras sería la del *Unmensch*, que Hanssen traduce en ocasiones como in-humano y que se encontraría en tensión respecto del texto *Alemanes* en donde el autor procura poner coto a la política deshumanizadora del nazismo<sup>6</sup>. Como esta lectura será el eje de discusión de la presente sección, citamos a continuación las palabras de Hanssen:

Mientras que la colección de cartas espera empuñar el humanismo clásico en contra de los horrores deshumanizadores del nacionalsocialismo, el ensayo sobre Kraus renuncia a los ideales de la Ilustración en pos de avanzar hacia un humanismo que, paradójicamente, evoca la figura destructiva de lo in-humano [*Unmensch*]. (4–5).

La primera cuestión que quisiéramos señalar es que en la mirada de Hanssen salvación y destrucción parecerían ser movimientos en direcciones opuestas: se trataría de salvar algo o bien de destruirlo. En su lugar, sostenemos que Benjamin procede a la destrucción de la historia dominante precisamente para dar lugar a la salvación de los restos y ruinas de los pasados olvidados y marginados, siendo estos materiales precisamente el sustento

<sup>5</sup> En la misma línea Hutton (240) considera que Benjamin busca salvar el humanismo, por lo que no habría un movimiento destructivo en su aproximación al pasado en el libro *Alemanes*.

<sup>6</sup> No consideramos que la figura del *Unmensch* sea conservadora ni regresiva en tanto más bien supone la necesidad de entender lo humano de otra forma (Di Pego 2022), contemplando todo lo que ha sido excluido de la visión dominante de lo humano –niños y niñas, mujeres, madres, prostitutas, lesbianas, así como también animales, plantas, piedras–. Recordemos que “*Unmensch*” (GS II 354–367) se titula la tercera sección del ensayo sobre Kraus que ha sido traducida como “monstruo” (Di Pego 2023) y se encuentra en relación con el humanismo real que propugna Benjamin en ese texto.

para una nueva construcción política. De este modo, según Andersson (361-415), Benjamin se mueve en una dialéctica “destrucción/construcción” tal como se denomina la entrada de *Conceptos de Walter Benjamin*. Una de las singularidades de la dialéctica benjaminiana, como advierte Missac, reside en su “gran entusiasmo con respecto a la tricotomía” (121), que en el caso de su libro *Alemanes*, se produce en torno de la destrucción, la salvación y la construcción. Benjamin lleva a cabo una “dialección de la tríada” (*Id.*), mostrando que la construcción requiere de la destrucción de la concepción imperante, a la vez que de la salvación de las ruinas y restos de lo sido y de lo que podría haber sido.

En esta misma clave, es preciso pensar que en la aproximación benjaminiana al humanismo no se trataría de destruirlo o de salvarlo, como sostiene Hanssen, sino más precisamente de destruir para salvar aquello que ha sido ocultado y relegado de la concepción dominante de la historia. Veremos que este movimiento dialéctico se despliega en las cartas *Alemanes* así como sostenemos se encuentra presente en general en la concepción benjaminiana de la historia. Desde esta perspectiva, resulta llamativo que en su entrada sobre la noción de “Salvación”, Heinrich Kaulen (1058) no contemple al libro *Alemanes* entre las tentativas benjaminianas de salvación. El movimiento de destrucción siempre es necesario para que tenga lugar la crítica y para hacer espacio a lo nuevo. Sin embargo, Benjamin no asienta la nueva construcción sobre el vacío, sino que hurgando en el pasado rescata aquello que debe ser salvado para obrar como base de lo nuevo. De este modo, no habría un abismo en el abordaje benjaminiano del humanismo sino una doble vertiente destructiva y salvífica que se encuentra a la base de su tratamiento de la historia.

Una segunda cuestión relativa a la cita de Hanssen es que resulta equívoco sostener que en la colección de cartas Benjamin recupera el “humanismo clásico” para hacer frente a las tendencias deshumanizadoras del nazismo. Más bien, como el mismo Benjamin señala, su propósito es “mostrar el rostro de una Alemania secreta [*geheimen Deutschland*]” (*WuN 10 136-137*). Esta Alemania secreta reside tanto en autores marginales y olvidados como en malentendidos de reconocidas personalidades de la historia alemana, tales como Goethe, Hölderlin, Lichtenberg, Büchner, los hermanos Grimm, entre otros<sup>7</sup>. Se trata de una faceta que ha permanecido oculta “por el tra-

<sup>7</sup> Los intérpretes destacan que en 1932 se cumplían 100 años de la muerte de Goethe

bajo de fuerzas que, ruidosa y brutalmente, le negaron difusión pública y la condenaron al secreto” (*WuN 10 38*). De manera que Benjamin no recupera el “humanismo clásico” sino que, disputando con la tradición dominante, se apresta a reconstruir y salvar lo que ha permanecido vedado del pasado alemán.

Las cartas constituyen una búsqueda de esa Alemania oculta “detrás de las neblinas sombrías” (*WuN 10 136*) de la historia oficial y de la política conservadora. Lo que permanece secreto es producto así de un ocultamiento deliberado que Benjamin vincula con el fascismo y con profundas fuerzas de la historia alemana arraigadas en el pasado imperial prusiano y su proyección posterior. “[L]os dominadores [*Herrschenden*] cada vez son los herederos de todos los que han vencido” (*WuN 19 86*), dice Benjamin en la tesis VII de “Sobre el concepto de historia”, destacando la continuidad de la historia oficial de los vencedores. La colección de cartas, precisamente tomando distancia de la historia dominante, pretende rescatar aquello que ha sido encubierto y olvidado, no formando parte de la tradición imperante. Incluso en la figura de Forster y de quienes en Alemania bregaron por una república democrática –siguiendo la estela de la Revolución francesa–, Benjamin encuentra los rastros de una historia secreta de los vencidos. De manera que para hacer frente a la inhumanidad del nazismo, no se trata como piensa Hanssen de recuperar el “humanismo clásico”, sino más bien ese otro humanismo que rescata del olvido la historia de personas y motivos enmudecidos, cuyo eco todavía resuena en las voces que escuchamos<sup>8</sup> y que permitirían delinear un humanismo distinto en sintonía con el “humanismo real”<sup>9</sup> presente en el

(Britt 98). Benjamin se refiere a la consagración y congelamiento de los clásicos alemanes en el canon parafraseando la estratificación propuesta por Gundolf en donde las creaciones artísticas representarían la cumbre de una montaña helada (*GS IV 94.2*).

**8** En la tesis II en relación con el “secreto índice [del pasado] por el cual remite a la redención”, Benjamin se pregunta “¿No existe en las voces a que prestamos oído un eco de las ahora enmudecidas?” (*Ob I/2 306*).

**9** En su ensayo sobre “Karl Kraus”, Benjamin se refiere críticamente al humanismo clásico [*der klassische Humanismus*] contraponiéndole el humanismo real [*der reale Humanismus*] (*Ob II/1 372-373*; *GS II/1 363-364*). Asimismo, en sus notas sobre este ensayo, opone el “humanismo de formación [*Bildungshumanismus*] del hombre total [*Allmensch*]” al “humanismo real [*realer Humanismus*] del no-humano [*Unmensch*]” (*GS II/3 1103*).

ensayo sobre Kraus y vinculado con todo lo excluido de la imagen dominante de lo humano [*Menschenbild*] (GS II 216).

Así, Benjamin emprende con la colección de cartas una disputa en torno de grandes nombres de la historia y de la cultura alemana, pero también recupera nombres olvidados y marginados, personas que tuvieron que exiliarse y vivieron perseguidos en la miseria. Y esta historia de los márgenes también procura rescatar aspectos supuestamente insignificantes de la vida desdeñados por la historia, en particular, la vida privada y las formas de trato en lo que respecta al amor, a la amistad y a las relaciones familiares. Frente a la historia alemana consagrada por el imperio prusiano y por el nazismo, Benjamin intenta con las cartas reconstruir una contra-historia que permitiría esbozar una tradición minoritaria en el pasado alemán. Dado que la historia es “el cortejo triunfal en el que los dominantes de hoy pasan por encima a esos otros que yacen en el suelo” (*Ob I/2* 309)<sup>10</sup> y los bienes culturales son el botín de ese cortejo, Benjamin postula la necesidad “de pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (*WuN* 19 86)<sup>11</sup>. Esa es precisamente la tarea que acometió en su libro *Alemanes*.

La expresión “pasar el cepillo a contrapelo” ya aparecía en una carta que Benjamin le escribe a Carl Linfert el 18 de julio de 1931 (Reyes Mate 140; Wizisla 2010)<sup>12</sup> en relación con su tratamiento de la historia de la arquitectura en su contribución “Los fundamentos del diseño arquitectónico”: “Usted procedió allí [...] de modo totalmente distinto de la inmensa mayoría de historiadores que cepillan una y otra vez lo acontecido hasta dejarlo como nuevo

**10** He modificado levemente la traducción reemplazando “poderosos” por “dominantes” para el término alemán *Herrschenden* (*WuN* 19 87).

**11** Seguimos en este caso la traducción de Pablo Oyarzun (Benjamin 2002 53).

**12** En la traducción de María Belforte del texto de Wizisla (2010) se consigna que Benjamin había utilizado esta expresión por primera vez “en 1931 en una carta a Carl Linfert, el autor del libro *Die Grundlagen der Architekturzeichnung*”. Es necesario advertir un equívoco en esta afirmación. “Los fundamentos del diseño arquitectónico” no es un libro sino una contribución de Linfert que forma parte del primer volumen de *Kunstwissenschaftliche Forschungen* (equipo editorial Otto Pächt). Linfert le había enviado este libro con su contribución y la carta en cuestión es la respuesta de Benjamin, quien escribe una reseña del libro (GS III 363–374). En las anotaciones sobre la reseña de los editores de GS se consigna la carta y se comenta el modo en que Benjamin había recibido el ejemplar (GS III 653). Ésta última referencia es la que cita Reyes Mate (140).

[...]; usted cepilla la historia, por así decirlo, a contrapelo, de modo que cada hecho se presenta allí individualizado [*einzel*], pero el observador puede mirar, a través de lo individual [*das Einzelne*], hacia la base común de la que emerge” (GB IV 42)<sup>13</sup>. Puede apreciarse que esta manera de aproximarse al pasado supone diversas torsiones, posicionándose de manera confrontativa con la tradición dominante y atendiendo a lo individual en el sentido de singular a la vez que permitiendo percibir lo común en que se enmarca. En esta historia a contrapelo la emergencia misma de lo singular a través de testimonios, cartas y vestigios resulta disruptiva y no se encuentra desarraigada ni aislada sino que remite al marco compartido que la hace posible en una tensión dialéctica que entrelaza lo privado y lo público, lo particular y lo general.

### 3 • La historia a contrapelo

Quisiéramos detenernos ahora en la figura de Georg Forster (1754-1794) y en su carta que forma parte de la colección. El comentario de Benjamin evoca los momentos más destacados de la vida de Forster. Así, nos cuenta que siendo muy joven, con tan sólo 17 años, participó de un viaje alrededor del mundo con el capitán James Cook entre 1772 y 1775. A partir de esta experiencia escribió un libro con la descripción del viaje publicado en 1777 que recibió considerable reconocimiento, lo que le valió la aceptación como miembro con solo 23 años en la Sociedad Real de Londres. A pesar de esta fama temprana, “la dureza de la lucha por la existencia” dejó sus huellas en el joven Forster que tuvo que rebuscárselas con traducciones y trabajos ocasionales, experimentando de este modo “la miseria de los intelectuales alemanes de su época” (*WuN 10 21*). En 1788 comenzó a trabajar como encargado de la Biblioteca de Mainz y en 1790 emprendió un viaje con el joven Alexander von Humboldt por los Países Bajos Austríacos, Holanda, Inglaterra y Francia. Escribió los relatos de este viaje en tres volúmenes elogiados por Goethe, interesándose especialmente por la descripción de los comportamientos sociales y simpatizando con la revolución Francesa.

<sup>13</sup> Las traducciones de *Gesammelte Briefe* son propias.

En 1792, cuando los franceses entran en Mainz, Forster se encuentra entre los fundadores de la sociedad jacobina “Amigos de la libertad y la igualdad”, que promovía la creación de una república democrática en Alemania inspirada en la experiencia francesa. A comienzos de 1793, Forster participa activamente en la fundación de la República de Maguncia [*Mainzer Republik*], que fue la primera república democrática en suelo alemán, desempeñándose como vicepresidente de la administración provisional y siendo elegido diputado de la Convención nacional renano-alemana. Como diputado fue enviado en marzo de 1793 a París para solicitar la vinculación de la república con Francia dado que no había otra forma de asegurar su perdurabilidad. Aunque esto fue aprobado, las tropas prusianas recuperaron el territorio y tras un largo asedio y destrucción de la ciudad de Mainz, la república desapareció el 22 de julio de 1793. Forster no puede regresar a Mainz y se vuelve un proscrito del imperio a partir del decreto del Kaiser Federico II que persigue a los súbditos alemanes que colaboraron con los franceses.

Desde suelo parisino, Forster le escribe una carta el 8 de abril de 1793 a su mujer que permanecía en Mainz con sus hijos. En esta carta seleccionada por Benjamin, le dice que el bloqueo de la República de Maguncia, “no significa que todo esté perdido” (*WuN 10 23*). Se lamenta amargamente por no poder recuperar sus “papeles, dibujos y libros cuyo valor no se puede calcular” (*Id.*) en comparación con sus escasas propiedades. Lo tranquiliza encontrarse “en el único lugar de la tierra, en el que con buena voluntad para trabajar y algo de talento, no es preciso preocuparse por el pan” (*Id.*). Pero en el París revolucionario ha comenzado la fase del terror de Robespierre, y Forster retrata el clima con las siguientes palabras: “Todo es furor ciego y apasionado, espíritu de partido furibundo y efervescencia acelerada que nunca produce resultados razonables y tranquilos” (*Id.*). Continúa señalando que, por un lado, proliferan conocimiento y talento carentes de coraje y fuerza, y por otro lado, energía física dirigida por una completa ignorancia. En este clima de tensión extrema, le indigna “la idea de que el despotismo en Europa será insoportable si Francia no logra llevar a cabo sus propósitos” (*Id.*). Frente a estas preocupaciones, su situación personal no lo inquieta mayormente, se encuentra preparado para lo que sea que le depara el destino. Esa es la ventaja de “no encontrarse atado a nada ni tener que ocuparse de otra cosa más que

de mis seis camisas”, señala Forster (*Id.*). Se despide expresando su alegría por “el primer verdor de los árboles” (*Id.*).

En la figura de Forster encontramos precisamente los esbozos de esa Alemania secreta que desafía al imperio alemán y su tradición dominante. Las fuerzas que condenaron “al exilio a Georg Forster de su patria” (*WuN* 10 136) son las mismas que siguen operando en la Alemania nazi y por eso reconstruir esa historia truncada de la Alemania revolucionaria y democrática resulta una tarea política urgente en el momento en que Benjamin escribe. No se trata de tirar por la borda toda la historia alemana por conservadora y reaccionaria que sea, sino, como ya hemos visto, de “cepillar la historia a contrapelo” (*Ob I/2* 309), para que ese pasado oculto y olvidado emerja de las profundidades en las que han querido enterrarlo. En este sentido, en el libro *Alemanes* puede observarse operando la concepción de la historia de Benjamin, en tanto constituye un intento, siguiendo la tesis VI, “de arrancar de nuevo la tradición al conformismo que siempre se halla a punto de avasallarla” (*Ob I/2* 308). Lo que está en juego es esta tradición solapada democrático-revolucionaria de inspiración francesa, pero con arraigo en la propia Alemania.

La colección de cartas es un arca que, ante el inminente diluvio del nazismo, pretende salvar “preciosos fragmentos de la pila de escombros” (Arendt 207) de la historia alemana. Volviendo a la cita de Hanssen, no se trata de salvar una tradición dominante como el humanismo clásico, sino más bien rescatar lo “valioso y extraño”, las perlas que subyacen a aquel pasado “que había sido transmitido en una única pieza” (Arendt 203). En la dedicatoria del libro a su hermana Dora, Benjamin se refiere al mismo como un “arca construida según el modelo judío” (*WuN* 10 173) y también en las dedicatorias a Scholem y a Kracauer el libro es presentado como un arca (*WuN* 10 174-175). Wizisla (2008 61) ha reparado en que la comparación del texto con el arca de Noé sólo la realiza en las dedicatorias a sus allegados judíos, lo que sumado a las referencias del propio Benjamin al camuflaje de la obra bajo el título *Deutsche Menschen*, plantea la cuestión de la disimulación del legado judío. El libro problematizaría así la relación entre la tradición alemana y la judía, insinuando que no pueden ser concebidas de manera aislada. Así frente a la pretensión nazi de depurar lo alemán de lo judío, el arca salva ese legado de manera disimulada arrojando nueva luz al pasado alemán. La forma en

que está construido el texto también muestra las huellas del procedimiento judío de desplegar texto y comentarios del mismo (Britt 102), además de que el seudónimo utilizado por Benjamin, “Holz” significa madera, emula el material del arca bíblica.

La tradición dominante prusiana e imperial profundizada por el nazismo es ese enemigo de la tesis VI que “no ha cesado de vencer” (*Ob I/2* 308), persiguiendo, proscribiendo y hasta acusando de traidores a quienes se han comprometido con ese incipiente pasado democrático alemán que Forster encarna plenamente. En disputa con el pasado y el humanismo alemán imperante puede emerger esa Alemania secreta que las fuerzas conservadoras se empeñan en ocultar. En la figura de Forster cobran vigor las palabras del epígrafe del libro: “Del honor sin gloria. De la grandeza sin brillo. De la dignidad sin recompensa” (*Ob IV/1* 92).

Esta serie incluye también a nombres prominentes como Hölderlin, que si bien ha sido muy leído, según Benjamin “ha sido poco comprendido”, especialmente “en lo que dice sobre Alemania a los alemanes” (*WuN 10* 138). No casualmente la carta de Hölderlin comienza describiendo su estancia en Francia para luego reflexionar sobre los griegos y la patria. No obstante, como nos advierte Benjamin en su comentario, sus palabras no refieren a la “Grecia ideal y floreciente” sino a “la real y devastada”, que es la que se encuentra en “comunidad en el dolor con el conjunto del pueblo occidental, y muy especialmente con el pueblo alemán” (*Ob IV/1* 115). Precisamente esa comunidad en el dolor plantea la urgencia de visitar el pasado para salvar las voces acalladas de la tradición. La carta de Goethe (*Ob IV/1* 152-155) y la de Jacob Grimm (*Ob IV/1* 162-164) prosiguen este camino de reflexión en torno a lo alemán concentrándose en la lengua, sus transformaciones, sus afinidades en la diversidad y la ampliación de sus horizontes. La lengua, ese mosaico de yuxtaposiciones, permitiría pensar de otra manera lo alemán en su devenir, en su “movimiento al ir y al venir”, según las palabras de Hölderlin para describir la naturaleza de su patria (*Ob IV/1* 116).

Por último, quisiera mencionar dos cartas que nos muestran cómo Benjamin rescata historias marginales, a veces de personas olvidadas y otras de aspectos soslayados de sus vidas. La carta que en febrero de 1835 Georg Büchner (1813-1837) escribe al editor Karl Gutzkow es una súplica que expresa la precaria y desesperada situación de los escritores y pensa-

dores alemanes que no se desempeñaban como profesores universitarios. Habiendo vivido tan solo 23 años, Büchner llegó a ser uno de los escritores alemanes más importantes. Sin embargo, sus obras fueron editadas en vida de manera sesgada y sus cartas intervenidas por su familia para disimular los compromisos políticos del escritor. Simpatizante del socialismo utópico de Saint-Simon y del anarquismo de Louis Auguste Blanqui, Büchner funda comienzos de 1833 la “Sociedad para los derechos del hombre” dedicada a impulsar reformas similares a las llevadas a cabo en Francia. En 1834 publica junto con el pastor protestante Friedrich Ludwig Weidig “El mensajero rural de Hesse” instando a la movilización y la sublevación de los campesinos. Como consecuencia es censurado y perseguido por las autoridades. Büchner logra huir a la casa de sus padres mientras Weidig es detenido y torturado, muriendo en prisión. Durante esos meses de confinamiento en casa de sus padres, escribe *La muerte de Danton* y este es el manuscrito que le envía al editor Gutzkow con la esperanza de que sea publicado para recibir un pago. Pocos días después es delatado, por lo que se ve obligado a abandonar el país, asentándose en Estrasburgo y posteriormente en Zurich, en donde muere al poco tiempo como consecuencia del tifus a los 23 años.

Benjamin nos advierte que el “redescubrimiento de Büchner” en las vísperas de la Guerra Mundial es uno de los escasos “acontecimientos político-literarios” que no perdió valor una vez finalizada la guerra y “cuya actualidad tiene que estar clarísima para nosotros” (*Ob IV/1 156*). Benjamin nos muestra que más allá de la indudable relevancia de sus obras, esta actualidad también reside en su compromiso con los ideales socialistas y en su lucha para una república democrática en Alemania. Fueron muchos quienes en Alemania, como Forster y Büchner, fueron perseguidos y forzados a exiliarse por su participación política. Todo esto forma parte de esta historia trunca<sup>14</sup> y olvidada que Benjamin se empeña en salvar, recuperando sus voces en esta colección de cartas. No se trata de grandes acontecimientos sino de una historia que desde los márgenes procura “descubrir en algunas escenas bien pequeñas [...] lo que es más peculiar de nuestra época”, basándose en las cartas, “en las viejas memorias o en las crónicas” (*Ob IV/1 166*).

**14** Se trata entonces de rescatar lo olvidado así como también los pasados no realizados, es decir lo que podría haber sido y no fue. “La historia es más que lo ocurrido” (Reyes Mate 137).

## 4 • Motivos antropológicos

Benjamin se ocupa de cuestiones antropológicas desde sus textos tempranos, sin embargo no se interesa por la antropología filosófica, sino por la antropología como “ciencia aplicada. Su utilidad radica en el examen de los diversos aspectos de la vida y la convivencia humanas, pero a pesar de su referencia al presente, siempre tiene una dimensión histórica” (Duttlinger, Morgan, Phelan 8)<sup>15</sup>. En este sentido, los motivos antropológicos atraviesan las cartas, que apuntan a salvar aspectos de la vida privada, prácticas y modos de existencia en lo que atañe al amor, la amistad, la familia, la vejez. En las palabras que anteceden a la publicación de las cartas en el *Frankfurter Zeitung*, Benjamin advierte que no tienen una conexión histórica u objetiva pero que no obstante tienen algo en común, a saber: permiten apreciar esa actitud humanista en el sentido alemán, que busca en la adversidad preservar la dignidad, la honestidad y los lazos de amor y amistad como pilares de otro mundo posible. Los motivos antropológicos y la vida privada resultan de suma importancia para pensar la política, que no sólo se dirime a nivel estatal sino también en las prácticas y en los modos de interacción personal y social. Se trata de desmontar entonces la dualidad público-privado mostrando el carácter eminentemente político de lo privado.

Nos detendremos ahora en la carta de Johann Gottfried Seume (1763-1810), respecto de quien Benjamin nos advierte que “no fue un gran escritor” pero le interesa su “actitud irreprochable” (*WuN* 10 31) frente a las crisis y la imperturbabilidad con que encarnó al “ciudadano capaz de defenderse” y al “hombre honrado” (*Id.*). Así recordamos a Seume no tanto por la calidad de su pluma, sino por la integridad y grandeza que emana de su vida y de sus actos.

En 1781, luego de haber abandonado sus estudios en la Universidad de Leipzig, Seume se dirigía hacia París cuando fue reclutado forzosamente por soldados de Hesse. Estos soldados eran mercenarios de origen alemán provenientes en su mayor parte de la región de Hesse-Kassel, contratados por el ejército británico para intervenir en diversas guerras. Seume fue embarcado hacia Canadá para luchar en la guerra de independencia norteamericana.

<sup>15</sup> Traducción propia.

En 1783 fue regresado a Bremen, donde logró escapar del ejército de Hesse. Ese mismo año, fue capturado por oficiales del Kaiser Federico II y llevado a Emden para servir como mosquetero hasta 1787. De manera fallida intentó desertar en dos ocasiones y como consecuencia fue encarcelado. Cuando se le concedió la libertad bajo fianza, regresó a Sajonia para terminar sus estudios en la Universidad de Leipzig y trabajó como tutor. Luego se desempeñó al servicio del conde Gustav Otto Andreas von Igelström quien lo recomendó como secretario a su hermano, el general ruso Otto Heinrich von Igelström. Llevando a cabo esta tarea como oficial ruso vivió de cerca la represión del levantamiento polaco en 1796, siendo posteriormente relevado de su cargo. Entre 1797 y 1801 vivió en Grimma desempeñándose como corrector de su amigo, el editor Georg Joachim Göschen. En 1801 emprendió un largo viaje por Siracusa caminando gran parte de los siete mil kilómetros del recorrido. Luego regresó a Leipzig para trabajar como tutor y en 1805 comenzó un nuevo viaje por Rusia, Finlandia y Suecia. Escribió libros memorables de estos viajes y aquejado por problemas de salud vivió en la miseria sus últimos años esperando una pensión que nunca llegó.

Seume fue un disidente del orden siempre buscando la fuga y en este sentido es el prototipo de un ciudadano capaz de defenderse de los poderes establecidos. De ahí la grandeza que “no alejó nunca demasiado el honor del oficial del honor del bandido” (*Ob IV/1 111*). Este personaje marginal, desertor del orden, perseguido y desdichado, le escribe una carta “al marido de su antigua prometida” (*Ob IV/1 112*), y quien fuera el gran amor de su vida. Benjamin nos cuenta que Seume logró superar las consecuencias de esta infortunada relación en ocasión de su viaje a Siracusa. Allí, cuando estaba ascendiendo al cerro Pellegrino, Seume extrajo de su bolsillo un amuleto con la imagen de la mujer, de la que no podía separarse, y al advertir que estaba rota, la arrojó al precipicio. Luego consignará como epígrafe del segundo volumen de su viaje la siguiente frase: “En otros tiempos habría saltado tras su imagen, ahora ya sólo tras del original” (*Id.*).

La carta de Seume se mueve en torno de un sinceramiento extremo, confesando que sigue amando a esa mujer pero que no volverá a verla y les desea a ambos que sean felices. También comenta que suele visitar frecuentemente Berlín, en donde vive la pareja, por lo que se mantiene al corriente “de cómo viven ustedes, naturalmente en términos generales” (*Id.*), y que

espera que el matrimonio no se rija por la moda, suplicándole además, por la felicidad de ambos, que no se tome las cosas a la ligera, en otras palabras, que no sea desconsiderado o frívolo. Seume se despide reiterando su deseo de que sean felices, deseo que emana del corazón aunque con más nostalgia [*Wehmut*] que la que un hombre debería sentir. Resulta notable la sinceridad radical de la carta y la capacidad de expresar sentimientos, pero también de considerar al otro tendiendo un puente aun cuando no parezca posible un vínculo perdurable –Benjamin advierte que la situación no permite que sean amigos, no obstante, al tratarse de un hombre honrado, entiende que es como si lo fueran (*WuN 10 32*). En esto parece residir el “caudal [desconocido] de dignidad y fuerza, que poseía la malograda Alemania [*das unterschlagene Deutschland*] en la expresión de su vida privada” (*WuN 10 136*) como decía Benjamin en las notas introductorias de su libro.

Hasta aquí nos hemos concentrado en el aspecto salvífico de las cartas, sin embargo, la faceta destructiva (Autor/a) también se encuentra presente en la colección de cartas, cuestión que pasa totalmente inadvertida en la lectura de Hutton (240-242) que recaba exclusivamente en el salvataje. El libro *Alemanes* no procede sólo a la salvación del pasado secreto de Alemania, sino también a la destrucción de la tradición imperante. De hecho resulta preciso destruir esa historia dominante para que pueda emerger aquello rezagado y marginado que se procura salvar. De manera que el libro debe leerse a partir de la dialéctica ternaria destrucción-salvación-construcción sobre la que se asienta toda posible intervención política. Así, la tarea de destrucción es lo que hace posible la salvación de ese pasado relegado siempre acechado por el peligro del olvido.

La aproximación benjaminiana al humanismo, como hemos visto, detenta una fase destructiva del humanismo clásico, que a la vez supone otra constructiva basada en la actitud y configuración de la vida privada del humanismo alemán que se encontrará a la base del “humanismo real”. La destrucción es concebida asimismo “como redención, como liberación de una realidad material ya dada, pero todavía reprimida y atada” (Andersson 369), siendo el paso necesario para la salvación, puesto que la destrucción es liberadora en la medida en que permite “despejar” y “hacer espacio” (*Ob IV/1 346; GS IV/1 396*)<sup>16</sup>. De manera que el movimiento destructivo resulta

**16** Esta misma exigencia presente en “El carácter destructivo” [1931] se encuentra también en “Experiencia y pobreza” [1933], en donde Benjamin utiliza la expresión “reinen

redentor en tanto permite salvar lo que permanece subyugado y olvidado bajo su imperio. Pero el movimiento constructivo también implica la salvación porque no se realiza en el aire sino sustentado sobre ese pasado cuyas potencialidades no fueron plenamente realizadas. El pasado truncado cuyas posibilidades no se desplegaron es lo que debe ser salvado, por lo que *lo sido* lleva consigo un “índice secreto” (*Ob I/2* 306)<sup>17</sup> que remite a la redención de lo que todavía no ha sido. Toda construcción debe sustentarse en esa doble dimensión redentora del pasado, a saber, en las perlas y tesoros arrancados a la tradición dominante, así como en la potencia de lo no realizado plenamente.

Ahora retomaremos brevemente dos cartas para rastrear el aspecto crítico-destructivo del libro. La primera es la de Johann Heinrich Kant a su hermano, el filósofo Immanuel Kant. Lo que se evidencia en esta carta es que el egoísmo y el interés propio rigen las relaciones humanas y sustentan a la familia en la época moderna. Benjamin describe la casa del filósofo desde la visión de un estudioso que le hace llegar la carta de su hermano y añade que en esa casa “sin duda, se respira verdadera humanidad” (*WuN 10* 16). Y continúa “pero como todo lo perfecto [*Vollkommene*] dice algo acerca de las condiciones y los límites de aquello de lo que es expresión consumada [*vollendete Ausdruck*]. ¿Condiciones y límites de la humanidad?” se pregunta Benjamin, respondiendo enfáticamente: “Sí, por supuesto” (*Id.*).

Benjamin reconstruye el contexto de la carta para comenzar a esclarecer esta cuestión. Johann Kant era pastor protestante en el mar Báltico llevando una austera vida a cargo de cuatro hijos. Siendo ambos hermanos ya mayores, y luego de varios años sin escribirse siquiera, Johann retoma contacto en vista de los escasos años venideros y del legado del patrimonio del filósofo. Resulta manifiesta la hipocresía de las relaciones familiares entretijadas por el interés egoísta. En este sentido, Benjamin señala que “cuando se habla de la humanidad, no puede olvidarse la estrechez de la habitación burguesa [*Bürgerstube*], sobre la que la Ilustración arrojaba su resplandor” (*WuN 10* 17). Por eso, cabe destacar la solicitud [*Fürsorge*] del trato de Kant con sus hermanos, incluyendo la “chocante franqueza con que permitió que

Tisch machen” (*GS II/1* 215) que fue traducida como hacer “tabla rasa” (*Ob II/1* 218), haciendo referencia a la necesidad de los constructores de despejar o limpiar la mesa de dibujo para comenzar un nuevo trabajo.

**17** Tesis II de “Sobre el concepto de historia”.

le interrogaran en lo que hacía a su testamento” (*Id.*) y las ayudas que les brindaba para que ni ellos ni sus hijos pasaran necesidad. No es de extrañar que en lo sucesivo los sobrinos se acercaran al filósofo buscando fortalecer el vínculo, de modo tal que, aun cuando su padre falleció con anterioridad a su tío, pudieron con posterioridad recibir la herencia de Immanuel Kant destinada a su hermano. Así, esta carta nos lega la solicitud y generosidad del célebre filósofo, dignas de ser preservadas, junto con el autointerés y el egoísmo de las relaciones familiares, que deberían ser destruidos para dar lugar a otras filiaciones y formas de vincularse.

La segunda carta es de un tal Clodius a Elisa von der Recke. Esta carta se caracteriza por ser la expresión más cabal del estilo literario y artístico *Biedermeier* que floreció en Europa central en la época de la restauración a partir de comienzos del siglo XIX. La restauración se vio acompañada del retroceso del espacio público y del retraimiento al ámbito privado, de ahí la importancia de la decoración de los interiores burgueses. El declive del espíritu revolucionario en esas circunstancias históricas hizo que el empeño por formar ciudadanos libres fuera cediendo terreno y el interior se volviera un “refugio” (*Ob IV/1 127*) para la realización de los anhelos personales.

Benjamin advierte que las habitaciones de los burgueses [*Bürgerstuben*] “son fielmente parecidas a las casas de muñecas” (*Id.*). De hecho sus palabras que preceden a la carta comienzan con una descripción de las casas de muñecas expuestas en la sala de juguetes del Museo de Artes Decorativas del Louvre, llamando la atención sobre la decoración en exceso y la superposición de objetos, que generan un ambiente de una banalidad exasperante. Así describe cómo en la casa de muñecas puede encontrarse sobre un canapé un grabado del Coliseo romano. Y si el Coliseo en una casa de muñecas expresa cabalmente el estilo del *Biedermeier*, la carta de Clodius lo manifiesta análogamente en la descripción del modo en que “los dioses del Olimpo, Shakespeare, Tiedge y Schiller se van acomodando al yugo floral propio de una guirnalda de cumpleaños” (*Id.*). De hecho el motivo de la carta es agradecer por un busto de Tiedge, un escritor que no pasó a la posteridad, y que con motivo de una celebración de cumpleaños fue montado en el jardín junto con los bustos de Shakespeare y de Schiller, rodeados de arreglos florales y acompañados por una música solemne. Así como las muñecas se ajustan a la casa de juguete, el burgués es moldeado en la configuración de su vida priva-

da por sus habitaciones. Los bienes culturales devenidos ahora ornamento<sup>18</sup> se ven completamente desahuciados, no obstante, lo más sorprendente para Benjamin en este contexto era que Clodius se desempeñaba como profesor de filosofía práctica en la Universidad de Leipzig.

El tema de la habitación [*Stube*], que aparece en esta carta y en la precedente, constituye uno de los motivos centrales de la *Obra de los pasajes* en torno al interior burgués (*Ob V/1 353-377*)<sup>19</sup>. Eso también debe ser destruido y con ello la vida privada que se configura a partir de ese interior. Frente al empobrecimiento de la experiencia y la pérdida de sentido compartido, el interior ofrece una “ilusión consoladora” (Gagnebin 60) de que todavía es posible dejar una marca propia dentro de nuestras cuatro paredes. Para el burgués de finales del siglo XIX, el “*intérieur*” es un estuche que “obliga a su habitante a aceptar el máximo de costumbres, las cuales hacen justicia más al *intérieur* que a su habitante” (*Ob II/1 220*). En este sentido, Benjamin se refiere al “hombre estuche” [*Étui Mensch*] (*Ob IV/1 346*; *GS IV 397*) aludiendo a esta vida recluida que es forjada a medida del interior. El estuche [*Gehäuse*]<sup>20</sup> protege lo que en él se guarda, pero al mismo tiempo lo moldea, es decir, no es el estuche el que se adapta a su contenido, sino más bien quien lo habita el que se adecúa al estuche.

Ante la consolidación de la existencia estuche con su modo de vida encapsulado, Benjamin evoca al carácter destructivo con su búsqueda de “espacio libre” y “aire fresco” (*Ob IV/1 346*). Es necesario destruir ese interior-estuche de las habitaciones burguesas con sus ornamentos y aparente confortabilidad, para hacer lugar a otros posibles modos de vincularnos con las cosas y con otros humanos y no humanos.

## 5 • Consideraciones finales

La reconstrucción de la tríada destrucción-salvación-construcción de la historia que estructura la colección de cartas pone de manifiesto el esfuer-

**18** Hacia el final de su ensayo sobre Kraus, Benjamin advierte que para “detectar una humanidad que se acredita en la destrucción” es “preciso haber seguido a Loos en su lucha contra el dragón del “ornamento”” (*Ob II/1 376*).

**19** Convoluto I “El interior, la huella”

**20** Benjamin utiliza mayormente la palabra “*Gehäuse*” aunque también a veces recurre a la variante francesa “*étui*”.

zo benjaminiano por destruir el oscuro y pesado legado de la tradición alemana dominante, a la vez que su tentativa de salvar personas, actitudes, comportamientos marginales y olvidados que deberían cimentar cualquier construcción política. Se basa para ello en cartas privadas sobre cuestiones cotidianas, frecuentemente desdeñadas como fuente de conocimiento histórico. Benjamin procede convencido de que no se puede tirar por la borda todo el pasado alemán aunque sea prusiano e imperial, sin antes hurgar en lo soslayado y en lo desechado, así como en las ruinas de ese pasado frustrado y de sus posibilidades no realizadas.

Acometiendo esta tarea en su colección de cartas, se mueve en dos planos analíticos que, no obstante, resultan inseparables y de suma relevancia política: el público y el privado, que a su vez se entrecruzan con las dimensiones de la salvación y de la destrucción. En el ámbito público se impone la salvación de la historia truncada de la Alemania democrática y revolucionaria –carta de Forster y de Büchner–, y la destrucción de la historia imperial dominante. En el plano de lo privado urge la salvación de la actitud honrada, sincera y capaz de mostrar debilidades –carta de Forster– así como el amor, aun cuando este ya no sea correspondido, y la capacidad de resistirse a los poderes establecidos –carta de Seume–, mientras se busca destruir la hipocresía y el interés egoísta que estructuran las relaciones familiares –carta del hermano de Kant– y el interior burgués con su reclusión, su vulgarización de la cultura y su modo de existencia estuche –carta de Clodius–.

De este modo, desandando la dicotomía liberal público-privado, las cartas recuperan “actitudes” y una configuración de la vida privada, de las que emergen modos de vincularse y formas de trato basadas en la sinceridad, en el amor no posesivo, en la amistad desinteresada. Las cartas van poniendo de manifiesto el carácter político de estas cuestiones así como su relevancia para delinear una política de la solicitud, del cuidado, de la afectividad y del sentir –diferenciado de la “sentimentalidad” (*Ob IV/1 141*). La colección de cartas parece así arrojar luz sobre el materialismo benjaminiano en su tratamiento de motivos antropológico, permitiéndonos a través de la tríada destrucción-salvación-construcción desafiar la dicotomía entra lo privado y lo público, para esbozar los confines de otras praxis políticas posibles.

## Referencias

- Arendt, Hannah. “Walter Benjamin 1922-1940”. *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2001. 161-213.
- Andersson, Dag T. “Destrucción/Construcción”, trad. Martín Azar. *Conceptos de Walter Benjamin*, eds. M. Opitz y E. Wizisla, ed. española María Belforte y Miguel Vedda. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014. 361-415.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften* [GS], tomos I-VII, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Briefe*, tomos I-VI, eds. Christoph Gödde y Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: Arcis-LOM, 2002.
- Benjamin, Walter. *Obras [Ob]*, libro II, vol. 1, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, ed. española Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. *Obras [Ob]*, libro I, vol. 2, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, ed. española Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008.
- Benjamin, Walter. *Deutsche Menschen. Werke und Nachlaß [WuN]*, eds. Christoph Gödde y Henri Lonitz, vol. 10, ed. Momme Brodersen. Berlin: Suhrkamp, 2008.
- Benjamin, Walter. *Obras [Ob]*, libro IV, vol. 1, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, ed. española Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010.
- Benjamin, Walter. *Über den Begriff der Geschichte. Werke und Nachlaß [WuN]*, eds. Christoph Gödde y Henri Lonitz, vol. 19, ed. Gérard Raulet. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- Benjamin, Walter. *Obras [Ob]*, libro V, vol. 1, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, ed. española Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Juan Barja. Madrid: Abada, 2013.
- Berdet, Marc. “Un matérialisme “stupéfiant”. Entre matérialisme anthropologique et matérialisme dialectique”. *Anthropology & Materialism*.

- A Journal of Social Research* 1 (2013): 1–7. <https://journals.openedition.org/am/171>
- Britt, Brian. “Identity and Survival in ‘Deutsche Menschen’”, *Benjamin-Studien* 3 (2014): 83–104. <http://www.jstor.org/stable/45294546>. Accessed 9 Jan. 2024
- Brodersen, Momme. “Die Entstehung der Deutschen Menschen“. *Walter Benjamins “Deutsche Menschen”*, eds. Barbara Hahn y Erdmut Wizisla. Gottinga: Wallstein, 2008. 9–22.
- Di Pego, Anabella. “Hacia una política de lo no-humano (*Unmensch*): Walter Benjamin y Paul Scheerbarth”. *Antropology & Materialism. A Journal of Social Research* Número especial II (2022). <https://journals.openedition.org/am/1685>
- Di Pego, Anabella. “La figura del cavilador [Grübler] y lo no-humano en Walter Benjamin. Una aproximación materialista a la actividad del pensamiento”. *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación* 8, 1 (2023): 1–16.  
<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/saberesypracticas/article/view/6791/5770>
- Gagnebin, Jean Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- Hahn, Barbara y Wizisla, Erdmut, eds. *Walter Benjamins “Deutsche Menschen”*. Gottinga: Wallstein, 2008.
- Hanssen, Beatrice. *Walter Benjamin’s Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. California: University of California Press, 2000.
- Hutton, Patrick. “Walter Benjamin on the French Exile of German Men of Letters”, *Proceedings of the Western Society for French History* 36 (2008): 235–248.
- Kaulen, Heinrich. “Salvación”, trad. Fernando Carraza, *Conceptos de Walter Benjamin*, eds. Michael Opitz y Erdmut Wizisla, ed. castellana María Belforte y Miguel Vedda. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014. 1057–1122.
- Missac, Pierre. *Walter Benjamin. De un siglo al otro*, trad. Beatriz E. Anastasi de Lonné. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid: Trotta, 2009.

- Wizisla, Erdmut. ““Plaquette für Freunde” Widmungen für die ersten Leser“. *Walter Benjamins “Deutsche Menschen”*, eds. Barbara Hahn y Erdmut Wizisla. Gottinga: Wallstein, 2008. 45–67.
- Wizisla, Erdmut. “La posteridad en las cartas de Walter Benjamin”, trad. María Belforte, *Herramienta* 43 (2010). <https://www.herramienta.com.ar/?id=1151>
- Wohlfarth, Irving. “Les noces de Physis et de Techne. Walter Benjamin et l’idée d’un matérialisme anthropologique”, *Cahiers Charles Fourier* 21 (2010): 99–120. <https://bit.ly/3o0NRgd>

# Ética y estética: sobre la particularidad del film-documental.

Ethics and aesthetics: on the particularity  
of documentary film

**Xavier Ortiz de Urbina Arandigoien<sup>1</sup>**

Universidad del País Vasco, España

Recibido 27 marzo 2024 • Aceptado 7 agosto 2024

## Resumen

El objetivo de este artículo es, en primer lugar, ofrecer algunas claves sobre la hermenéutica de la imagen-documental en sus diferentes manifestaciones, para después pasar a defender una imagen-documental contemporánea, estéticamente autónoma y que nutre un fenómeno que durante las últimas tres décadas se viene denominando “cine de no-ficción”, “documental creativo” o “cine de lo real”, entre otras denominaciones. Todo ello nos servirá para trazar un recorrido por la implicación de la cuestión ética en este y otros paradigmas fenomenológicos de la imagen-documental.

*Palabras clave:* documental; estética; ética; cine-documental.

## Abstract

The aim of this article is, first of all, to offer some keys to the hermeneutics of the documentary image in its various manifestations, and then to defend a contemporary documentary image that is aesthetically autonomous and contributes to a phenomenon that in the last three decades has been called “non-fiction cinema”, “creative documentary” or “cinema of the real”. All this will help us to trace a journey through the implication of the ethical question in this and other phenomenological paradigms of the documentary image.

*Key words:* documentary; aesthetics; ethics; documentary-film.

1. xabierortizdeurbina@gmail.com

## 1 • Introducción

Toda investigación en torno a la articulación entre la ética y la estética deriva inevitablemente en una reflexión sobre lo que debe quedar dentro y fuera de lo que denominamos experiencia estética. Revisando la genealogía de dicha articulación, se comprueba cómo a lo largo de la historia del pensamiento se producen encuentros y desencuentros que conviene tomar en consideración. Pero si algo se puede extraer de dicha revisión, es que la reflexión sobre cómo se relaciona lo ético con lo estético —y viceversa— es un *continuum* que ha llegado hasta el día de hoy, por lo que debemos seguir ocupándonos de ello. Si cabe achacar algo a los grandes pensadores que han abordado esta cuestión, desde “lo Bello es el camino hacia el Bien” griego al famoso “ética y estética son la misma cosa” de Wittgenstein, es de haber pecado de una cierta épica generalista, la cual no contribuye demasiado a una reflexión actualizada y rica en detalles. Es por ello que cabe bajar la reflexión a los terrenos de juego donde se libran las contiendas que definen nuestro tiempo.

El terreno de juego escogido para este artículo es el de la imagen-documental en general y el del cine-documental en particular, un fenómeno en auge y en expansión desde su resurgimiento en la década de los años noventa y cuya presencia en las secciones competitivas de los principales festivales cinematográficos está ya normalizada, siendo a día de hoy, según Josep M. Català —uno de sus mayores estudiosos—, el principal paradigma de vanguardia artística<sup>1</sup>. Al referirnos a su auge hablamos de un crecimiento vertical en el número de producciones gracias en gran parte a la aparición de cámaras digitales y sistemas de edición digital que abaratan drásticamente los costes de producción de las películas. Asimismo, al hablar de su expansión, nos referimos a un crecimiento horizontal de las formas de documental, donde damos con fenómenos como el documental en primera persona, el cine de metraje encontrado o el documental de animación. Estas nuevas formas de cine documental requieren de una(s) nueva(s) fenomenología(s), ya que

<sup>1</sup> Para profundizar más sobre esta afirmación y sobre las nuevas corrientes de cine documental ver Català Domènech, Josep M. *Posdocumental. La condición imaginaria del cine-documental*. Madrid: Sangrila, 2021.

“cada uno de estos conlleva en su estructura su propia forma de espectador, transformado con respecto a los anteriores” (Català 79).

La estrecha relación ontológica que las prácticas documentales han establecido y establecen con la realidad convierte a todas ellas en objetos especialmente sensibles a cuestiones —y cuestionamientos— de tipo ético de las que nos ocuparemos a continuación. Solo a partir de la discusión sobre casos paradigmáticos y relevantes del campo del documental podremos llegar, en todo caso, a conclusiones más generalistas acerca de cómo se pueden articular la ética y la estética en esta vertiente del audiovisual.

## 2 • Sobre la literalidad en la recepción de la imagen-documental

Debemos arrancar la discusión por el principio, es decir, reconociendo que el enunciado-documental invita históricamente a una mirada especialmente diáfana a la manera en la que se abordan los temas y los personajes implicados en ellos: “el documental no lo es porque su contenido (argumento o asunto) sea un reflejo de hechos acontecidos en la realidad, sino porque el texto se remite a ellos como si realmente hubieran ocurrido o estuvieran acaeciendo” (Zumalde, Zunzunegui 2014 90). Hablamos, pues, de una notable inferioridad poética respecto a otras formas de cine. Así lo explicaba Bill Nichols a principios de los años noventa —aunque la cita pertenece a su edición en español de 1997—:

**La relación del espectador con respecto a la imagen, por tanto, está invadida por una conciencia de la política y la ética de la mirada (...) El estilo implica directamente al documentalista como sujeto humano; lo que vemos, a diferencia de lo que vemos en una ficción, no ofrece el espacio conjetural de una metáfora. (Nichols 116)**

Ese espacio conjetural de la metáfora atribuido al cine de ficción es suplido en el documental, según Nichols, por una cierta “epistefilia”, esto es, el placer por el conocimiento, “que indica una forma de compromiso social” (Nichols 232). Cabe tener en cuenta esta concepción clásica del documental en la medida en que los canales de televisión temáticos —de naturaleza,

historia, viajes— la mantienen con total vigencia a través de unas producciones que, a pesar de haber sido desterradas de los circuitos cinematográficos desde hace décadas, suponen una parte gruesa de la producción considerada “documental”. Esta concepción clásica del documental ha construido en su haber una mirada traslúcida sobre los hechos que se muestran en la pantalla, donde la atención se centra fundamentalmente en aprehender la información que el narrador o los personajes proporcionan. Esta forma de mirar implica asimismo un elevado grado de “eticismo” que es compartido con la fotografía documental. Basta recordar la famosa fotografía del niño sudanés desnutrido acechado por el buitre cuyo fotógrafo —Kevin Carter— fue duramente criticado por priorizar la captura de dicha instantánea sobre el bienestar del pequeño. Tal y como señala Català, “el cine documental ha ido formando, a lo largo de su desarrollo, una determinada ética del documental, cada vez más estricta, en paralelo con la del fotoperiodismo” (53).

Esta mirada sobre “lo documental” tiende a considerar buenos los trabajos en función de la nobleza de los temas que se abordan y la valía de la información proporcionada, siendo igualmente determinante que los intereses de los personajes filmados queden garantizados en la obtención de las imágenes. El espectador de documental de corte clásico es, por tanto, un espectador que no espera grandes cotas de “artisticidad” por parte de dichas producciones, en gran medida porque dichas producciones tampoco muestran indicios de que puedan ser vividas artísticamente. Dicho a la manera del esteta Christoph Menke, se trata de objetos que no ejercen lo que este autor llama “coerción estética”: “un objeto estéticamente bueno es el experimentado como capaz de tal coerción estética, y un objeto es estéticamente malo cuando no puede ser experimentado como portador de tal coerción” (Menke 158).

Por su parte, Christian Metz, uno de los teóricos de la imagen y semiólogos más destacados del pasado siglo, se refiere a “la realidad del material empleado en cada arte a efectos de representación” (Metz 40) para proponer que, al contrario que en el teatro, es en el film de ficción donde el espectador resulta más fácilmente introducido en el universo diegético propuesto gracias a que “el filme encuentra un precioso equilibrio: aporta suficientes elementos de realidad —respeto textual de los contornos gráficos y, sobre todo, presencia real del movimiento— para servirnos una información rica y

variada acerca del universo de la diégesis” (Metz 40). A esto cabe añadir que la utilización de actores, generalmente remunerados y presentes en la película de forma voluntaria, contribuye con ese “perfecto equilibrio” que hace que el espectador olvide fácilmente esa “realidad del material empleado a efectos de representación”. A ambos extremos del eje encontramos, siguiendo al autor, al teatro como forma demasiado real como para una experiencia inmersiva y, al otro lado, a la pintura como forma demasiado pobre en índices de realidad. Dentro de este eje a propósito de la inmersión diegética, el film-documental se encontraría, originalmente, a medio camino entre el film de ficción y el teatro, de manera que un menor nivel de inmersión hace que las cuestiones de tipo ético adquieran un mayor nivel de sensibilidad en comparación al film de ficción.

El ejemplo clásico para abordar la tensión entre ética y estética —no solo en el documental, sino en general— es la archiconocida *El triunfo de la voluntad* (Triumph des Willens, Leni Riefenstahl, 1935). Muchos autores han dedicado numerosas páginas a reflexionar sobre cómo hacer compatible el logro técnico de dicho artefacto audiovisual con el contenido mostrado. Mary Devereaux, en un texto llamado “Belleza y maldad: el caso de *El triunfo de la voluntad*, de Leni Riefenstahl”, lo ve de la siguiente manera:

**Como documental, *El triunfo de la voluntad* se adecua de manera inmediata a esos sucesos. Vemos los discursos de Hitler, las ceremonias de banderas, las asambleas iluminadas artificialmente como si estuvieran sucediendo ahora. Y nuestro conocimiento de que lo que estamos viendo pertenece a una cadena causal de acontecimientos que llevaron a la Segunda Guerra Mundial y al Holocausto hace de esta inmediatez algo desagradable. Es como si estuviéramos viendo crecer los brotes de esos horrores. (Devereaux 369)**

A ojos de esta autora el dispositivo formal que Riefenstahl construyó para el rodaje del congreso del partido nazi en Nuremberg en el año 1934 —con un despliegue técnico y un cuidado de la forma cinematográfica sin precedentes en el cine de propaganda— no supone motivo suficiente como para apreciar con distancia estética su contenido:

**A pesar de todos sus logros, *El triunfo de la voluntad* contiene algo así como una mancha que la invalida, algo que la hace imperfecta (...) Estas manchas son relevantes para la evaluación de *El triunfo de la voluntad* como arte porque, como nuestro examen lo hace claro, la visión del Nacionalsocialismo en la película es parte esencial de la obra como tal. Si esta visión está manchada, también lo está la obra de arte. (Devereaux 390)**

Desde este punto de vista la recepción de la imagen-documental en *El triunfo de la voluntad* tiene un problema fundamental: la relevancia histórica de su contenido rebasa y deja sin efecto una propuesta formal construida, entre otros objetivos, para ser disfrutada estéticamente. Digamos que, en este caso, la propuesta formal resulta engullida por un contenido inefable. Devereaux menciona asimismo la idea de “visión” en referencia al posicionamiento ideológico que la obra permite intuir.

Los cuestionamientos de tipo ético se producen en el desbordamiento del contenido sobre la forma. Es decir, es el contenido quien debe someterse a la forma y no rebasar los límites que ésta le impone. Sin embargo, la cuestión a destacar en este sentido es la ausencia de reconocimiento de las formas en un paradigma receptivo de la imagen-documental que sigue perfectamente vigente a través de las mencionadas producciones televisivas y pseudocinematográficas. A raíz de esa vigencia, durante las últimas décadas ha surgido el fenómeno del falso documental o *mockumentary*, que consiste básicamente en imitar –más bien parodiar– la forma expositiva clásica del documental, pero mostrando un contenido falso. Como recuerda Català, “el hecho de que existan este tipo de modalidades indica hasta qué punto se pretende mantener en pie esa ética originaria del documental” (53).

### **3 • Toda práctica social (con)tiene su propio estadio moral**

Escribía Pasolini que “el fútbol es la última representación sagrada de nuestro tiempo (...) Es el espectáculo que ha sustituido al teatro” (113). Asimismo concretaba, en un texto llamado “El fútbol “es” un lenguaje con sus poetas y sus prosistas”, que “la sintaxis se expresa en el “partido”, que es un auténtico discurso dramático” (138) en el que “el máximo goleador de un

campeonato es siempre el mejor poeta del año” (139). A raíz de estas sugerencias podemos preguntarnos si no será exactamente este hecho el que permite que al término de un partido de máxima relevancia —una final de la Copa del Mundo o un partido donde ambos equipos se juegan no descender de categoría— sea éticamente tolerable que mientras los jugadores de un equipo lloran desconsolados tendidos en el suelo, al otro lado del campo, a unos pocos metros de distancia, los jugadores del equipo ganador den brincos, se abracen y lloren de alegría.

Jean-Luc Godard, por su parte, dijo en alguna ocasión que “la definición de la condición humana se encuentra en la puesta en escena misma” (Jaar 207). En este sentido, queremos defender, a modo de segunda hipótesis, la idea de que cada práctica social construye en su haber su propio estadio moral. Así, centrándonos de nuevo en terreno del arte, no diremos que, como dicta el aforismo de Wittgenstein, ética y estética sean la misma cosa, sino que, tal y como aclara Amelia Valcarcel, “el arte supone una ética, es decir, que toda estética conlleva una ética aparejada. El arte es entonces el simulacro y la ética sigue siendo lo inefable” (12). Volviendo a Godard y dicho de manera más rotunda, “podría ser verdad que tenemos que escoger entre ética y estética, pero también es verdad que cualquiera de las dos que escojamos, encontraremos siempre la otra al término del recorrido” (Jaar 203).

Lo específico en el terreno del arte consiste en que lo ético debe estar sometido a lo estético y nunca rebasarlo, de manera que lo que podemos denominar “experiencia ética” forma parte de algo superior llamado “experiencia estética”. Siguiendo con el argumentario del apartado anterior, el problema de muchos documentales que se han ocupado y se ocupan de cuestiones de tipo social es que se han conformado con ofrecer una “experiencia ética” a propósito de una causa noble. Sin embargo, como recuerda Català, “es necesario un compromiso estético que solo alcanzará a ser político en tanto que se cumplan sus pretensiones: tampoco vale escudarse tras la política para eludir el compromiso estético” (86).

Al igual que cada película y en general cada práctica social construye en su haber su propio estadio moral, cada espectador hace suya la propuesta basándose en un régimen ético particular y cambiante. Es por ello que algunas prácticas sociales como la tauromaquia levantaban pasiones hace no mucho tiempo entre personalidades como Picasso, Chaplin, Orson Welles o

Hemingway, cuyo sentido estético se da por descontado. La fuerza dramática de este acontecimiento vespertino les resultaba de tal trascendencia que el sufrimiento del animal no constituía motivo suficiente de rebasamiento. Como decimos, el régimen ético-estético de las personas y las sociedades es cambiante y la tauromaquia es en la actualidad una práctica más minoritaria que hace medio siglo:

**El intento de simular en el 2017 la relación entre animales y humanos de hace cientos de miles de años es tan anacrónico y carente de ética y moral como podría serlo el intento de simular las relaciones prehispánicas entre los pueblos americanos mediante la reinstauración de los sacrificios humanos. (Castro 205)**

Lo mismo sucede en el ámbito del cine, donde, como señala Andrés Hispano, “si algo nos ha enseñado este siglo escaso de cultura cinematográfica es que el espectador se adapta constantemente a variaciones del código hegemónico, necesarias incluso para renovar la empatía” (Hispano 57). En este sentido, dada la relación ontológica de la imagen en movimiento con la realidad, hacemos nuestras las palabras del cineasta José Luís Guerin cuando señala que “cada película, documental o no, contiene un pacto secreto con la realidad; lo que sirve y es ético para una película puede no funcionar en otra” (Monterde 127), de manera que “en la propia escritura cinematográfica el espectador deduce dónde está ese pacto y por tanto puede decidir si ese pacto queda transgredido o no, si es justo con la escritura que está proponiendo” (Monterde 127). Sin embargo, como venimos apuntando, el problema de la imagen-documental y de su ética originaria reducida a ser mimesis más que *poiesis* ha sido –y aún sigue siendo en algunas de las formas que hemos apuntado– el no reconocimiento por ninguna de las partes de esa escritura cinematográfica a la que se refiere Guerin, de manera que no hay pacto secreto, ni juego ni estética posible. Las corrientes de cine-documental —véase también cine de no-ficción o documental creativo— contemporáneo en las que nos introduciremos a continuación son, de hecho, consecuencia de un deseo de alejamiento respecto a dicha ética originaria de la imagen-documental, consistente en ser la garante gráfica de la realidad.

## 4 • Apuntes metodológicos

Dada la vertiginosa evolución de los géneros documentales en los últimos treinta años aproximadamente, conviene hacer uso tanto de una bibliografía actualizada como de casos de estudio relativamente recientes y que resulten altamente representativos de las corrientes contemporáneas de cine-documental<sup>2</sup>. Durante estas tres últimas décadas, Bill Nichols, el principal teórico del documental en el ámbito anglosajón, ha ido a rebufo del auge y expansión de las producciones documentales y, a través de distintas publicaciones, ha ido elaborando a la vez que ampliando su catálogo de lo que llama “los modos del documental”: expositivo, observacional, interactivo, reflexivo, performativo... Por su parte, el ya mencionado Josep M. Català, al que podemos considerar el homólogo de Nichols en el ámbito hispano, propone clasificar el nuevo paradigma del cine documental a través de lo que llama “giros”: subjetivo, emocional, reflexivo, imaginario y onírico. Esta última propuesta taxonómica, que cristaliza en su reciente publicación “Posdocumental: La condición imaginaria del cine documental”, resulta más transversal y menos estanca que la de Nichols, de forma que algunas películas de carácter híbrido pueden pertenecer simultáneamente a más de un “giro”.

De entre los “giros” propuestos por Català abordaremos algunas películas que representan de forma clara la contemporaneidad del cine documental a la que nos referimos. A propósito del “giro subjetivo” o del “giro emocional”, uno de los ejemplos más claros donde además la cuestión ética puede ser repensada en cada caso es la caudalosa corriente de documental en primera persona o documental autobiográfico. Asimismo, bajo el paraguas del “modo performativo” acuñado por Nichols tomaremos también en consideración películas en las que la puesta en escena alcanza una nueva relevancia respecto a otros paradigmas de la producción documental pasados y actuales. Nos referimos a películas como *The act of killing* (Joshua Oppenheimer, 2012) o uno de los más recientes éxitos del cine-documental

<sup>2</sup> En este sentido, uno de los problemas habituales que se detectan en el campo teórico del documental es la utilización de casos de estudio irrelevantes para el gran público y sique además resultan absolutamente inaccesibles –dada su antigüedad o escasa distribución– incluso para público especializado.

español, ganador del premio Goya al mejor documental, entre otros muchos galardones, *El año del descubrimiento* (Luís López Carrasco, 2020).

A propósito de otros “giros” como el “imaginario” o el “onírico” abordaremos algunas propuestas que —de manera radical en algunos casos— hacen saltar por los aires la relación ontológica que históricamente ha mantenido la imagen-documental con el mundo histórico. Nos referimos, en primer lugar, a documentales de animación que, haciendo uso de técnicas como el *stop-motion* o la animación digital abordan temas tan delicados como los abusos de poder, la muerte o en última instancia el genocidio. Asimismo nos ocuparemos de otras producciones recientes como *My mexican bretzel* (Nuria Giménez Lorang, 2019) o *La metamorfosis de los pájaros* (A Metamorfose dos Pássaros, Catarina Vasconcelos, 2020), en las que se combina material de archivo (gráfico, sonoro o escrito) como punto de partida para dar rienda suelta a lo imaginario. Resulta evidente que estas nuevas corrientes de producción documental requieren de un análisis fenomenológico que nos conduzca a un nuevo paradigma ético-estético de aquello para lo que Català ha acuñado el término de “posdocumental”.

## 5 • Propuesta crítica: una nueva ética-estética para el film-documental

En el momento de la escritura de este artículo se está produciendo una fuerte polémica a raíz de que en el contexto del Festival de Cine de San Sebastián se va a proyectar el documental *No me llame Ternera* (Jordi Évole, Màrius Sanchez, 2023), en el que el conocido periodista entrevista al exjefe de la organización armada ETA José Antonio Urrutikoetxea, más conocido como Josu Ternera. 514 personas —que por otra parte no han visto el documental— han suscrito una carta en la que piden a la dirección del festival que lo retire de la programación, argumentando que supone un blanqueamiento de la actividad perpetrada por ETA. Al margen de la polémica, el hecho relevante para la cuestión que nos ocupa es que se pida la retirada de la película sin ni siquiera haberla visto. Esto revela que las personas firmantes no esperan por parte del documental ninguna propuesta formal que de cabida a la aparición de esa persona en la película, es decir, dan por hecho que existe un rebasa-

miento del contenido sobre la forma o, directamente, descartan la existencia de propuesta formal alguna en *No me llame Ternera*.

### 5.1. La puesta en escena

Este hecho recuerda a la primeramente polémica y posteriormente multi-premiada película *The act of killing* (Joshua Oppenheimer, 2012), en la que el director se da cita con algunos miembros del grupo paramilitar Pemuda Pancasita, quienes fueron verdugos del genocidio de comunistas llevado a cabo en Indonesia entre los años 1965 y 1966. Los personajes en cuestión fantasean con hacer una película de *gangsters* tratando de recrear algunas de las matanzas de las que fueron partícipes. Oppenheimer, lejos de tratar de ofrecer una mirada periodística de dicho pasaje de la historia, se deja llevar por el delirio de sus personajes estableciendo un dispositivo donde hay una doble puesta en escena: por un lado, la de los verdugos jugando a recrear con orgullo su pasado genocida —buscando para ello actores y adecuando el escenario y la caracterización (Fig. 1)— y por otro lado, la del director, que, desde una distancia prudencial e irónica se beneficia de todo ello para componer su propio film. Esta doble puesta en escena se hace evidente en algunas secuencias en las que los protagonistas visualizan en un televisor el material que el realizador ha grabado con ellos, de forma que al tiempo que los personajes visionan “su película” el director filma la suya.

La complejidad del dispositivo acaba por someter a los personajes a su juego formal, de manera que el espectador, en su mayoría —considerando el éxito y la buena crítica cosechada por el film—, acaba aceptando el juego. Utilizando la terminología de Menke, se produce esa “coerción estética”. Dicho de otra manera, la película consigue que pueda ser disfrutada estéticamente gracias al elemento de “opacidad” que genera la puesta en escena:

**Cuando las acciones y los acontecimientos representados son estilizados, esa estilización, que equivale a un debilitamiento de la pregnancia de los estímulos representacionales (el “contenido”) en favor de los estímulos meta-representacionales (la “forma” y más en general las modalidades de la representación), debilita el componente de la activación de las emociones negativas. Por el contrario, cuando la representación**

**de objetos disfóricos no es filtrada o es poco filtrada (opacada) por la pregnancia del modo de representación, el componente de activación de las emociones negativas actúa sin freno y bien puede conducir al receptor a una reacción de evitación”. (Schaeffer 130)**



Figura 1. *The act of killing* (fotograma de la película).

El factor de “opacidad” generado por una puesta en escena deliberada por parte del realizador es fundamental para entender el camino de emancipación estética emprendido por algunos documentalistas en las últimas décadas, así como el efecto de dicha “opacidad” en el juicio ético respecto a los acontecimientos mostrados, el cual es determinante, como se ha dicho, en el ulterior juicio estético: “el planteamiento ético supone, por lo tanto, la garantía de lo estético, si se entiende adecuadamente. Que la ética sea el fundamento de la estética, quiere decir que la función de la estética es dar forma a la ética (Català, Cerdán 12).

*The act of killing* arranca con una cita de Voltaire que además de dar pistas del contenido de la película encaja con la idea de distanciamiento estético que venimos desarrollando: “Está prohibido matar. Por lo tanto todos

los asesinos son castigados, salvo que maten en grandes cantidades y al ritmo de las trompetas”

A propósito del elemento de la puesta en escena o performatividad, otro ejemplo del que cabe hacer mención es el también multipremiado *El año del descubrimiento*. La película toma como pretexto la quema del parlamento autonómico de Murcia sucedida en 1992 a causa de unas protestas, la cual quedó totalmente eclipsada por dos acontecimientos que tuvieron lugar en España durante el mismo año: los Juegos Olímpicos de Barcelona y la Exposición Universal de Sevilla. Con dicho trasfondo histórico el director ofrece más de tres horas de conversaciones cotidianas entre personas que se encuentran en la barra y en las mesas de un bar. Sin embargo, donde cabe detenerse es en la particular puesta en escena propuesta por López Carrasco: el escenario (el bar) donde suceden las conversaciones está ambientado de forma que simula que la acción está sucediendo en 1992, y, además, la imagen de la película tiene una calidad propia de las videocámaras de esa época. Este último elemento formal se deja observar también en el anterior largometraje del realizador, *El Futuro* (Luís López Carrasco, 2013), en la que se escenifica una fiesta en un apartamento en la que se simula que la acción sucede –a través del vestuario y caracterización de los personajes, el decorado, el *atrezzo* y la cámara utilizada para su filmación– durante los años ochenta. Se trata en ambos casos de una puesta en escena que pretende otorgar a la acción un carácter atemporal, hasta el punto que uno llega realmente a dudar, en ambas películas, cuándo han sido filmadas las imágenes. La introducción de dicho elemento en la puesta en escena conduce a un cierto extrañamiento, el cual denota un claro deseo de alejamiento respecto al carácter informativo históricamente atribuido a la imagen-documental, a la vez que un claro deseo de acercamiento al terreno del arte:

**Se dirá que el artista no pretende instruir al espectador. Que se guarda mucho, actualmente, de utilizar la escena para imponer una lección o para transmitir un mensaje. Que solamente quiere producir una forma de conciencia, una intensidad de sentimiento, una energía para la acción. (Rancière 20)**

Continuando en el terreno de la puesta en escena, el deseo de alejarse de la categoría de “documento” por parte de algunos documentalistas contemporáneos resulta evidente también al destacar el elemento formal de “no

mostrar” las cosas. Una película relevante como es *Gunda* (Viktor Kossakovsky, 2020) observa de cerca la vida cotidiana de una cerda haciéndose cargo de sus recién nacidos lechones. Al término de hora y media de observación de *Gunda* y su familia –así como de imágenes hipnóticas de familias de vacas y gallinas– un camión llega a la granja para llevarse a los cerditos (se entiende que al matadero). Sin embargo, el camión se para entre los animales y la cámara de Kossakovsky, de forma que el espectador no puede ver cómo los pequeños cerdos son introducidos al camión. El realizador, lejos de tratar de corregir el plano para mostrar la acción, aguanta la imagen del camión, de forma que sólo a través del sonido se puede intuir que a *Gunda* le están arrebatando sus hijos. La cámara permanece “mostrando” y a la vez ocultando una acción que finaliza con el camión alejándose de la granja mientras es perseguido de forma desesperada por *Gunda*.

El gesto formal de “no mostrar” recuerda a la exposición *Signs of life, Rwanda, Rwanda, Untitled (Newsweek)* del ya citado artista visual Alfredo Jaar. La exposición, llevada a cabo dentro del *Proyecto Rwanda* (The Rwanda Project, 1994–2010), consiste precisamente en no mostrar las fotografías tomadas en dicho país, sino en introducir las en cajas y sugerir su contenido a través de textos. El propio Jaar explica su propuesta formal de la siguiente manera:

**La puesta en escena es el contexto que me permite presentar mi información de forma seductora (...) Mi visión es que si la presentas de una forma menos seductora, la mayoría de las personas no se acercarán. Por eso he tenido que utilizar estrategias para seducir primero y poder comunicar después (...) La puesta en escena puede dignificar mis sujetos y contextualizar adecuadamente los temas que estoy enfocando.**  
(211)

Se trata, pues, del primer paso a través del cual “el documental pasará de la mimesis a la *poesis*. O, mejor dicho, tomará conciencia de que su actividad había sido siempre más poética que mimética y actuará en consecuencia” (Català 63). Este proceso emancipatorio –en el que la puesta en escena deja de estar reñida con la práctica documental– cuenta con referentes tan remotos como Robert J. Flaherty, considerado el primer documentalista de la historia y quien no dudaba en preparar las escenas antes de filmarlas:

“No tengamos miedo de las palabras: es puesto en escena de la manera más minuciosa” (Comolli 230)—, o referentes más recientes como Víctor Erice en *El sol del membrillo* (1992) o José Luís Guerín en su celebrada *En Construcción* (2001), en las cuales la puesta en escena es un elemento esencial. La diferencia es que lo que durante décadas han sido casos excepcionales en los que dichos cineastas se han adelantado de alguna manera a su tiempo, en el contexto actual existe ya una comunidad considerable de cineastas que trabajan convencidamente de esta manera.

Algunas películas que abordan la niñez y la adolescencia son en la actualidad lo más destacado en este sentido. Tanto *Adolescentes* (Sébastien Lifshitz, 2019) como *Una niña* (Petite fille, Sébastien Lifshitz, 2020) así como *Quién lo impide* (Jonás Trueba, 2021) cuentan con un despliegue considerable por parte del equipo de realización en momentos muy íntimos: en la consulta de la psiquiatra o en medio de una reunión de amigos adolescentes donde surgen confesiones de toda índole. Este encuentro entre el equipo y las personas filmadas solo se puede dar una vez conseguido un grado muy alto de confianza con ellas de manera que el film, con su correspondiente puesta en escena, surge de forma orgánica y voluntaria por ambas partes. Y esta es, además del efecto de opacidad que genera la propia puesta en escena, la ética que lleva aparejada esta forma de realización documental. Heredera de la forma de trabajar de pioneros del cine-documental como el ya citado Flaherty o Jean Rouch, pero con un mayor grado de perfeccionamiento gracias al avance de la técnica audiovisual. Se trata, pues, de volver al gran dispositivo, al uso del trípode, los *travellings*, el montaje dramático... para así establecer un marcado distanciamiento procedimental respecto a la figura de documentalista-reportero, que bajo el pretexto de “cine directo” corre, cámara al hombro, a la búsqueda de la verdad revelada en imágenes.

Volviendo al Festival de San Sebastián para cerrar este apartado, cabe recordar que el film *Quién lo impide* fue galardonado en la edición de 2021 con la Concha de Plata a la mejor interpretación de reparto para todo su elenco. Que una película presentada como documental se lleve dicho galardón resulta insólito a la vez que sintomático a propósito del cambio de paradigma en el seno del cine-documental. Candela Recio, en representación de todos los participantes de la película, pronunció en la gala de clausura el siguiente agradecimiento:

**Queremos decir que nos agrada mucho que nos deis este premio porque no nos estáis premiando a nosotros interpretando unos personajes de ficción, sino a nosotros imaginándonos a nosotros mismos como personajes de ficción, diciendo nuestra verdad y hablando de cosas que son importantes que se escuchen. Y con este premio creemos que están siendo escuchadas<sup>3</sup>.**

## 5.2. El documental en primera persona

Si bien el “giro subjetivo” es aplicable a todas las corrientes de cine-documental que pretenden abandonar los discursos de sobriedad y su ética originaria, no debemos pasar por alto la modalidad del documental en primera persona, también llamado autobiográfico o confesional, en la medida en que dicho dispositivo fílmico alumbró un paradigma ético particular, fundamentalmente basado en la ausencia del “otro” como personaje narrativo troncal o, lo que es lo mismo, como principal sujeto moral. La propensión histórica del documental de poner el foco sobre terceros convierte a la modalidad autobiográfica en uno de los principales vectores del “giro subjetivo” que ha dado el cine-documental en el contexto digital:

**Las nuevas formas del documental propugnan, entre otras muchas cosas, la necesidad de una propuesta ética que supere el fetichismo de lo “real” reemplazando la fidelidad de lo que ocurre ante la cámara por la honestidad de lo que sucede tras la misma. (Català, Cerdán 25)**

Durante los últimos años se ha producido una ingente cantidad de películas bajo las categorías de ensayo-fílmico, diario-fílmico correspondencias-fílmicas en las que lo íntimo, lo político, el archivo familiar y el archivo histórico confluyen en composiciones cinematográficas en las que el ingrediente de la voz en off es sin duda el más destacado. Dejando la ca-

<sup>3</sup> Recuperado de <https://www.eitb.eus/es/cultura/cine/festival-san-sebastian/videos/detalle/8340531/video-el-elenco-de-pelicula-quien-lo-impide-se-hace-concha-de-plata-a-mejor-interpretacion-de-reparto/>

tegorización de dichas modalidades para otra ocasión, queremos poner el foco en cómo dicha voz en off, en no pocos films, trasciende la voluntad informativa para situarse en el terreno de lo poético y, en última instancia, lo onírico. Las imágenes no son impermeables al influjo del uso de la voz, de manera que la recepción de éstas resulta alterada a consecuencia del cariz de la narración sonora.

Siguiendo la estela de autores irrepetibles como Chris Marker o Chantal Akerman, quienes pudieron ensayar fílmicamente aun en un contexto analógico, en algunos films destacados como *918 Noches* (918 Gau, Arantza Santesteban, 2019) o *Regreso a Reims* (*Retour à Reims*, Jean-Gabriel Périot, 2021), el empleo de una voz en off tenue, sosegada y siempre reflexiva — o ensayística — produce en la recepción de las imágenes que la acompañan una elevación poética que sirve “para situar al espectador en un estado de ánimo que los desvincule de la relación que habitualmente tienen con las imágenes, especialmente las imágenes consideradas documentales” (Català 395).” Dicho de otra manera, “la estética onírica, en manos del posdocumentalista, es un instrumento de distanciaci3n” (Català 418).

Por lo dicho, la forma de contribuci3n del documental en primera persona a la construcci3n del nuevo paradigma ético-estético es también doble. Por un lado, se trata de un dispositivo donde en gran medida se evitan las fricciones de tipo ético que pueden surgir a la hora de filmar a terceras personas: posici3n de superioridad otorgada por la cámara, intromisi3n en la intimidad del sujeto, etc. En segundo lugar, la elevaci3n poética alcanzada mediante el tratamiento de las imágenes y la voz, hasta llegar al ámbito de lo onírico, contribuye a que se de en el espectador una elevaci3n poética de su mirada que, como señala Català, le aleje de la relaci3n habitual con las imágenes-documentales para, por qué no decirlo, acercarlo — que no igualarlo — a la relaci3n que mantiene con las imágenes de ficci3n.

### 5.3. ¿Documental de animaci3n?

El siguiente paso en esta escalada poética hacia el nuevo paradigma ético-estético del film-documental es asumir cómo películas de animaci3n como *Vals con Bashir* (*Waltz with Bashir*, Ari Folman, 2008), *Cruclic, camino al más allá* (*Cruclic - drumul spre dincolo*, Anca Damian, 2011) o *La imagen perdida*

(L' image manquante, Rithy Panh, 2013) pueden ser consideradas documentales. Una idea troncal que recorre este trabajo de investigación consiste, esencialmente, en entender que en el contexto de lo que venimos llamando cine-documental, documental creativo o cine de no-ficción contemporáneo, hemos pasado de la antigua "documentalidad" basada en la ontología fotográfica a una "documentalidad" basada en una ontología de carácter moral, donde las evidencias sobre si las imágenes en cuestión son de carácter ficticio o documental no se encuentran necesariamente en las propias imágenes: "no es en el medio donde debe residir la garantía de verdad, sino en el cineasta" (Català, Cerdán 17), o, dicho de otra manera:

**La discusión se desplaza de ese hecho profilmico a la negociación con el espectador: cuando una película se presenta como documental, genera un contrato diferente con aquel, la confianza que le solicita es no solo mayor, sino principalmente de diferente naturaleza que si un film se presenta como una ficción. (Català, Cerdán 12)**

Es necesario pasar por asumir estos planteamientos para poder abrirse a un paradigma en el que los documentales también pueden ser animados, de manera que los cineastas "disponen de herramientas visuales que les permiten introducir en sus representaciones no solo imágenes de la realidad, sino también las configuraciones del imaginario que rodea esa realidad" (Català 69). Al término del mencionado film-documental animado *Crulic, camino al más allá*, el cuál narra la huelga de hambre de Claudiu Crulic y su fatal desenlace, aparece el siguiente texto en pantalla:

**El film está inspirado en la vida y muerte de Claudiu Crulic y basado en hechos reales. Sin embargo, algunos detalles, eventos, diálogos y personajes han sido inventados o adaptados en el proceso de dramatización del film.**

Asimismo, otro destacado documental animado titulado *Flee* (Jonas Poher Rasmussen, 2021) arranca de la siguiente manera:

**Esto es una historia real. Se han cambiado algunos nombres y lugares para proteger a los componentes del reparto.**

*Flee* da a conocer la historia vital de Amin Nawabi, un refugiado afgano homosexual residente en Dinamarca que se ofrece a contar las peripecias que le han llevado hasta allí bajo la condición de que no se revele ni su nombre real, ni su rostro, ni su voz. Esto así, el director decide emplear diferentes técnicas de animación que no sólo salvaguardan la identidad real de Amin, sino que contribuyen a potenciar poéticamente la narración.

Este salto ontológico que supone el documental animado respecto a los parámetros clásicos del documental revela que tanto en *Flee* como en el resto de films citados, las distintas técnicas de animación se convierten en formas de cubrir la necesidad de introducir la capa estética que tradicionalmente le ha faltado al documental o, como se ha dicho previamente, en formas de cubrir la necesidad de introducir capas de opacidad que conduzcan al documental al terreno del arte. De igual manera, la capa de opacidad que supone introducir técnicas de animación en un film como *Flee* es un claro ejemplo de la implicación ética que pueden suponer dicho ejercicio cinematográfico. En resumen, es evidente que toda propuesta estética deriva de un ejercicio ético, pero no todo gesto ético se traduce necesariamente en ejercicio estético. Esto requiere que el gesto ético implique al propio medio (en este caso a la forma cinematográfica), y no tanto demostrar que uno es buena persona por filmar personas desfavorecidas o por ocultar su identidad para protegerlos.

#### 5.4. El “giro” final: el “giro” imaginario

La introducción del elemento imaginario en la práctica documental, si bien no supone un salto en la materialidad fílmica —como sí lo hace el documental animado— nos conduce a hablar finalmente de un manifiesto salto paradigmático en el terreno documental. Dicho salto se materializa de forma clara en una película como *My Mexican Bretzel*, en la que la directora, partiendo de un material de archivo familiar, construye una historia completamente imaginada. El origen del film se haya en el momento en el que Giménez Lorang encuentra varios rollos de material —rodado durante los años 50 y 60 en Super 8 y color— en la casa de sus abuelos, en Suiza, una vez éstos fallecidos. Con el material sobre la mesa de montaje, la directora especula con distintas historias que podían ser encarnadas por esas imágenes además de la historia

real de sus abuelos, de la cual tampoco tenía demasiada información. De este ejercicio especulativo surgen los personajes de Vivian y León, un matrimonio burgués de cuya historia vamos conociendo a través del diario de la propia Vivian y de un narrador que, en forma de texto, relata las idas y venidas de una pareja que se divierte en el jardín de su casa, viaja, esquía, se reúne con amigos, navega en barco, acude a carreras de coches, etc.

Lo fundamental aquí es el hecho de que la directora decide utilizar abiertamente las imágenes de sus abuelos pero, sin embargo, en un ejercicio de pudor, decide obviar su historia real para pasar a imaginar la historia de Vivian y León. Es así como la conducta imaginativa cobra un valor ético que contribuye con una forma definitiva de opacidad o distanciamiento en lo que al documental se refiere:

**El giro imaginario propone una forma documentalista que prescinde en gran medida de aquello que estaba (supuestamente) en la base de la concepción misma del documental, su intrínseca referencia fotográfica con la realidad. Es por ello que a estos posdocumentales los denomino imaginarios: porque no comunican con la realidad directamente, no tienen esa condición indexal que parecía garantizar la fotografía, sino que llegan a la realidad elípticamente a través de la imaginación. (Català 312)**

A propósito de esta relación elíptica con la realidad cabe recordar una película como *La metamorfosis de los pájaros* para ver cómo en este caso el elemento de opacidad es exactamente inverso al de *My Mexican Bretzel*, pero igualmente perteneciente al “giro imaginario”. En este caso el film nace a partir de la historia real de tres generaciones de una misma familia narrada por Jacinto (el padre de la directora) y la propia Catarina, los cuales tienen en común el haber perdido a sus respectivas madres de forma prematura. Toda la película es una invocación poética de la historia familiar en general y de las dos figuras maternas en particular. Al contrario que en *My Mexican Bretzel*, aquí no existe material de archivo familiar, por lo que la película está completamente filmada por Vasconcelos. Sin embargo, en lo que sí coinciden ambos films es en lo siguiente:

**Papá, cuando leíste el guion de esta película dijiste: Algunas cosas no fueron exactamente así. Y yo respondí: Y si no fueron así, ¿qué problema hay?**

Al término de *La Metamorfosis de los pájaros* Vasconcelos introduce un extracto de grabación sonora —que se intuye que es real— donde su padre Henrique (Jacinto en la película) y sus hermanos, siendo niños, mandan un mensaje de voz a su padre ausente a causa de pasar largas temporadas en la mar. Este ejercicio responde a la necesidad de fijar el pacto con la realidad y disipar posibles dudas acerca del poso real de la historia que se nos ha contado.

A través del documental animado y este último “giro imaginario” se llega a las formas de documental estéticamente más depuradas que se han dado hasta la fecha. La puesta en escena, el distanciamiento poético, la imagen animada o el empleo de lo imaginario es, como se ha dicho, la forma que toma en el lenguaje cinematográfico el gesto ético. Sin embargo, la duda que puede quedar una vez trazado este recorrido es acerca de si el marco paradigmático de este documental estéticamente depurado no será equivalente al del film de ficción. Català se enfrenta a esta cuestión de la siguiente manera:

**En la propia realidad residen potenciales retóricos equivalentes a los de la ficción, los cuales se ponen de manifiesto cuando esa realidad se formaliza adecuadamente. Lo mismo se puede decir de la ficción, con la diferencia de que, en este caso, es el autor el que compone su idea, de manera que exprese la alegoría, es decir, compone la situación de manera que sea alegórica, mientras que la función del documentalista se limita a la de buscar en la propia realidad el punto a partir del cual ella misma procede a alegorizar. (Català 158)**

Dice Guerin que “más que con la realidad, el documental tiene que ver con la manera de enunciación” (Monterde 121). En este sentido y siguiendo a Català diremos que si bien el film de ficción se compone de forma centrípeta, el film-documental lo hace de forma centrífuga. Asimismo, si se asume que la garantía de verdad reside en el sujeto y no en el objeto, se debe asumir que la “documentalidad” reside en la manifestación de una voluntad documental y su consiguiente pacto con el espectador. Dicho en otras palabras, se dirá que es documental todo aquello que se presente como documental mientras no se demuestre lo contrario.

## 6 • Conclusiones

Es sabido que desde el erudito cinéfilo hasta el telespectador que utiliza las imágenes-documentales de animales salvajes para inducir la siesta emplean el mismo término para referirse a fenómenos bien distintos. El propósito de este trabajo no es resolver ese embrollo, sino contribuir a abrir paso a un fenómeno al que se viene llamando cine-documental, documental de creación o cine de no-ficción y al que otros autores destacados han denominado “Documental Sublimado [Indicialidad + elocuencia = procesado estetizante o creativo]” (Zumalde, Zunzunegui 2017 799) para así proponer un marco paradigmático de recepción ético-estética.

Se ha trazado un recorrido a través de lo que con algunos autores citados hemos denominado niveles de opacidad o distanciamiento, para dar cuenta de cómo las distintas formas de documental contemporáneo responden a una necesidad creciente de alejamiento de una ética originaria, es decir, de una manera de obtener la aprobación ética que en tiempos de imagen digital e inteligencia artificial ya no se sostiene:

**Es así que el efecto-verdad que define al universo documental se resiente bajo la pujanza de efectos de sentido de otra índole. En otras palabras, la pulsión de verdad de lo bioscópico (el índice audiovisual que afirma “Esto es así”) es sublimada psicoanalíticamente en ejercicio estético (el material bioscópico transformado y/o desplazado de modo que afirma “Esto es bello o relevante en términos estéticos”). (Zumalde, Zunzunegui 2017 798)**

Lo que se propone no es, por tanto, una igualación con la poética del film de ficción —aunque sí un indudable acercamiento—, sino un paradigma ético-estético y receptivo propio dentro del eje diegético propuesto por Christian Metz —que va del teatro a la pintura—. En ese eje debe encontrar su propio encaje un documentalismo que se siente ya, de forma irreversible, dentro del terreno del arte.

## Referencias

- Castro, E. *Ética, estética y política. Ensayos (y errores) de un metaindignado*. Barcelona: Arpa, 2020.
- Català Domènech, J.M. *Postdocumental. La condición imaginaria del cine documental*. Madrid: Shangrila, 2021.
- Català Domènech, J.M., Cerdán, J. “Después de lo real. Pensar las formas del documental, hoy”. *Archivos de la Filmoteca: Revista de estudios históricos sobre la imagen*, n. 57-58, 1, 2007. 6-25.
- Comolli, J.L. *Ver y poder: La inocencia perdida: cine, televisión, ficción, documental*, trad. Victor Soumerou. Buenos Aires: Aurelia Rivera, Nueva Librería, 2007.
- Devereaux, M. “Belleza y maldad: el caso de El triunfo de la voluntad de Leni Riefenstahl”. *Ética y estética: ensayos en la intersección*, trad. Gabriela Berti, Gerard Vilar. ed. J. Levinson. Madrid: La balsa de la medusa, 2010. 357-395.
- Hispano, A. “Guerra a la vista”. *Política y (po)ética en las imágenes de guerra*. ed. A. Monegal. Barcelona: Paidós, 2007. 55-68.
- Jaar, A. “Es difícil”. *Política y (po)ética en las imágenes de guerra*. ed. A. Monegal. Barcelona: Paidós, 2007. 203-212.
- Menke, C. *La soberanía del arte: la experiencia estética según Adorno y Derrida*, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Visor, 1997.
- Metz, C. *Ensayos sobre la significación del cine*, V1, trad. Carles Roche. Barcelona: Paidós, 2002.
- Monterde, J. E. “José Luis Guerin: ¿Documental?, ¿ficción? Cine”. *Al otro lado de la ficción: Trece documentalistas españoles contemporáneos*. ed. J. Cerdán, y C. Torreiro. Madrid: Cátedra, 2007. 109-120.
- Nichols, B. *La representación de la realidad: cuestiones y conceptos sobre el documental*, trad. Josetxo Cerdán. Barcelona: Paidós, 1997.
- Pasolini, P.P. “El fútbol “es” un lenguaje con sus poetas y sus prosistas”. *El fútbol según Pasolini*, trad. Ernesto C. Gardiner. ed. V. Curcio Madrid: Altamarea, 2022, 133-141.
- Rancière, J. *El espectador emancipado*, trad. Ariel Dillon. Castellón: Ellago, 2010.

- Schaeffer, J.M. *La experiencia estética*, trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: La marca editora, 2018.
- Valcarcel, A. *Ética contra estética*. Barcelona: Crítica, 1998.
- Zumalde, I., Zunzunegui, S. “Ver para crear. Apuntes entorno al efecto documental”. *L’Atalante: Revista de estudios cinematográficos*, n. 17 (2014): 86-94.
- Zunzunegui, S., Zumalde, I. “El documental filmico. Una cartografía preliminar”. *Revista Signa*, n. 26 (2017): 781-800. <https://doi.org/10.5944/signa.vol26.2017.19932>

# La conciencia cyborg: una defensa de la individualidad corporal.

Cyborg consciousness: a defense  
of bodily individuality

**Jorge Esteban de la Serna Ruiz<sup>1</sup>**

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Recibido 1 mayo 2024 • Aceptado 17 agosto 2024

## Resumen

El presente trabajo desarrolla una crítica constructiva del concepto “cyborg” de Donna Haraway, a partir de su interpretación desde el enfoque enactivo –o *enactivismo*–. Particularmente, se confronta la idea del cyborg como criatura hibridizada sin partes esenciales alguna en su arquitectura corporal, para lo cual se remite a los conceptos de “individualidad” y “conciencia” que este enfoque de las ciencias cognitivas mantiene. El concepto de “conciencia *cyborg*” que se propone aquí permite concluir que el *cyborg* es una criatura que tiene que pensarse desde los fenómenos organísmicos de la conciencia y la individualidad, más que del cuerpo en sí.

*Palabras clave:* cyborg; conciencia; individualidad; organismo; enactivismo.

## Abstract

The present work develops a constructive criticism of Donna Haraway’s “cyborg” concept, based on an interpretation from the enactive approach – or enactivism –. Particularly, the idea of the cyborg as a hybridized creature without any essential parts in its bodily architecture is confronted, for which it refers to the concepts of “individuality” and “consciousness” that this approach to cognitive sciences maintains. The concept of “cyborg consciousness” proposed here allows us to conclude that the cyborg is a creature that has to be thought of from the organismic phenomena of consciousness and individuality, rather than from the body itself.

*Keywords:* cyborg; consciousness; individuality; organism; enactivism.

1. [gergie.estevian@gmail.com](mailto:gergie.estevian@gmail.com)

## 1 • Introducción

“A finales del siglo XX -nuestra era, un tiempo mítico-, (...) somos *cyborgs*”, escribe Donna J. Haraway para comenzar su ya célebre “Manifiesto para *cyborgs*”, escrito en 1984. La frase, enunciada como un poderoso y determinante comentario ontológico, expresa la tesis principal del trabajo de la filósofa y bióloga feminista con respecto al incesante avance tecnológico que venimos presenciando desde el siglo pasado y su relación con la manera en que nos concebimos como cuerpos y como individuos. Según la académica, los avances en la tecnología ya a finales del siglo XX nos confrontan con una realidad que el pensamiento dualista tradicional de naturaleza/artificialidad ha maquillado por mucho tiempo: que somos cuerpos con la capacidad de construirnos y ensamblarnos como verdaderas quimeras de máquina y órganos, lo que quiebra esta lógica dualista que separa lo natural de lo artificial, lo creado por el intelecto humano de lo que lo antecede como creación de la naturaleza.

El “Manifiesto para *cyborgs*” de Haraway se desarrolla en dos caminos paralelos que, realmente, no se oponen entre sí: como un análisis ontológico de los cuerpos y sus límites frente a nuestra era de aceleracionismo tecnológico y como una propuesta política sobre un mundo en el que los cuerpo abrazan su constructibilidad sin el miedo de faltarle al respeto a arquitecturas corporales pensadas desde lo natural/lo artificial. “Estoy argumentando en favor del *cyborg* como una ficción que abarca nuestra realidad social y corporal y como un recurso imaginativo sugerente de acoplamientos fructíferos” (Haraway 253), nos dice, dejando en claro el uso que busca realizar de esta imagen y figura mítica derivada de la cultura de la “ciencia ficción” contemporánea. Una figura que, por lo general, tiende a generar espejos ontológicos que confrontan los límites de aquello que denominamos humano, así como aquello que concebimos como orgánico o como maquinal. Y es a partir de esto que surge el interés por debatir y analizar aún más la propuesta ontológico-política de esta autora, la cual, a mi parecer, sigue manteniendo vigencia y potencialidades hoy día, 40 años después de escrito el manifiesto que la vio nacer.

El presente trabajo busca desarrollar una crítica constructiva del concepto de “*cyborg*” que Haraway propone a partir de una interpretación desde

el enfoque enactivo -o *enactivismo*-; enfoque que los pensadores chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela inauguraron en una época muy similar a la de Haraway. Particularmente, se busca confrontar la idea del *cyborg* como criatura hibridizada de órgano, técnica y texto que no posee esencia alguna a respetar en su arquitectura corporal, para lo cual se remite a los conceptos de “individualidad” y “conciencia” que este enfoque de las ciencias cognitivas mantiene. El *enactivismo* sostiene que la conciencia y sus fenómenos son procesos que emergen de la complejización del organismo, por lo que pertenecen al ámbito de lo vivo, y que la vida se materializa en la individualización del organismo con respecto a su entorno -entendiendo por individualización la diferenciación individual del organismo como cuerpo-.

La razón por la cual se busca interpretar al *cyborg* de Haraway desde esta perspectiva es porque el *cyborg*, como ella comenta -aunque no a profundidad-, es un ser de conciencia que emerge de la desnaturalización del cuerpo como texto que inscribe significados y sentidos para todo un sistema que lo lee e interpreta. Pero, si el *cyborg* puede transgredir todos los límites derivados de la visión dualista de lo natural y lo artificial mediante la alteración consciente de sus partes, ¿qué es lo que queda al final de sí mismo? ¿Qué sobra de todo este ensamblado potencial que propone Haraway? El concepto de “conciencia *cyborg*” que se propone aquí surge como síntesis de este esfuerzo teórico y permite concluir que el *cyborg* es una criatura que tiene que pensarse desde el fenómeno de la conciencia, pues tan sólo emerge como imagen en el reconocimiento y la defensa de los límites corporales del organismo individual y distinto de su entorno, manteniendo así un elemento realmente esencial en su arquitectura corporal: su individualidad.

En breve, el primer apartado de este trabajo desarrolla un análisis hermenéutico del concepto de “*cyborg*” que nos propone Haraway en su Manifiesto, para lo cual se le contrapone con algunas críticas importantes que se le han realizado ya desde distintas perspectivas. En el segundo apartado, se describen los aspectos más importantes del enfoque enactivo, partiendo de la idea del organismo como individuo distinto de su entorno, que existe gracias a y a pesar de éste mismo. Para finalizar, se desarrolla este concepto de “conciencia *cyborg*” que propongo como continuación teórica de la figura ontológica del *cyborg* desde la perspectiva del *enactivismo*.

## 2 • El cyborg según Haraway

Cuando uno revisa el “Manifiesto para *cyborgs*”, resulta imposible ignorar las cualidades por las cuales éste sigue teniendo vigencia en nuestros tiempos, 40 años después de su escritura. Un *cyborg*, definido por Haraway (364), no es más que el producto de la deconstrucción literal de la palabra que le da su nombre: un “organismo cibernético”. Es decir, los *cyborgs* son una suerte de “híbridos compuestos de encarnación técnico-orgánica y de textualidad”, que son a la vez “texto, máquina, cuerpo y metáfora, todos teorizados e inmersos en la práctica en términos de comunicaciones”.

Esta definición tiene sus raíces en el concepto de la cibernética, que se puede definir como el campo de conocimiento interdisciplinario que se encarga del estudio del control y la comunicación entre seres vivos y máquinas, así como de sistemas considerados “inteligentes” (Yehya 2001; Di Paolo 2018). Haraway explica que, tras el periodo de entreguerras a inicios del siglo XX, se puede observar una aceleración en el desarrollo de tecnología de punta que terminó incidiendo y afectando en áreas del conocimiento científico fuera de lo militar y lo bélico. La cibernética es un producto de la posguerra que engloba múltiples elementos teóricos que conllevan a la síntesis de lo vivo con lo maquinal y de lo orgánico con lo electrónico, razón por la cual se encuentra íntimamente ligada a la biología y al estudio de la vida y sus fenómenos organizmicos (Hayles 1999; Yehya 2001). La medicina, por ejemplo, vio nacer nuevos campos de conocimiento como la cirugía, la endocrinología, la inmunología, la epigenética y la psiquiatría, los cuales se enriquecen del uso de nuevas herramientas tecnológicas incorporadas al ámbito de lo vivo, o biotecnologías. Y es justo aquí, siguiendo a la autora, que se puede ubicar el nacimiento “real” de los *cyborgs*.

Siguiendo a Haraway (275-283), los *cyborgs* son organismos que se hallan inmersos en sistemas de comunicaciones e informaciones que ya no respetan las arquitecturas naturales o sagradas del organismo biológico tradicional, pues su constitución corporal está integrada de componentes y elementos bióticos que, como en la cibernética, permiten el flujo de información y comunicación entre sistemas. El organismo, explica, ha sido traducido a problemas de codificación y de lectura en los que interceden herramientas decisivas para la construcción de los cuerpos; herramientas que podemos

encontrar en las tecnologías de información y comunicación (TICs) y todas estas nuevas áreas de biotecnología contemporáneas. Lo que esto significa es que los *cyborgs* son cuerpos cuyas partes se ensamblan de manera tal que comunican sentidos o símbolos determinados a su entorno, a través de los cuales expresan, de igual manera, su identidad como cuerpos, por lo que nada en ellos escapa de la planeación estratégica de la información y la comunicación.

Pensar en *cyborgs* es pensar en los cuerpos como superficies de comunicación que materializan sus límites y delinean sus formas en y a través de la interacción con otros cuerpos, o lo que es lo mismo, la interacción social. Se trata de sistemas de “inteligencia artificial” que, como objeto de conocimiento, no existen nunca de antemano o ya predeterminado, sino que dependen de una construcción histórica determinada a partir de códigos que guardan y revelan información para ser leídos e interpretados por otros cuerpos a su alrededor y en su entorno (Haraway 280–283). Es por ello que Haraway define a los *cyborgs* como cuerpos “textuales”, pues siempre comunican algo particular a su entorno –y a sí mismos– mediante el ensamblaje específico de sus partes:

**Los seres humanos, como cualquier otro componente o subsistema, estarán localizados en un sistema arquitectural cuyos modos básicos de operación son probabilísticos, estadísticos. No existen objetos, espacios o cuerpos sagrados por sí mismos, cualquier componente puede ser conectado con cualquier otro si la pauta y el código correctos pueden ser contruidos para el procesamiento de señales en un lenguaje común. (Haraway 278)**

Quizás, la característica principal de un *cyborg* se halla en la consciencia que tiene de esta suerte de “des-esencialización” de su cuerpo y de las partes que lo conforman. El *cyborg* entiende su cuerpo no de la manera tradicional biológica: como un objeto dado por la naturaleza, con una anatomía determinada e inmutable y funciones o finalidades específicas y predeterminadas. En cambio, deviene consciente de la cualidad protésica de su corporeidad, que se construye, ensambla y modifica para comunicar y expresar un significado y un sentido determinados. Como menciona Haraway (324), debido a su capacidad semiótica para crear significados y sentidos, y

de esta manera también cuerpos, la prótesis adquiere una importancia fundamental para hablar de los cuerpos, ya que se piensa como semiosis, no para la trascendencia, sino para la comunicación inmanente de las partes que construyen un cuerpo y le brindan poder de enunciación en la arquitectura del sistema. Es decir, un cuerpo se determina por el orden y ensamblado de las partes que lo conforman, las cuales responden a una identidad individual particular.

En una lectura crítica de la propuesta de Haraway, Tamar Sharon describe esta manera de pensar la prótesis como “originaria” en lugar de “suplementaria”. Según Sharon, pensar la prótesis desde perspectivas como la *cyborg* es pensarla no como elemento externo al cuerpo que se “añade” sin provocar alteraciones en su naturaleza como cuerpo. La prótesis, más bien, intercede de manera ontológica, modificando la constitución corpórea y originando nuevos sentidos y significados en el momento en que se le agrega. Esto sucede porque el cuerpo ha sido desde siempre protésico por naturaleza si se toma en cuenta que la tecnología nunca ha sido un fenómeno extrínseco a la naturaleza humana, ya que ésta existe en relación con y dependiendo de sus tecnologías y sus artefactos –de su cultura– (97–98). El cuerpo es, de esta manera, todo aquello que se le añade, se le quita, se le modifica o se le conserva, pues éste nunca ha permanecido intacto en ningún momento de su existencia.

Es por ello por lo que Haraway (261) menciona que los *cyborgs* se mueven como “significantes flotantes” que “están relacionados con la conciencia –o con su simulación”. Al no existir esencialidad en la estructura de sus cuerpos –de sus partes y de su ensamblaje–, el *cyborg* deviene una suerte de “yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar” (Haraway 279), cuyo estado ontológico “normal” es el de “ser individuo para unas cosas y para otras no”, pues la función de su individualidad corresponde a la acción que decida o necesite ejecutar en un momento determinado. El yo, comenta Haraway, deviene ensamblaje estratégico en el que la individualidad se piensa como un asunto de defensa frente a una otredad que vulnera a cada momento las fronteras de su cuerpo debido a que las biotecnologías obligan ahora a percibir la vida como una ventana abierta a vulnerabilidades cons-

tantes y diversas que rompen con la idea tradicional de los cuerpos como totalidades delimitadas por bordes precisos y zonas bien definidas (378, 385).<sup>1</sup>

Y es justo aquí que el manifiesto de Haraway ha adquirido algunas críticas que vale la pena discutir. Algunas de estas críticas encuentran una cercanía teórica, quizás inconsciente, entre la propuesta de Haraway y el cartesianismo debido a esta manera en que Haraway aborda el cuerpo del *cyborg* y su yo “postmoderno”. Así como Descartes proponía una separación sustancial entre cuerpo (*res extensa*) y mente (*ego cogito*), en la que el primero se concebía como materia inerte, mecánica y pasiva a la que la segunda extendía y modificaba de manera libre e independiente, instaurando con ello no sólo un dualismo ontológico, sino una jerarquía de valorización correspondiente a la fórmula mente/cuerpo, pareciera que Haraway continúa esta tradición al proponer un yo “desmontado y vuelto a montar” que puede modificar y utilizar su cuerpo de maneras tales que lo siguen relegando como materia pasiva y mecánica y manteniendo el dualismo jerárquico de una conciencia dominante (Hacking 1998; Lamarre 2012; Sharon 2014).

En defensa de Haraway, sin embargo, parece necesario recalcar la especificidad epistemológica de su modelo *cyborg*, el cual, podríamos decir, desarrolla su base ontológica a partir de la premisa del cuerpo como objeto de estudio y conocimiento, tanto personal o individual como científico, político, cultural, etc. Los cuerpos como objetos de conocimiento, explica Haraway

<sup>1</sup> Aquí pareciera que hay una discordancia ontológica cuando Haraway, por un lado, define al *cyborg* como el cúmulo de las partes que lo ensamblan en su corporeidad -como un cúmulo de propiedades o *bundles*-, mientras que, por otro lado, pareciera que el *cyborg* excede este cúmulo de sus partes para devenir algo más, algo que le otorga precisamente su calidad ontológica de *cyborg*, volviéndolo independiente de las partes que lo componen -una suerte de sustrato que no parece concordar con la lógica de propiedades acumuladas descrita anteriormente-. Es precisamente aquí donde este trabajo busca incidir, pues me parece que la existencia de este sustrato ontológico para definir a lo *cyborg* no contradice el cúmulo de propiedades que caracteriza a la definición de la autora. Es, más bien, un área de oportunidad teórica que el enactivismo, con su concepción de la individualidad puede complejizar. Alvarado Marambio, por ejemplo, rescata cómo una ontología de los sustratos puede convivir con ontologías de cúmulos de propiedades de tal manera que una no subestima ni deslegitima a la otra, idea que comparto. Véase: Alvarado Marambio, José Tomás. “Sustratos versus Cúmulos. Ontologías alternativas para objetos particulares”. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* 9 (2014): 13-28.

(358), son “nódulos generativos materiales y semióticos” que funcionan como “actores” y agentes de su propia construcción antes que como “objetos” pasivos que existen de antemano y que simplemente se “descubren” o describen. El conocimiento de los cuerpos depende, por lo tanto, del contexto histórico y social en el que emergen, y a partir de la segunda mitad del siglo XX, continúa Haraway, “los discursos biomédicos se han organizado progresivamente en torno a un grupo muy diferente de tecnologías y de prácticas, que han desestabilizado el privilegio simbólico del cuerpo orgánico, localizado y jerárquico” (361).

Ahora, los cuerpos –como organismos y como individuos– han devenido “constructos ontológicamente contingentes desde el punto de vista del biólogo” por lo que han sido “desnaturalizados” desde una perspectiva epistemológica (378). Haraway no está precisamente hablando de los cambios literales en la realidad material de los cuerpos que denomina como *cyborgs* –aunque sí sea importante mencionarlos–, sino de cambios en la manera en que los cuerpos se piensan y se construyen como producto de los avances en la biotecnología, por lo que el mantener las categorías dualistas que lo permiten describir como “híbrido” resulta fundamental para entender su ontogénesis. Si el cuerpo *cyborg* se piensa como híbrido es porque responde precisamente a las nociones dualistas de una tradición científica que pensaba a los cuerpos como orgánicos y con una arquitectura o diseño fijos y bien delineados, pero que ya no puede darse este lujo ante los conocimientos adquiridos en nuestra época de alta tecnología. No se puede pensar el cuerpo *cyborg* si no se piensa antes el cuerpo orgánico tradicional.

Aun así, lo anterior no resuelve otra problemática cartesiana que se inscribe en lo propuesto por Haraway: la división mente/cuerpo. Si el cuerpo ahora se piensa como dinámico, abierto al cambio constante y sin una arquitectura esencial o fija, ¿qué sucede con la mente? ¿Qué sucede con el yo y la subjetividad de estos nuevos modelos de cuerpos? ¿También se desnaturaliza la conciencia y se desesencializa el yo? Haraway propone una solución al respecto de la pregunta por el “yo postmoderno”, la cual no viene incorporada en el Manifiesto para *Cyborgs* en cuanto tal, por lo que, si no se ha leído su obra completa de “Simios, *cyborgs* y mujeres: la reinención de la naturaleza”, entonces no se podrá deducir o intuir correctamente.

Al analizar el discurso del “sistema inmunológico” como materia de estudio en los laboratorios biomédicos del siglo XX, teoriza el yo como una especie de ensamble estratégico para el que la individualidad no es más que el resultado de un accidente constreñido por las lógicas de la inmunidad y la vulnerabilidad de los cuerpos. El sistema inmunitario, explica, se ubica en un discurso biomédico que recuerda al discurso militar al cuestionar los límites moleculares de la individualidad de un cuerpo, el cual funciona como zona de guerra y que se ve constantemente atacado y modificado por distintos agentes vivos que hacen de la inmunidad un tipo de negociación entre anticuerpos y antígenos para mantener dicha individualidad. De esta manera, el cuerpo deviene lugar de diferencias en el que ya no es posible establecer una arquitectura definida para el yo, pues “el ‘yo’ y el ‘otro’ pierden su cualidad opositiva racionalista y se convierten en juegos sutiles de lecturas parciales y de respuestas reflejadas”. (374-378, 388)

La intención de Haraway es, al igual que con el cuerpo, explicar los cambios epistemológicos y ontológicos del yo y de la individualidad como resultado de los cambios paradigmáticos en las ciencias y las tecnologías. Y así como sucede con el cuerpo, el yo -con la mente y la conciencia- también se abre a una multiplicidad de posibilidades, imposibilidades, fusiones y ajustes protésicos diversos en las que cada vez es más difícil discernir entre lo que lo constituye como uno mismo y lo que lo diferencia de lo otro. Se trata de una “conciencia postmoderna” (377-378) en la que habita una lógica de permeabilidad entre lo orgánico, lo técnico y lo textual que teoriza a todos los cuerpos como posibles ensamblajes estratégicos, haciendo de nociones como “organismo”, “individuo” y “mente” algo problemático.

Al dar una relectura al Manifiesto para *cyborgs*, me parece que sigue existiendo un problema en la manera en que Haraway conceptualiza al *cyborg*, tomando en cuenta lo que describe sobre el yo postmoderno y los cuerpos biomédicos fuera del manifiesto. Si se entiende al *cyborg* como un cuerpo abierto a la modificación constante, cuyo yo nace de la necesidad de defender estratégicamente su individualidad ante un entorno que amenaza con vulnerarlo, entonces dicha individualidad no puede ser pensada solamente como un “accidente constreñido por las lógicas de la inmunidad y la vulnerabilidad de los cuerpos” (378). De hecho, parece más bien que la individualidad adquiere un grado de importancia vital para el *cyborg* en el momento en que

ve los límites de su yo difuminados debido a la apertura ontológica de su cuerpo. Esto me parece más un espacio abierto en la propuesta de Haraway que un error que obligue a descartarla de una vez por todas, pues invita a su complejización. Es por este motivo que he decidido incorporar la perspectiva enactivista al análisis del *cyborg* de Haraway.

### 3 • El enactivismo y la individualidad organísmica

El enfoque enactivo nace de la convergencia de la teoría de la autopoiesis propuesta por los pensadores chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela y la fenomenología de la subjetividad que pensadores como Edmond Husserl, Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Lévinas predicaron. Para el enactivismo, la vida es un fenómeno que se manifiesta en el desarrollo de los organismos como sistemas emergentes con estructuras homeostáticas que se auto-producen y mantienen a sí mismas a partir de la elaboración de sus propios elementos constitutivos y la regulación de sus relaciones de producción. Es este proceso el que recibe el nombre de “autopoiesis” y que define a lo vivo como aquello que es capaz de mantenerse como una unidad individual distinta de su entorno, del cual toma elementos y piezas para su propia constitución. La “enacción”, término propuesto por este enfoque de las ciencias cognitivas, se trata de la capacidad de un organismo de escoger y dar sentido y significado a los elementos que constituyen su individualidad frente a su entorno, otorgándole una identidad propia como sistema. De esta manera, todo organismo -vivo por ontología- elabora un dominio de significados y relevancias que le permiten moverse y mantenerse en el mundo sin perder su identidad individual frente a las posibles amenazas de su entorno (Maturana y Varela 1985; Varela, Thompson y Rosch 1991; Maturana y Varela 1998; Thompson 2001; Thompson 2011; Di Paolo 2013; Di Paolo 2018).

Se habla de amenazas porque el enactivismo define lo vivo como siempre “precario” o “vulnerable” frente a un entorno que puede romper su unidad estructural para reincorporarlo a la entropía inherente a la materia y su equilibrio termodinámico. De hecho, como explican Maturana y Varela, es a través de la regulación interna -de su estructura orgánica- de perturbaciones y afectaciones externas -producidas por el entorno- que un organis-

mo puede mantenerse individual y, por lo tanto, vivo. El organismo, como sistema autopoiético, debe ser capaz, entonces, de elaborarse los elementos suficientes en su estructura para compensar los posibles daños que el entorno le pueda provocar. La vida se caracteriza, desde esta perspectiva, como sistema que existe por sus propias reglas de producción, pero que emerge de su entorno y se mantiene a pesar de éste mismo. (Maturana y Varela 1998)

Para el enfoque enactivo, la conciencia es un proceso que emerge de esta necesidad cognitiva del organismo de crearse un mundo de significados y sentidos que le permitan la definición de su individualidad. Desde esta perspectiva, vida y conciencia van de la mano como procesos que se co-determinan para la individualización del organismo, siendo la conciencia “una versión enriquecida” de las propiedades organizacionales de la vida (Thompson 2011 1), pues emerge de la complejización de las capacidades sensoriales y motoras del organismo. A mayor grado de complejidad estructural de los procesos sensoriales (perceptivos) y motores (de acción) de un organismo, mayor complejidad estructural de los procesos cognitivos habrá. Aquí, percepción y acción van de la mano y se co-determinan horizontalmente, pues para el enactivismo toda acción emerge de un conocimiento determinado, así como todo conocimiento emerge de una acción determinada; o lo que es lo mismo: aquello que percibo depende de aquello que hago, y aquello que hago depende de aquello que percibo. A esta dinámica se le conoce como “acoplamiento sensoriomotor”, y es la responsable de que un organismo se piense como agente activo y situado dentro de su entorno, actuando según lo que percibe -como benéfico o dañino- y percibiendo según su manera de actuar. (Thompson 2001; Thompson y Varela 2001; Thompson 2011; Di Paolo 2018)

El resultado de este proceso es la “corporización” del organismo como agente individual situado en su entorno. El enactivismo toma el concepto de “corporización” (*embodiment*) de Merleau-Ponty para describir la conciencia como un fenómeno que depende de la capacidad de un organismo de percibirse a sí mismo como un cuerpo individual y distinto de otros cuerpos más a su alrededor. Y esta “corporización” conlleva una doble percepción del cuerpo, como: 1) objeto físico con características biológicas y morfológicas determinadas -o “cuerpo vivo”-, y 2) como fuente de experiencia subjetiva de la identidad individual orgánsmica -o “cuerpo vivido”-. Se trata de un mismo fenómeno observado desde dos posiciones distintas que terminan

por hacer de la conciencia un proceso inherentemente corpóreo y sensorio-motor, el cual se subjetiviza en el momento en que adquiere una dimensión social en organismos como el humano. (Varela, Thompson y Rosch 1991; Thompson 2001; Thompson 2011; Di Paolo 2018).

La conciencia deviene subjetiva cuando se produce lo que en términos fenomenológicos se conoce como la experiencia de “otredad” o “alteridad”, la cual se basa en el reconocimiento individual de mi experiencia como sujeto corporizado a partir del reconocimiento de “otras” experiencias de subjetividad corporizadas en mi entorno. Pero ese reconocimiento sólo es posible en la medida en que puedo pensar o imaginar mi propia subjetividad corporizada como “otra” más del entorno, y aquí es donde mejor se entiende la idea de la doble perspectiva del cuerpo en la “corporización”: me percibo como cuerpo no solamente desde un plano de “primera persona” en el que convergen una serie de experiencias concatenadas que le dan sentido a mi subjetividad individual, sino también como un cuerpo más del entorno que tiene ciertas proporciones y características perceptibles para los demás, como si pudiera transponerse en una “tercera persona” (Varela, Thompson y Rosch 1991; Thompson 2001; Thompson 2011). A este fenómeno, Thompson (2001; 2007; 2011) lo denomina “apertura intersubjetiva” o “intersubjetividad abierta”, y funciona como una zona de indeterminación cognitiva “a-subjetiva”; una suerte de gran Otro -con mayúsculas-, en la que la experiencia de otredad emerge de la posibilidad del ser-otro desde cualquier punto de percepción y acción individuales -esto implica una noción de “conciencia pre-reflexiva” que no necesita de un objeto directo para manifestarse, como Thompson explica-.

Lo que esto significa es que la experiencia de otredad fundamenta y co-determina a la experiencia de identidad individual en un sentido ontológico y cognitivo; me conozco como “uno mismo” gracias a que me percibo también como “otro posible”, para mí mismo y para los demás. Aquí el “yo”, ese nombre que le damos a nuestra identidad individual, se piensa como un fenómeno relacional, ya que no se deriva del funcionamiento “interno” del sistema vivo -como tradicionalmente suele pensarse-, sino de la interacción del organismo con su entorno y la experiencia de otredad que los procesos sociales generan. Esto no significa, sin embargo, que el yo no tenga una ac-

ción “esencial” en el organismo subjetivado, pues, de hecho, es el elemento que termina por otorgarle una individualidad social concreta.<sup>2</sup>

En resumidas cuentas, el enactivismo elabora una propuesta compleja sobre la vida y sus fenómenos organizmicos -cuerpo, conciencia, subjetividad- en la que el concepto fundamental para su comprensión es el de la individualidad. Como Maturana y Varela explicaron en su obra “Autopoiesis. De máquinas y seres vivos” (1998), los sistemas vivientes se definen por una sola finalidad, que es la producción, afirmación y conservación de su identidad individual. Todos los procesos y actividades que suelen caracterizar a un sistema vivo -nacimiento, desarrollo, nutrición, reproducción- le sirven como medios de alcance para el desarrollo de su individualidad, conservándose distintos de su entorno y autónomos a pesar de éste. Partiendo de esto, resulta lógico, entonces, poner en duda la definición de Haraway (1995) de individualidad como “accidente constreñido” por la arquitectura de las partes que se ensamblan y forman un cuerpo postmoderno como el del *cyborg*.

## 4 • La conciencia cyborg: en defensa de la individualidad

Puede que la individualidad, como la describe Haraway, sí se trate de un “accidente” resultante del ensamblaje de ciertas partes bióticas y técnicas que responden a la vulnerabilidad del organismo; no obstante, ello no significa que por lo tanto se trate de algo de lo que se pueda disponer. El problema está, a mi parecer, en que Haraway le da prioridad ontológica al proceso de ensamblado de las partes que constituyen al organismo como cuerpo, dejando de lado lo que, según el enactivismo, define la finalidad de todo sistema vivo.

¿Si la individualidad es un simple accidente constreñido, entonces por qué el yo se preocuparía por defender su ensamblado? ¿Por qué no mejor dejar que esa individualidad se desintegre y sus partes se dispersen en algún tipo de Cuerpo sin Órganos con intensidades neutrales como el que Gilles De-

<sup>2</sup> Al igual que con el *cyborg* de Haraway, el enactivismo conjura una suerte de ontología aparentemente contradictoria que le otorga una “esencia” o sustrato a la definición de organismo, a la par que lo define desde cúmulos de propiedades o *bundles*. Esta aparente contradicción, al igual que con el *cyborg*, me parece tan solo un ejemplo de la manera en que sustratos y cúmulos pueden correlacionarse para definir a ciertas entidades.

leuze y Felix Guattari (1985) imaginaban? Precisamente porque el *cyborg* de Haraway, al igual que los sistemas autopoieticos del enactivismo, se define por las reglas de lo vivo y sus procesos emergentes. Sigue siendo, al final, un organismo; un sistema vivo cuya única finalidad ontológica es la de construir y defender su individualidad. Pero se trata de un organismo que está en contacto con tecnologías médicas, biológicas y sociales que, de múltiples maneras, complejizan su experiencia corporal como anteriormente no era posible imaginar. No porque en el pasado no existiera una tecnificación del cuerpo humano como organismo<sup>3</sup>, sino porque ésta se ha vuelto tan obvia en nuestros tiempos que es imposible ignorar su presencia en tecnologías que no sólo moldean al cuerpo de manera social, sino que literalmente modifican la carne y los órganos de tal manera que el abogar por un modelo “intacto” e inmaculado del cuerpo resulta cínico o inocente.

A pesar del lenguaje empleado por Haraway para caracterizar al *cyborg*, éste sigue siendo un sujeto corporeizado con una conciencia individual y subjetiva, y esto queda aún más claro cuando observamos su entorno social y político. Haraway explica que el *cyborg* emerge no sólo del lenguaje científico de las nuevas biotecnológicas y la biomedicina post-guerra, sino también de un contexto sociopolítico determinado por la reglas del capitalismo tardío y su co-texto sistémico, el neoliberalismo. De hecho, encuentra que el *cyborg* es una criatura irónica por esto mismo, ya que surge de un entorno del cual busca liberarse. Bajo las reglas del capitalismo tardío, uno post-industrial donde las lógicas del consumo se acoplan con una metafísica neoliberal que determina al sujeto como un ente primordialmente individual en su ontología, el *cyborg* viene a describir el triunfo de todo este sistema: el individuo totalizado. Éste es uno que es tan individual que termina por resultar peligroso para el sistema mismo, pues siguiendo la lógica de Haraway, esta individualidad totalizada le permite desmitificar y alejarse de las

**3** Los estudios y escritos de Michel Foucault sobre la anatomopolítica y la biopolítica demuestran que el cuerpo ha sido desde siempre el desarrollo de una serie de tecnologías sociales y políticas que lo moldean conforme a normas y reglas culturales y económicas. El cuerpo es dócil, dice Foucault, y esa docilidad permite su modelación. Véase: Foucault, Michel. Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, 2013 // Foucault, Michel. Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión. Argentina: Siglo XXI, 2002.

mismas bases ontológicas que permitieron su emergencia. “El *cyborg* no es una criatura inocente”, explica; no se cree ya el mito del Edén ni encuentra sacralidad en arquitectura alguna con respecto a lo que define a los cuerpos. Es, en sus palabras, “un último yo no atado finalmente a ninguna dependencia, un hombre en el espacio”. (254-256).

El problema aquí es que la idea de individualidad que el neoliberalismo ejecuta sobre los cuerpos no es exactamente la misma idea de individualidad que fundamenta la teoría enactiva. Mientras que para el enactivismo la individualidad es un proceso que emerge de un entorno complejo y existe gracias y a pesar de éste, la individualidad neoliberal juega con las fantasías modernas del humano completamente independiente y des-sujeto de su contexto y de su entorno; una ficción ontológica que se desprende de la presunción occidental cartesiana del ser humano como ser dominante de la naturaleza y de sí mismo. Me parece que Haraway está consciente de ello, y por eso describe al *cyborg* como una criatura que combina realidad social y ficción para constituirse a sí mismo como cuerpo, entendiendo por ficción las ficciones políticas provenientes del devenir identidad social y política. Para el *cyborg* -dice-, la identidad, al igual que el cuerpo, se desnaturaliza y se vuelve elemento estratégico y de defensa sociopolítica frente a categorías identitarias emanadas del sistema de dominación capitalista y sus biopolíticas; categorías que mantienen a los cuerpos clasificados según utilidades y significados raciales, sexuales, de clase, etc. (253-255).

La identidad sociopolítica, al emerger de la categorización y la significación de los cuerpos en su construcción anatómica -como la biopolítica lo describiría-, define consecuentemente la identidad individual “orgánica” de estos mismos cuerpos, por lo que, si se desnaturaliza la identidad sociopolítica, entonces también se desnaturaliza la identidad del cuerpo como organismo. El *cyborg*, de esta manera, se abre paso a un mundo de imaginación sobre la construcción -organísmica y sociopolítica- de su cuerpo que se define por las reglas de lo posible y lo virtual, desnaturalizando su experiencia cognitiva y mental. Es por ello que, para Haraway, la “liberación” del *cyborg* de su entorno se basa en la conciencia que tiene de sí mismo como “imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que, unidos, estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica” (254).

Es decir, no se trata de cuántas modificaciones corporales se implemente el *cyborg* gracias a las tecnologías a su alcance, sino de la conciencia que tiene sobre esta capacidad de construcción semiótica de sí mismo como cuerpo. Un *cyborg* podría bien seguir siendo percibido como un humano cualquiera bajo los términos del régimen categórico tradicional de los cuerpos, sin ningún tipo de intervención biomédica o biotecnológica perceptibles, pero es su conciencia con respecto a la construcción histórica de su cuerpo lo que lo vuelve un *cyborg* en términos de Haraway. Lo mismo en un caso opuesto: una persona podría estar completamente intervenida por múltiples operaciones biomédicas y biotecnológicas que hagan dudar, incluso, de su pertenencia a la “especie humana”; no obstante, ello no implica que se perciba a sí misma como un *cyborg* cuyo cuerpo ha sido históricamente construido para significar algo en particular; puede incluso que la persona esencialice ciertas modificaciones argumentando una mejora de su organismo innato. De ahí que un mayor entendimiento del *cyborg* se encuentre en pensarlo más como “conciencia” emergente de un cuerpo que como “cuerpo en sí”.

Siguiendo lo expuesto por el enfoque enactivo, cuerpo y conciencia se piensan como dos caras del mismo proceso emergente que es el organismo como sistema vivo. En el mundo de significados y sentidos del organismo, su cuerpo vivido desempeña el papel de conciencia que experimenta y construye desde una posición de “primera persona”, mientras que el cuerpo vivo emerge como imagen construida por dichas experiencias, comparándose con los demás cuerpos en su entorno en una suerte de experiencia en “tercera persona”. Para el *cyborg*, la imagen de sí mismo como cuerpo vivo se construye a partir del análisis perceptivo e intencional de las partes que lo ensamblan en su totalidad, otorgándole distinción con respecto a su entorno. Mientras tanto, el cuerpo vivido lo experimenta a través de dichos ensamblajes como espacio de accionar intencional individual, en el que el yo se extiende dependiendo del grado de acoplamientos posibles que no se limitan a la extensión orgánica, pues como comenta Haraway, “¿por qué el yo debería terminar en la piel?”.

Pero ello no significa que, por lo mismo, sea removible o reemplazable para el *cyborg*, pues, de hecho, el yo es el único de sus elementos que le brinda una cohesión real como cuerpo y como conciencia. Desde el punto de vista enactivo, el yo -y la subjetividad que conlleva-, emerge como un elemento

que se añade al cuerpo durante la interacción social, resaltando su cualidad relacional e intersubjetiva, incluso protésica, como Sharon (153) argumentaría. Para el *cyborg*, la individualidad no puede ser pensada solamente como un proceso de ensamblaje “accidental”; mucho menos si tomamos en cuenta que el *cyborg* debe estar consciente de la intencionalidad constructiva del capitalismo y el neoliberalismo sobre los cuerpos. Pensar en “accidentalidad” en este aspecto sería ignorar la intención semiótica de todo un sistema que ha construido cuerpos bajo determinadas normas de funcionamiento y con ciertos propósitos adecuados para su eficacia. Aún si se pensara la individualidad como accidente del cuerpo a un nivel puramente orgánico, esta cualidad se perdería si tomamos en cuenta, como tanto Haraway como los pensadores enactivistas sostienen, que el cuerpo no puede desligarse de los medios sociales que le dan sentido y significado a sus partes y a su totalidad una vez que el organismo deviene social.

Lo que sucede entonces con el *cyborg* es que, a través de la concientización de la construcción histórica e intencional de su cuerpo, deviene consciente también de la importancia de defender su individualidad frente a todas las tecnologías -biomédicas y sociopolíticas- que le han brindado un sentido y un significado específicos como cuerpo. El *cyborg* se revela a sí mismo como el producto de todo un entramado cognitivo en el que su cuerpo significa algo -tiene raza, género, sexo, capacidades físicas, etc.- para el sistema en el que habita; su “liberación” no está en intentar huir del sistema -cuestión prácticamente imposible si tomamos en cuenta que de éste nació-, sino en aprender a leer, (re)interpretar y (de/re)construir las marcas semióticas que este sistema ha producido en su cuerpo, no para erradicarlas de una vez por todas, sino para concientizar sus capacidades y potencialidades como cuerpo y como individuo. Es decir, su liberación no está en salir del sistema, sino en aprender a moverse en él de manera consciente e intencional y no por inercia de conocimientos previos.

De ahí que se pueda hablar de una “conciencia *cyborg*”, la cual defino como la capacidad del *cyborg* de producir una imagen corporizada de sí mismo a partir de los elementos -técnicos, orgánicos y textuales- que hacen de su cuerpo un ensamblado total e individual, manteniendo como punto de cohesión a su yo. Esta imagen emerge en aquella apertura intersubjetiva en la que el cuerpo se desdobra en cuerpo vivo y cuerpo vívido, ejecutándose

como mapa subjetivo de operaciones y acoplamientos en el que las partes se ensamblan a conveniencia y estrategia. A diferencia de lo expuesto por Haraway, o más bien complementando y complejizando lo expuesto por ella, el *cyborg* reconoce su cuerpo como el espacio de un accionar –un “enaccionar”– que sigue la lógica de lo individual e individuado, pues reconoce que la pérdida de toda individualidad se traduciría en una inminente desintegración, no sólo en términos entrópicos de lo vivo –como organismo–, sino en términos de su identidad sociopolítica también. La conciencia *cyborg* emerge justo cuando esta individualidad se entiende como la causa y efecto semióticos de la unidad corporal desde donde el *cyborg* puede posicionarse frente a su entorno.

Para el *cyborg*, entonces, sí existe un elemento esencial en su arquitectura, y es su individualidad, materializada y vivida en el cuerpo y *enactivada* a través de esta pieza estratégica que es el yo. Pero, para ello, el *cyborg* no puede pensarse como un cuerpo con un yo capaz de desafiar los límites de su propia corporalidad a diestra y siniestra, ignorando que la construcción de su cuerpo no es, de ningún modo, accidental, sino que siempre ha sido intencional y relacional para un entorno en el que lo sociopolítico y lo orgánico se co-determinan bajo reglas de lectura e interpretación específicas de los cuerpos. En cambio, el yo de un *cyborg* depende de cada una de las partes que lo componen como ensamblado total, por lo que la alteración o modificación de cualquiera de éstas resultaría en la modificación inmediata de este yo, siempre corporizado y activado según las normas de su enacción.

El yo no antecede a la construcción corporal, pues se trata más bien del efecto de esta construcción, uno que se produce de inmediato y por la propia lógica del ensamblado y, sin el cual, éste pierde su cohesión orgánsmica y narrativa. No se trata tampoco de un elemento que pueda desligarse del cuerpo por lo mismo, pues es precisamente lo que le permite al cuerpo devenir agente activo –enactivo– de su propia construcción una vez que concientiza la calidad protésica de su cuerpo. Es prótesis del cuerpo que lo produce, pero no en un sentido utilitario o instrumental, sino originario y semiótico, por lo que su permanencia es fundamental.

Devenir conciencia *cyborg* se trata de aprender a percibirse a sí mismo y a los demás como cuerpos fundamentalmente intervenidos por diversas tecnologías que los determinan de manera ontológica a través de la organi-

zación semiótica de sus partes. Esto resulta en la desnaturalización corporal e identitaria de la que tanto habla Haraway. Pero esta desnaturalización sólo se activa con respecto a aquellas partes o elementos corporales e identitarios que el *cyborg* puede, de alguna forma, modificar o reinterpretar, nunca con respecto a la imagen total de su cuerpo, pues toda modificación corporal e identitaria responde precisamente a una identificación ontológica y primordial consigo mismo como yo y con una individualidad que se busca defender. Es decir, el *cyborg* podrá alterar partes específicas de su ensamblado corporal, pero esta alteración sigue la lógica del respeto, cuidado y defensa de su individualidad, por lo que mantiene límites con respecto a qué alterar y qué no. Incluso en la experimentación, la conciencia del *cyborg* mantiene como base de su accionar al yo y a sus procesos individuales.

Si Haraway observa un poder de transgresión y resistencia en el *cyborg* es precisamente porque tiene la capacidad de reivindicar los procesos de individualización fuera del marco del neoliberalismo hacia la individualidad relacional y co-determinada que defiende el enactivismo; una individualidad que existe gracias a y a pesar de su entorno y sus propios procesos individuales como organismo, y no como victoria del ego humano por sobre las limitaciones de la materia y de su entorno. Desde la conciencia, el *cyborg* no se piensa a sí mismo como ser ilimitado y con potencialidades desmedidas por una supuesta independencia de su entorno, sino todo lo contrario, como el resultado de múltiples factores sin los cuales no tendría intencionalidad ni sentido para sí mismo. Devenir conciencia *cyborg* es concientizar los procesos de ensamblaje mediante los cuales uno es lo que puede, delineando así los límites del (en)accionar con respecto al entorno y a las capacidades orgánicas e identitarias individuales. El *cyborg* actúa desde el yo, y por lo mismo, de nada sirve la modificación o alteración corporal si no se tiene conciencia de los motivos por los cuales se cambia lo que se cambia, pues hay siempre intencionalidad y relacionalidad de por medio.

## 5 • Conclusiones

El *cyborg* es un arquetipo de nuestra subjetividad (post)moderna; una que no puede comprenderse sin las múltiples intervenciones biomédicas y biotecnológicas que caracterizan esta época de capitalismo postindustrial y consumis-

mo individual. Haraway lo supo leer muy bien cuando propuso esta imagen ontológica y política para describir nuestros tiempos. La imagen del *cyborg* desnaturaliza la arquitectura corporal del humano moderno para revelar una criatura que se encuentra en constante transformación y modelaje, pero no por una condición de libertad pura y devenir ilimitado, sino porque está consciente de los límites de su diseño y de su propia construcción para adquirir sentido y significado, tanto para su entorno como para sí misma. Lo que puede un *cyborg* es lo que sus recursos tecnológicos y biológicos le permiten, para los cuales el yo funciona como elemento protésico determinante para la cohesión del ensamblado total que es su cuerpo. Sí, hay piezas que se pueden intercambiar, así como significados que se pueden alterar y sentidos que se pueden redirigir, pero siempre habrá un elemento esencial que no puede ser desechado o relegado de su constitución corporal, y esa es su individualidad.

Es por ello que pensar al *cyborg* como conciencia, más que como cuerpo, resulta necesario. No porque el cuerpo y la conciencia sean dos fenómenos separados por naturaleza que se mueven por sus propias leyes independientes, sino porque la comprensión del fenómeno orgánico que es la vida misma conlleva entender que, como el enactivismo explica, la conciencia es un fenómeno complejizado del organismo vuelto cuerpo. El *cyborg* entiende que su constitución ontológica es primordialmente corporal, pero no por ello sueña con devenir masa amorfa de potencialidades infinitas, pues la base de su origen también está íntimamente ligada al yo y a la individualidad del organismo.

Así, si tuviéramos que describir una diferencia ontológica entre el *cyborg* y aquello que tradicionalmente definimos como “humano”, no podemos remitirnos a la cualidad constructiva del cuerpo, pues ésta siempre ha estado ahí. Tendríamos que hablar, más bien, desde la conciencia, ya que es desde el reconocimiento de las fronteras protésicas del cuerpo que el *cyborg* emerge, lo cual puede o no estar ligado a la modificación física de las partes corporales.

## Referencias

Álvarado Marambio, José Tomás. “Sustratos versus Cúmulos. Ontologías alternativas para objetos particulares”. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* 9 (2014): 13–28.

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Madrid: Paidós, 1985.
- Di Paolo, Ezequiel. "El enactivismo y la naturalización de la mente". *Nueva ciencia cognitiva: Hacia una teoría integral de la mente*, eds. D.P. Chico y M. G. Bedia. Madrid: Plaza y Valdes Editores, 2013.
- Di Paolo, Ezequiel. "Enactivismo." *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2018. <http://dia.austral.edu.ar/Enactivismo>.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo XXI, 2002.
- Hacking, Ian. "Canguilhem amid the Cyborgs." *Economy and Society* 27 (1998): 202–216.
- Haraway, Donna J. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Universidad de Valencia: ediciones Cátedra, 1995.
- Hayles, Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University Press, 1999.
- Lamarre, Thomas. "Afterworld: Humans and Machines." *INFLeXions: A journal for research creation* 5 (2012): 29–67.
- Maturana, Humberto y Francisco J. Varela. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 2003.
- Maturana, Humberto y Francisco J. Varela. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.
- Sharon, Tamar. *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*. Springer, 2014.
- Thompson, Evan. "Empathy and Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001): 1–32.
- Thompson, Evan y Francisco J. Varela. "Radical embodiment: neural dynamics and consciousness." *TRENDS in Cognitive Sciences* 5 (2001): 418–425.
- Thompson, Evan. *Mind in Life: Biology, phenomenology and the sciences of mind*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Thompson, Evan. "Précis of Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind." *Journal of Consciousness Studies* 18 (2011): 1–13.

Varela, Francisco J., Evan Thompson y Eleanor Rosch. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts: MIT Press, 1991.

Yehya, Naief. *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*. Paidós, 2001.

# Singularidades compartidas: comunidad y acontecimiento en la filosofía de Jean-Luc Nancy.

Shared Singularities: Community and Event in the Philosophy of Jean-Luc Nancy

**Abraham Rubín Álvarez<sup>1</sup>**

Universidad de Vigo, España

Recibido 3 mayo 2024 • Aceptado 26 julio 2024

## Resumen

Este estudio examina las conceptualizaciones de *comunidad* y *acontecimiento* en la obra de Jean-Luc Nancy, destacando cómo estos elementos permiten reinterpretar la libertad en términos de espacios de diferencia y ruptura. Nancy articula una noción de comunidad no como un ente homogéneo sino como un entrelazamiento de singularidades que emergen y existen a través de la fractura y la diferencia. A través del análisis textual y la comparativa con otros filósofos contemporáneos, este artículo ilustra cómo Nancy desplaza el foco desde una ontología del ser hacia una ontología del ser-con, ofreciendo así nuevas vías para entender la política y la ética en nuestra era. Los hallazgos sugieren que la liber-

## Abstract

This study examines the conceptualizations of *community* and *event* in the work of Jean-Luc Nancy, highlighting how these elements allow for a reinterpretation of freedom in terms of spaces of difference and rupture. Nancy articulates a notion of community not as a homogeneous entity but as an interweaving of singularities that emerge and exist through fracture and difference. Through textual analysis and comparison with other contemporary philosophers, this article illustrates how Nancy shifts the focus from an ontology of being to an ontology of being-with, thus offering new avenues for understanding politics and ethics in our era. The findings suggest that freedom, in Nancy's thought, is revealed not

1. [abraham.rubin@uvigo.gal](mailto:abraham.rubin@uvigo.gal)

tad, en el pensamiento de Nancy, se revela no como un atributo o estado, sino como un proceso dinámico de constante deconstrucción y relación con el otro. Este enfoque tiene implicaciones significativas para las teorías contemporáneas de la comunidad, desafiando las concepciones tradicionales de identidad y autonomía y reforzando la necesidad de un diálogo continuo en el espacio compartido de lo político.

*Palabras clave:* Nancy; Común; Acontecimiento; Libertad; Fractura.

as an attribute or state, but as a dynamic process of constant deconstruction and relation with the other. This approach has significant implications for contemporary theories of community, challenging traditional conceptions of identity and autonomy, and reinforcing the need for ongoing dialogue in the shared space of the political.

*Keywords:* Nancy; Common; Event; Freedom; Fracture.

## 1 • Introducción

En el marco de la filosofía contemporánea, la obra de Jean-Luc Nancy destaca por su tentativa de pensar la comunidad y la diferencia como núcleos cruciales a partir de los cuales puede surgir la noción de acontecimiento. A diferencia de las narrativas tradicionales que conciben la comunidad como un conjunto homogéneo y estático, Nancy propone una visión de la comunidad como un entrelazado de diferencias y rupturas. Este artículo se centra en desentrañar cómo Nancy reconfigura nuestra percepción de la libertad y la comunidad mediante su filosofía de la *singularidad compartida*, esencial para comprender las dinámicas del ser-con en la política contemporánea.

El propósito de este estudio es explorar y explicar las implicaciones de las ideas de Nancy sobre comunidad y acontecimiento, en particular cómo estas ideas pueden ser aplicadas para reevaluar conceptos fundamentales como la libertad y la identidad. A través de un análisis de los textos de Nancy, comparándolos con los trabajos de otros filósofos cercanos a su obra, como Jacques Derrida, este trabajo busca ofrecer una nueva interpretación de la política y la ética que subyacen a nuestras concepciones de comunidad y ser-con.

Además, este artículo pretende demostrar que el enfoque de Nancy sobre la comunidad y la libertad no solo redefine nuestra comprensión de estos conceptos, sino que también propone un modelo ético-político que

resalta la importancia de la alteridad y la interdependencia en la formación de lo social. La exploración de estos temas es vital para abordar las preguntas contemporáneas sobre cómo convivimos y cómo las políticas del ser-con pueden informar prácticas democráticas más inclusivas y reflexivas.

## 2 • Libertad, alteridad y eterno retorno

### 2.1. El motivo de la libertad en Nancy y Derrida

En el panorama de la filosofía contemporánea, tanto Jean-Luc Nancy como Jacques Derrida exploran la noción de libertad, influidos por el legado de la fenomenología y la deconstrucción, lo que los lleva a indagar más allá de la autonomía individual.

Jean-Luc Nancy concibe la libertad no como una propiedad o un estado alcanzable, sino como una dinámica de interrelaciones que configuran el ser. En su obra, la libertad se revela a través del espaciamento, un término que describe la diferencia inherente que permite la emergencia del sentido y la relación. Nancy argumenta que la verdadera libertad se manifiesta en la capacidad de estar “con” otros, en una comunidad definida no por la homogeneidad sino por la singularidad compartida. Este enfoque está detalladamente explorado en su texto *La comunidad desobrada*, donde describe la comunidad como un lugar de exposición continua al otro, sin la cual la libertad carecería de significado (Nancy 2001 166-168).

Jacques Derrida, por su parte, aborda la libertad a través de la lente de la deconstrucción, donde la presencia del otro es fundamental para cualquier ejercicio de libertad. Derrida critica las visiones de libertad que presuponen la autosuficiencia, proponiendo en cambio que la libertad auténtica siempre involucra una apertura hacia la alteridad. El argelino es explícito cuando afirma que, aunque suele evitar la palabra “libertad”, asume la existencia de algo “libre”, cierto espacio de libertad, en el momento en el que hay una apertura hacia “lo que viene”, un “espaciamento” liberado, que requiere el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad (Derrida & Roudinesco 2009 61-63).

Aunque tanto Nancy como Derrida comparten un rechazo a las concepciones de libertad basadas en la autarquía, sus enfoques presentan matices distintivos. Nancy enfatiza la creación de comunidades a través de la

co-presencia y el compartir, viendo la libertad como un resultado colectivo de relaciones interdependientes. Derrida, sin embargo, se centra más en la alteridad y la interrupción que introduce el otro, viendo la libertad como un proceso continuo de negociación y redefinición. En todo caso, ambos enfoques ofrecen respuestas valiosas a las preguntas sobre cómo las políticas contemporáneas pueden incorporar la libertad de maneras más respetuosas con el otro.

## 2.2. El ser-con y la alteridad: entre Heidegger y Lévinas

Asimismo, Jean-Luc Nancy ha dialogado extensamente con el pensamiento de Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas, dos filósofos cuyas ideas sobre la ontología y la ética han marcado profundamente la filosofía contemporánea. Heidegger redefinió la noción de ser en términos de ser-con (*Mitsein*), mientras que Lévinas puso énfasis en la alteridad y la responsabilidad ética hacia el Otro. Nancy integra y transforma estas ideas para formular su propia visión de la comunidad y la libertad.

Heidegger, en *Ser y tiempo*, propone que el ser humano (*Dasein*) está fundamentalmente caracterizado por el ser-con, una existencia que es intrínsecamente social y relacional (Heidegger 2002 142-150). Nancy toma este concepto y lo amplía, argumentando que la comunidad surge naturalmente de esta condición del ser. Para Nancy, el ser-con no es solo una descripción ontológica, sino también una prescripción ética y política, que implica la apertura y la disposición a ser afectado por los otros (Nancy 2001 151-156).

Lévinas, por su parte, enfatiza la primacía ética del Otro en su filosofía. En obras como *Totalidad e infinito*, Lévinas argumenta que la responsabilidad hacia el Otro precede cualquier otra consideración ontológica (Lévinas 1977 38-45). Nancy se inspira en esta idea para argumentar que la comunidad no puede ser entendida simplemente como una suma de individuos, sino como un espacio de exposición continua a la alteridad, donde cada encuentro con el Otro es un acontecimiento (Nancy 1991 386).

De tal modo, Nancy combina estas influencias para desarrollar una teoría de la comunidad que va más allá de las identidades fijas y las esencias predefinidas. Ve la comunidad como un lugar de transitoriedad constante, un “estar-juntos” que es siempre provisional y abierto a la reconfiguración a

través de la interacción con el Otro (Nancy 2006 167-168). Esta visión desafía tanto las ontologías basadas en un supuesto individuo autónomo como las políticas identitarias que buscan cerrar el espacio de lo común a través de definiciones rígidas.

### 2.3. La repetición y el eterno retorno, a partir de Nietzsche

Friedrich Nietzsche interpretó el concepto del eterno retorno como una alternativa a la concepción tradicional del tiempo y la existencia. Para Nietzsche, este concepto sugiere que todos los eventos en el universo se repetirán infinitamente, lo cual plantea preguntas profundas sobre la libertad, la moralidad y el significado de la vida. Nancy, influenciado por esta idea, la adopta y transforma para explorar la comunidad y la singularidad.

En la obra de Nancy, el eterno retorno se convierte en una metáfora para entender la naturaleza de la comunidad y la singularidad. Nancy lo reinterpreta no como una repetición mecánica de lo mismo, sino como la repetición de la diferencia, donde cada retorno es una oportunidad para la nueva manifestación de singularidades. Esta visión se aleja de la idea de un destino cíclico y predestinado, proponiendo en cambio un espacio donde la libertad y la diferencia emergen continuamente.

El hecho de que lo singular sea lo que prevalece es asimismo herencia nietzscheana, pues es conocido que el pensador alemán creía en la llegada de un tiempo en que se retornaría a los individuos que forman una especie de puente sobre la turbulenta corriente del devenir. Para Nietzsche, los individuos no continúan un proceso, sino que viven a la vez en su tiempo y fuera del tiempo (Nietzsche 1999 114-129).

Esta concepción peculiar del tiempo es denominada por Nancy “cada vez esa sola vez” (Nancy 1996 79). Aquí encontramos su concepto de repetición, que reinterpreta el eterno retorno de Nietzsche. Se destaca la irrevocable facticidad de la finitud, enfatizando que no existe un “más allá” de la muerte, sino únicamente “la repetición del instante, nada más que esta repetición, y en consecuencia nada (ya que se trata de la repetición de lo que esencialmente no vuelve)” (Nancy 2006 20).

Por tanto, lo que en el eterno retorno se perpetúa es, en última instancia, aquello de lo cual emerge el yo. El yo, por tanto, no es un substrato donde

reside la identidad, sino más bien algo que se sustenta y se reconstituye a través de diversas circulaciones, existiendo únicamente en el instante. Sin embargo, lo singular no está aislado de lo otro, sino que está constantemente relacionado con ello. Esta consideración conduce a abordar una cuestión fundamental, que desde los primeros escritos de Nancy se ha identificado como el problema primordial de la política: ¿existe un fundamento ontológico compartido, un ser-en-común? Esta cuestión se relaciona con la discusión sobre si existe una prioridad ontológica de la inmanencia o de la trascendencia. Nancy, en un principio, sostiene una concepción crítica con la inmanencia, entendiéndola precisamente como aquello que presupone una autonomía identitaria esencial que bloquea todo contacto con lo diferente.

### 3 • Dialéctica entre trascendencia e inmanencia en la política según Nancy

Philippe Lacoue-Labarthe, colaborador frecuente en las primeras investigaciones de Nancy, sostiene que el “problema de la identificación”, es decir, el problema del ser-en-común, constituye “el problema mismo de lo político” (Lacoue-Labarthe 2010 196). En este contexto, la práctica política convencional presupone un fundamento ficticio, una mitología empleada para unificar lo político y disfrazar la ausencia precisa de significados o valores preexistentes respaldados por un fundamento real que pudiese sustentar la fundación política. Para Nancy, esta carencia de fundamento se convierte en trascendental y en la guía de su búsqueda del “sentido de lo político” (cf. Moore 2011 137-138).

Desde sus primeras colaboraciones, Lacoue-Labarthe y Nancy abogan por la necesidad de “que se desplace, se reelabore y se reintroduzca el concepto de ‘trascendencia política’” (Lacoue-Labarthe & Nancy 2012 41). No obstante, destacan que la invocación de la trascendencia no debe confundirse con el deseo de un fundamento metafísico en el sentido tradicional de trascendencia. Más bien, asumen “la exigencia de sustraerse del *fundamento* metafísico de lo político, de un fundamento trascendente o trascendental, por ejemplo, en un sujeto”, expresando dudas sobre la posibilidad de evitar dicho gesto (*Ibid.* 44). Para mitigar este riesgo, subrayan la necesidad de “una transformación de la idea misma de trascendencia” (*Ibid.* 41).

El resultado de este planteamiento es una inversión en la configuración de la relación entre trascendencia, esencia y fundamento. En Nancy encontramos la trascendencia conceptualizada como praxis, deconstructiva y defundamentadora. “La comunidad es la trascendencia”, pero la palabra no ostenta un significado sagrado, sino precisamente una resistencia a la inmanencia (Nancy 2001 68). Esta afirmación se reitera, cuando Nancy describe la trascendencia no en términos de una esencia apropiable, sino como un

**estar-expuesto en el límite, en el límite y en cuanto límite. El límite no significa aquí la circunscripción fija de un dominio o de una figura. Significa que la esencia de la existencia consiste en este ser-transportado-al-borde que resulta de que no hay “esencia” encerrada y mantenida en reserva en una inmanencia presente dentro del borde. (Nancy 1996 31)**

Nancy aborda la inmanencia como un intento de establecer una narrativa hegemónica arraigada en un origen metafísico, que, según él, es ficticio y subyace a la concepción política convencional. Para Nancy, la inmanencia conlleva un cierre del ser en un fundamento, en una esencia de la cual no puede escapar. Su perspectiva contrasta con la de Deleuze —quien defiende que la inmanencia libera de la esencia— y se inspira en el trabajo de Lévinas<sup>1</sup> (Moore 2011 138-139).

Lévinas vincula la inmanencia con una experiencia (imposible) y opresiva de la identidad, caracterizada por la privación de alteridad, el colapso y el encierro en sí mismo. La “trascendencia” para Lévinas implica una “ruptura de la totalidad” por donde irrumpe la necesidad de la alteridad, de la heterogeneidad radical de lo otro, rompiendo con la opresión de una idea de inmanencia que permanece autocontenida, en una posición de auto-identidad (Lévinas 1977 30-31). A diferencia de Heidegger, Lévinas argumenta que la muerte expresa detalladamente esta situación, siendo aquello que, en su inminencia, provoca que *ya no podamos poder*. En ese momento se pierde el dominio del sujeto, en el acontecer de una alteridad radical, “algo que es

<sup>1</sup> Denie Dardeau, por ejemplo, explora fecundamente la problemática de la alteridad en Lévinas, mostrando cómo Derrida expande esta noción, relevante para entender la libertad y la comunidad en Nancy (Dardeau 2012).

absolutamente otro”, que se vive como absolutamente incomprensible para la conciencia (Lévinas 1993 115-116).

Como Lévinas, Nancy identifica la inmanencia con una fantasía, una identidad ficticia y equivocada basada en una concepción del sujeto como fundamento autárquico, existiendo por sí mismo sin referencia a algo externo, a lo otro: “figura distinta y simétrica de la inmanencia: el para-sí absolutamente suelto, tomado como origen y como certeza” (Nancy 2001 17). Siguiendo la línea de Heidegger, también equipara la filosofía de la inmanencia con la incapacidad de la modernidad para lidiar con la muerte, expresada en su intento de conceptualizar la existencia en términos de esencias discretas y auto-idénticas. Por ello, la inmanencia se convierte en otro nombre para lo que Nancy y Lacoue-Labarthe anteriormente denominaron el *totalitarismo de la política*, interpretado a lo largo de la modernidad como el discurso sobre la esencia del ser humano (Lacoue-Labarthe & Nancy 2012 41). La figura de la inmanencia despliega una obra que cobra realidad a través de la política, convirtiéndose en el *horizonte general de nuestro tiempo*:

**Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un cuerpo o bajo un jefe) representan o, más bien, presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia. Allí está ella puesta en obra, allí se convierte en su propia obra. Es lo que hemos llamado “totalitarismo”, y que, tal vez, sería mejor denominar “inmanentismo”, si no es necesario reservar esta designación a ciertos tipos de sociedades o de regímenes, en vez de ver en ella, por una vez, el horizonte general de nuestro tiempo, que engloba también las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos. (Nancy 2001 16)**

Esta concepción de la obra, como un hacer político anclado en la acción de un sujeto esencial o un fundamento ontológico absoluto, representa precisamente aquello contra lo cual Nancy se posiciona, especialmente en *La Comunidad desobrada*. En este texto, Nancy plantea una perspectiva diametralmente opuesta a la política de la obra, ya que la comunidad siempre se entiende en relación con lo otro, a diferencia de la obra, que surge de la acción de un sujeto esencial o de un fundamento ontológico absoluto.

Nancy argumenta la existencia de un desgarramiento ontológico, una ruptura, basándose en la afirmación de que la inmanencia absoluta es lógicamente imposible. La inmanencia absoluta implica un ser autárquico, presente para sí mismo, esencialmente “sin relación” (*Ibid.* 18). Sin embargo, según Nancy, para ser absoluto, el ser tendría que estar en relación con algo externo a sí mismo, contradiciendo así su supuesta inmanencia. Paradójicamente, “la lógica de lo absoluto *lo pone en relación*”. La relacionalidad de la existencia expone y desfundamenta la ausencia aparente de relación como imposible: “La relación (la comunidad) no es, si es que *es*, sino aquello que deshace en su principio —y sobre su clausura o sobre su límite— la autarquía de la inmanencia absoluta” (*Id.*). La relación deshace o deconstruye la noción de ser como inmanente a sí mismo, un lugar de identidad pura no contaminado por la alteridad y la diferencia.

En el origen de esta relacionalidad está el encuentro cara a cara con lo Otro, cuya alteridad, experimentada plenamente solo en su muerte, crea una ruptura en la idea de auto-identidad, exponiéndonos a nuestra propia finitud:

**Esta proximidad de la muerte indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro, algo que no posee la alteridad como determinación provisional que pudiéramos asumir mediante el goce, algo cuya existencia misma está hecha de alteridad. Por ello, la muerte no confirma mi soledad, sino que, al contrario, la rompe. (Lévinas 1993 116)**

Nancy reinterpreta el pensamiento levinasiano de la muerte como un acontecimiento impersonal que no puede “trabajarse” como un componente de la identidad. El *desobramiento* impide que el ser común sea objetivable y producible en todo tipo de sujetos (Nancy 2001 61).

Lo que en un principio fue crítica a la inmanencia, luego es matizado afirmando que “la venida del sentido, o el sentido en cuanto venida, [no es] *ni inmanente, ni trascendente*. Esta *venida* se halla infinitamente presupuesta: no se deja agarrar, no se deja arrebatarse, no se deja llevar al límite” (Nancy 2003 38). Más adelante, sugiere que

**este “fuera-de-lugar” [del sentido] pertenece a su estructura, vacía lo que habrá que saber llamar, mejor que la**

**“trascendencia” de su “inmanencia”, su transinmanencia, o más simplemente y con más fuerza, su existencia y su exposición.**

**(Ibid. 91)**

Este concepto apunta a una multiplicidad o comunidad de singularidades cuyas interrelaciones resisten y contradicen cualquier esfuerzo por subsumirlas bajo una lógica totalizadora<sup>2</sup>.

A pesar de la aparente divergencia léxica, la esencia trascendente de lo político en la perspectiva de Nancy, concebida en términos de una comunidad de singularidades, podría no estar tan distante del plano de inmanencia de Deleuze. Pues, al utilizar el término “*ser-extático del ser mismo*” (Nancy 2001 21) para referirse al ser de la relacionalidad que supera su propia representabilidad, la comunidad evoca la virtualidad de la existencia, la cual no puede ser concebida como un terreno unificado. El marco deleuziano de lo virtual y lo actual se presenta así como un esquema convincente en este terreno (Moore 2011 142-143).

Ahora bien, en el caso de Lacoue-Labarthe y Nancy, tal enfoque anticipa la designación de la relacionalidad o *partage* de singularidades como la esencia de lo político: “dicha ‘cuestión de la relación’ sigue siendo para nosotros la cuestión capital; quizás es incluso, como tal, la cuestión de la esencia de lo político” (Lacoue-Labarthe & Nancy 2012 45). En este sentido, la conceptualización compartida de la singularidad como un entramado sin fondo y la noción de distribución y compartición entre singularidades resuenan tanto en las ideas de Nancy como en la esencia política según su trabajo conjunto con Lacoue-Labarthe.

Este enfoque resalta la importancia de la comunicación y el “tocar” en la formación de la comunidad, sugiriendo que la comunidad se construye a través de la experiencia compartida de estar juntos, en lugar de a través de identidades o propósitos comunes. La comunidad se concibe como un espacio de exposición y relación, más que como una entidad unificada y homogénea (Butchart 2015 236).

<sup>2</sup> Este énfasis en lo singular es estudiado por Ricardo Espinoza Lolas y Carlos Roa Hewstone a partir del concepto de “fin de Occidente” en Nancy, afirmando que una comunidad basada en la singularidad se aleja de los fundamentos tradicionales de la política y la metafísica (Espinoza Lolas & Roa Hewstone, 2020).

Tras explorar la tensión entre trascendencia e inmanencia en el pensamiento político de Nancy, es pertinente examinar cómo estas ideas interactúan con las de Derrida, especialmente en torno al concepto de libertad. La siguiente sección se centra en las resonancias y divergencias en sus pensamientos, enriqueciendo nuestra comprensión de la libertad como un don compartido y como espacio de confrontación ética.

## 4 • El don de la libertad. Aproximaciones y divergencias entre Nancy y Derrida

Para Nancy, lo singular y lo común no se oponen, sino que coexisten, y se manifiestan a través de conceptos como “ser-en-común” y “existencia singular”. La clave reside en la relación que mantienen entre ellos, donde lo singular implica una conexión, aunque tenga la capacidad de retirarse de ella. En otras palabras, cada relación establecida es única, ya que cada vez que se vincula con otro, desestabiliza todo lo considerado “común” a su alrededor, tanto en términos de tiempo como de espacio. “En este punto, es cada vez la libertad lo que *nace* singularmente” (Nancy 1996 79).

Nancy recurre a la relación heideggeriana entre *Dasein* y *Mitsein*, entendiendo ambos como contemporáneos, manteniéndose la huella de uno inscrita en el otro, que existe singularmente a partir de lo común que lleva en su interior. Nancy sostiene que “el singular de ‘mío’ es por sí mismo un plural” (*Ibid.* 80). No hay un yo al que dar lugar; en cambio, existen “mieidades” que no son más porque toda relación singular huye de la identidad y se relaciona a partir de la fractura, y su comunicación escapa de cualquier intento de comunión.

Asimismo, hay divergencias de calado ontológico, pues para Nancy cada singularidad implica una relación con otro. En sus propias palabras: “*no hay ser más que de la singularidad*” (*Id.*), llevándonos a un escenario donde no hay identidad ni permanencia de ningún yo. En este sentido, la noción de “mieidad” solo existe en tanto se refiere a la no-identidad, en comparación con lo que sería la “tueidad” o “sueidad”. Así tiene lugar un intervalo, que es simplemente una fractura, una ruptura compartida. En este escenario dinámico e inestable, el ser no es más que la manifestación de lo singular.

La apelación de Nancy al espaciamento y a la partición (en tanto divisible) resuena con claridad con la obra de Jacques Derrida. Sin embargo, el motivo de “mieidad” es criticado por el autor argelino, que no lo acepta sin reservas. Pues dicha palabra puede implicar el riesgo de proteger el “yo puedo” clásico, en vez de ayudar a deconstruirlo. Para Derrida, el espaciamento forma parte de una lógica autoinmune, que tiene sentido en tanto amenaza al ego y a la tranquilidad y protección de toda ipseidad (Derrida 2005 64). Un proceso autoinmune es aquel en el que un ser vivo destruye sus propias protecciones naturales, pretendiendo al mismo tiempo permanecer indemne. Derrida vincula esta noción a un aspecto religioso, ya que una comunidad que acepta la autoinmunidad está llevando a cabo su propio sacrificio en aras de alguna forma de supervivencia *fantasmática* (Derrida 2003 105).

Para Nancy, aunque no haya un ser común a toda singularidad, cada una de ellas no puede sino aparecer en común, espaciadas y, por lo tanto, sin relación, aunque siempre relacionadas, ya que no hay existencia sin relación con otro. En resumen, se mantienen en una relación *sin* relación.

En esta retirada del ser de la ontología se manifiesta la libertad. La libertad se despliega cada vez que la singularidad se fractura, emergiendo en el intervalo de lo que constantemente está teniendo lugar, entre la falta de autonomía de lo singular y el espacio libre donde toda relación ocurre: el espaciarse del espacio y el temporizarse del tiempo. La libertad, al espaciar y dar lugar a lo singular, permite la relación al provocar la retirada del ser. Como afirma Nancy, “la libertad constituye propiamente el modo de la existencia discreta e insistente de los otros en mi existencia, en cuanto originario para mi existencia” (Nancy 1996 81).

El ser-en-común del que habla Nancy es un ser que solo es común en tanto compartido, pero que no es más que el compartir mismo. Es la forma en que tiene lugar la retirada del ser, dando apertura a la libertad: participamos en lo que nos parte, lo cual a su vez posibilita la existencia.

Incluso en la soledad más absoluta, el ser-en-común persiste, ya que, si existe algo como una ipseidad, también está dividida. Además, la libertad no guarda relación con la “propiedad”, ya que siempre está abierta y en relación con otro, lo cual contribuye a su propia constitución, impidiendo que pueda apropiarse de sí misma.

La partición del ser no implica un *plenum* a partir del cual surgen las cosas. Desde el principio, todo está dividido. Por lo tanto, la libertad no llena el espacio, lo que daría lugar a una construcción cerrada —aunque momentánea—, sino que genera un espaciamento. En este sentido, es un “*compartir indefinidamente la partición de las singularidades*” (*Ibid.* 84).

El ser-en-común, según Nancy, difiere significativamente del concepto de lo común en la filosofía política. Lo mismo ocurre con el motivo de la igualdad, ya que no puede referirse a una unidad de medida, algo relevante solo si las subjetividades fueran intercambiables. En cambio, las singularidades solo pueden tener igualdad “en lo inconmensurable de la libertad” (*Id.*). Nancy matiza que esto no excluye la necesidad de alguna medida “técnica” para acceder a lo inconmensurable mismo y a la justicia como tal.

Derrida, por su parte, sostiene que la relación entre libertad e igualdad es una de las grandes antinomias de la democracia, donde la igualdad tiende siempre a referirse a medida y cálculo, siendo la libertad heterogénea a ellas (Derrida 2005 67). Sin embargo, una vez que todos son igualmente libres,

**la igualdad forma parte intrínseca de la libertad y, entonces, ya no es calculable. Esta igualdad en la libertad ya no tiene nada que ver con la igualdad según el número y según el mérito, la proporción o el logos. Es una igualdad incalculable e inconmensurable en sí misma; es la condición incondicional de la libertad, su partición, si lo prefieren. (*Ibid.* 68)**

La libertad no se puede medir, no se mide con nada. De ahí otra definición de Nancy: “Libertad: medirse con la nada” (Nancy 1996 84). Esta definición desafía cualquier sentido de medida posible. La libertad implica desmesura, dislocamiento y desajuste, el no encajar las cosas, el estar partidas, y es algo común: la medida misma de la existencia es la desmesura de la libertad y es algo compartido, el vivir la fractura compartida. La posibilidad de existencia de una comunidad radica en que la comunidad esté partida de antemano debido a la común falta de medida que afecta a toda singularidad. La medida común es, por lo tanto, en sí misma, desmesura partida.

Siguiendo la misma línea, Derrida concibe la igualdad como no siendo igual a sí misma, siempre inadecuada, una oportunidad que, simultáneamente, es amenaza (Derrida 2005 72). La búsqueda de una medida de cálculo permite el acceso a lo incalculable y a lo inconmensurable (*Id.*). Lo común es,

entonces, aquello que compartimos como propio: la fractura, asegurada por la retirada de un ser en partida, de un ser partido.

La dificultad señalada por Derrida al abordar la distribución justa de lo incommensurable se vincula con el planteamiento de Nancy, así como con la noción de lo imposible, una apuesta, una misión o un envío, todos ellos imposibles, pero al mismo tiempo condiciones de posibilidad (*Ibid.* 67).

Si no hay una unidad previa, un *plenum* al que referirse, en el espacio surgen multiplicidades, singularidades plurales, singulares múltiples<sup>3</sup>. Podemos designarlos como un “nosotros”, siempre entendiendo que no se trata de un sujeto o sustancia previa al yo, sino de una “partición o la división que permite inscribir ‘yo’” (Nancy 1996 85).

Nancy utiliza el término “fraternidad” para describir lo que implica la igualdad en la partición de lo incommensurable. Sin embargo, Derrida afirma que no puede respaldar plenamente este concepto, y advierte sobre los riesgos de la fraternidad, destacando que

**no hay peor guerra que la de los hermanos enemigos. Solamente hay guerra, y peligro para la democracia por venir, [...] allí donde la fraternidad de los hermanos dicta la ley, allí donde se impone una dictadura política de la fraternocracia. (Derrida 2005 69. Cf. Derrida 2011 46-47)**

A pesar de estas divergencias, la comunidad que propone Nancy es aquella en la cual uno puede dejar de decir “yo” al tiempo que reconoce que la fractura no es individual, sino que es precisamente lo que permite que la existencia sea un acto de compartir. En este contexto, el ser-en-común no surge de subjetividades dadas para relacionarse entre sí, sino que la relación misma es lo que define la naturaleza humana. La libertad desempeña un papel crucial, retirando el ser y posibilitando esta relación. Nancy describe esto como “el don que da la libertad” (Nancy 1996 86).

<sup>3</sup> El concepto de “pluralidad singular”, que desafía las nociones tradicionales de sujeto y comunidad, se torna relevante también en otros ámbitos, como el educativo. Esta es la línea que explora, por ejemplo, Ashok Collins, en relación con la filosofía de Nancy (Collins, 2023).

En este contexto, el ser es coextensivo con los seres, constituyendo simplemente una comunidad de finitud compartida o relacionalidad que precede a cualquier esencia metafísica:

**Es la libertad lo que da la relación, retirando el ser. Es, pues, la libertad, lo que da la humanidad, y no a la inversa. Pero el don que da la libertad no es quizás jamás, en cuanto don de la libertad, una cualidad, propiedad o esencia del género de una “humanitas”. Aun cuando la libertad dé su don en la forma de una “humanitas”, como lo ha hecho en los tiempos modernos, de hecho es una trascendencia lo que da: un don que trasciende, en cuanto don, la donación, que no se establece como donación, sino que ante todo se da en cuanto don, y en cuanto don de la libertad que esencialmente da y se da, en la retirada del ser. (Id.)**

El pasaje nos devuelve a la cuestión del don en su relación con lo político. Esta cuestión no es el concepto maussiano de imposición de deuda y obligación, pero implica matices distintos en las concepciones de Derrida y Nancy (Moore 2011 146). Pues Derrida cuestiona si la noción de “retirada del ser” implica algún acto de generosidad, especialmente cuando Nancy menciona la “generosidad del *ethos*” como el espaciamento previo a la libertad, que da la libertad, o la ofrece (Nancy 1996 163). Ya que, para Derrida,

**si uno da, si uno ofrenda por ser [...] generoso, de nacimiento, y en consecuencia tiene algo para dar, puede dar [...]; desde el momento en que dar es posible, o porque hay una “generosidad del ser”; ¿ofrenda uno entonces, da uno todavía? [...] Dar por generosidad o porque uno puede dar (lo que tiene), ya no es dar. Dar no es posible sino donde esto resulta im-posible. (Derrida 2011 47)**

Para Derrida, si el don tiene algo que decir, será sin ser dicho, pasando desapercibido, sin que nadie pueda percibirse de su presencia. Más precisamente, si el don es verdaderamente tal uno no puede percibirlo, pues el don no llega nunca a hacerse presente. Cuando llega a la presencia, el don queda anulado. De aquí que Derrida realice una apuesta por salir de la *mismidad* del cálculo (del control del sujeto), por salir de la *possibilitas* en la que todo está prefigurado de antemano. Apostará, en cambio, por la llegada de la alteridad, por la venida del otro, por la venida (de lo) im-posible.

Por su parte, Nancy presenta el concepto de “don de la libertad”, destacando que es un don tanto por sí mismo como de sí mismo, y que va más allá de la representación de lo humano, desfundando esta última. La libertad, según Nancy, precede a la subjetividad y se manifiesta como el espacio creado por el retiro de la inmanencia del ser. Similar a Heidegger, el don está inseparablemente vinculado a un contramovimiento de retiro, condicionando así el don de la libertad como relacionalidad<sup>4</sup>.

Pero, a diferencia de Heidegger, el don de Nancy adquiere una dimensión política, ya que detrás de su retiro no hay nada. Este don no posee una existencia sustancial e instantánea que pueda realizarse mediante una intervención arrogante de la filosofía en la esfera política. El retiro del don “nos abandona” o nos entrega a una espacio-temporalidad en la cual nada se da para que lo recibamos. En la ausencia de un fundamento, solo existen singularidades, expuestas y abandonadas a su finitud compartida.

Habiendo delineado las interacciones entre Nancy y Derrida sobre la libertad, avanzamos hacia cómo Nancy articula la relación entre acontecimiento y comunidad. Esta sección profundiza en cómo las singularidades y eventos molduran la estructura de la comunidad en su filosofía, ofreciendo un marco donde la libertad y la alteridad se entrelazan inextricablemente.

## 5 • Acontecimiento y comunidad

La noción de singularidad en Nancy converge significativamente con las descripciones de Deleuze de la singularidad como un “acontecimiento ideal”, esencialmente preindividual, impersonal y a-conceptual (Deleuze 1989 72-73). Nancy utiliza el término “comunidad” para referirse a este acontecimiento impersonal y preindividual de múltiples singularidades coexistentes:

**La comunidad significa, en consecuencia, que no hay ser singular sin otro ser singular, y que entonces, dicho en un léxico poco apropiado, hay lo que se llamaría una “socialidad”**

<sup>4</sup> Desde otro enfoque, Jaime Llorente aborda cómo Jean-Luc Marion interpreta y expande la fenomenología de Lévinas, especialmente en lo que respecta al concepto de “don”, elemento crucial para comprender las reflexiones de Nancy sobre la comunidad y la singularidad (Llorente, 2015).

**originaria u ontológica, que desborda ampliamente en su principio el motivo único de un ser-social del hombre (el *zoon politikon* es segundo en relación con esta comunidad). (Nancy 2001 56)**

Para Nancy la comunidad política originaria es una comunidad de singularidades —y una “comunidad de cuerpos” (Nancy 2010 59)— antes que una comunidad de individuos. Del mismo modo, argumenta que las singularidades no existen de manera autárquica, sino solo en multiplicidades en interrelación. La comunidad, lo político, se manifiesta en la medida en que las singularidades son compartidas, mutuamente implicadas y determinantes entre sí. Esta idea se resume en la expresión “ser singular plural”. Asimismo, utilizando la expresión latina *partes extra partes*, Nancy destaca la ausencia de interioridad atribuida a la subjetividad (cf. *Ibid.* 24, 59; Nancy 2001 57).

La comunidad, para Nancy, es un acontecimiento que existe extrínsecamente, como algo compartido. La finitud de los cuerpos se revela como un acontecimiento, y la muerte, en particular, es la singularidad que no puede ser apropiada, desafiando cualquier forma de inmanencia presupuesta por la subjetividad.

Esta perspectiva influye en su reinterpretación de Heidegger, argumentando que el *Dasein* siempre es *Mitsein*; es por su ser-en-común con otros que el ser humano es singular. Ahora bien, si en Heidegger el *Dasein* se constituye por su capacidad de morir y solo accede a la autenticidad de su propia esencia al apropiarse activamente de la muerte, para Nancy la muerte se presenta como la singularidad que no puede ser incorporada como lo propio, que hace imposible cualquier forma de inmanencia presupuesta por la subjetividad.

Nancy reelabora el *Mitsein* para repensar el espacio de lo político como un “ser-con”. Argumenta que las condiciones ontológicas primarias de la comunidad no se conciben como el Uno, el Otro o el Nosotros, sino como el “con”, la “relacionalidad” y el “entre”. Esto reconfigura la comunidad y el espacio político lejos de las concepciones tradicionales del sujeto de la comunidad, sugiriendo una apertura fundamental hacia la diferencia y la alteridad.

Todo lo que apela a la fractura presupone que esta no solo divide, sino que también vincula, ya que la fractura no solo se experimenta como una ruptura, sino también como un espacio compartido. Quizás, entonces, sean

estos fragmentos resistentes, aquellos que se oponen a la perfecta armonización, la fisura del ser-con, los que constituyen el ser-común que nos une y, al mismo tiempo, nos separa. Sin embargo, esto no implica que la fisura señale hacia una plenitud previa, donde aguardaría el Ser, la identidad, el Uno, ni tampoco sugiere una carencia original que se busca recuperar. Por el contrario, si no se abraza esa partición, esa fractura compartida —un compartir que no se limita a compartir lo que se posee—, ese *partage* del que habla Nancy, que implica reparto, compartir, pero también ruptura, escisión, dislocación de *partes extra partes*, entonces las diferencias se reducirán a meros desvíos temporales en el camino hacia una identidad primordial, aquella anhelada por cualquier sujeto que, en su accionar, se aferra a un plan o a una finalidad ya trazada de antemano (Nancy 1991 59).

**Nancy, por su lado, parte [*il part*]. Él parte, marca su partida [*départ*] (“Corpus, autre départ” [“Corpus, otra partida”]), dice un título de *Corpus*). Él reparte [*partage*] y separa [*départage*] [...]. Hace pensar así en otro reparto [*partage*] de los sentidos, en ese lugar del límite, de los límites plurales en los que dicha tradición se abastece. (Derrida 2011 188)**

La existencia de un “con” no implica necesariamente un camino hacia la comunión ni hacia una atomización. El “con” sugiere compartir, ya sea un espacio o un contacto, el ser-tocado-por-algo, o caer junto a lo que te toca; un “con” que conlleva un estar-junto-a, un vivir-juntos, un ensamble que no homogeneiza. Lo homogéneo, por el contrario, es la fusión comunal de un cierre categorial que lleva precisamente a una comunidad donde lo común se sacrifica en aras de recuperar la comunión perdida.

Es por ello que Derrida trabaja extensamente con el motivo del “tocar” al reflexionar sobre Nancy: “Allí donde eso *se toca*, un yo. Pero Yo se toca espaciándose, perdiendo contacto consigo mismo, justamente al tocarse. Para tocarse, corta el contacto, se abstiene de tocar” (*Ibid.* 61). Por lo tanto, el tocar es algo a lo que también se apela desde cualquier “con”, desde cualquier comunidad en la que todo contacto es crucial, ya que es lo que permite la relación con lo otro y la salida de sí. “El tocar sería, pues, en el ser, como ser, como el ser del ente, el *contacto* del *con* (del *cum* o del *co-*) con uno mismo como con el otro, *con* como contacto, comunidad como contacto” (*Ibid.* 173).

Podríamos afirmar que la “partición” se encuentra en cada una de las cosas que se constituyen, como un devenir que, precisamente por ser devenir, no las completa. En cada cosa hay partición y, así, relación con lo otro, lo cual implica que cada entidad no es sino con el otro, por otro, desde otro. No hay cosa idéntica a sí misma, sino cosas en tanto ensamblables. Toda cosa se encuentra ya abierta de antemano, fraccionada, no totalizada, sin esencia. Sin embargo, el hecho de ensamblarse con lo otro no conlleva la construcción de una totalidad, entendida como la suma de una serie de partes que forman un todo, pero tampoco como aquello que favorece la creación de “partes” que no estén, desde el principio, partidas y compartidas al mismo tiempo. No hay un todo porque no hay una unidad. Partimos de una fracción y la fracción se parte, se reparte y se comparte en virtud de una potencia, y no de un poder (cf. Santos Guerrero 2014 183).

Así, si el poder deriva del hecho de ejercer la soberanía o, en todo caso, de participar de una construcción fusional, donde las diferencias se diluyen, en la potencia está la posibilidad de producir nuevas formas de vida, al afirmar precisamente que la potencia de la vida prevalece con respecto al poder sobre esta. La potencia compone y da lugar, al igual que lo común es espaciamiento, que deja una abertura desde la que puedan aparecer rastros de otra realidad.

De aquí que ninguna comunidad que quiera ser algo más que el acto de un sujeto (con todo lo que ese acto deja atrás, solo parcialmente desactivado) pueda basarse en una obra, en tanto una obra es la realización de un sujeto pretendiendo exorcizar los fantasmas que lo conforman, apelando a la fusión definitiva con la comunidad. En cambio, tal vez, la evidencia es la separación, es decir, la apertura al afuera, a lo que está fuera-de-sí, fuera-de-mí. No puede ser una obra, porque lo común quizás no sea más que una experiencia de nuestra finitud (com)partida. La política es aquello que hace conscientemente la experiencia del compartir, no una obra que fabrica comunidades en las que algo pasa a estar a nuestro servicio, como un utensilio más que usar.

Lo que aparece, pues, como decisivo es un cierto ser-con que impulsa el vivir-juntos y que puede ser pensado como aquello que surge de un origen en el que existía una comunidad primitiva perdida en algún momento de la historia, o bien como algo a partir del cual pensar que, de haber una comuni-

dad, no es aquello perdido por la sociedad, sino en todo caso, lo que acontece a partir de ella (Nancy 2001 29).

No cerrar el acto exige mantenerse abierto a lo otro, un otro sin rostro, que no es el prójimo sino algo que incluso puede llegar a ser monstruoso. Pero lo común, a su vez, demanda apertura. Solo una disposición abierta puede propiciar la realización de lo común. Es únicamente en el encuentro con lo otro cuando lo común tiene una oportunidad.

Desde la perspectiva de Nancy, tanto lo político como la comunidad siempre se manifiestan en la forma “de la común (ausencia de) medida de un incommensurable” (Nancy 1996 88).

En la concepción de Nancy, lo político no es más que la apertura de un espacio, separándose así de cualquier noción política basada en el poder. Esta apertura tiene lugar motivada por la libertad. Sin embargo, la apertura implica una decisión (que es una fractura) que ocurre continuamente, única en cada ocasión, en el ejercicio de la libertad, que es un alejarse de modelos y programas, siendo así un acto de decidir.

Desde esta perspectiva, una decisión es un acontecimiento imprevisible e injustificable y, por lo tanto, siempre es justa. El acontecimiento es tomar la decisión, permanecer en el más allá del sentido, atravesando la condición de indecidibilidad fuera del cálculo. Dado que no hay un *plenum* del cual partir, sino que en el comienzo está la fractura de la partida del ser, originada por el espaciamiento al que da lugar la libertad, no hay un origen al cual apelar o remitir. Todo vuelve, como en el Eterno retorno nietzscheano. La libertad tampoco es un origen sino un comienzo. Nancy ofrece otra definición al respecto: “Libertad: acontecimiento y advenimiento de la existencia como ser-en-común de la singularidad” (*Ibid.* 92).

A lo largo de nuestro análisis, hemos visto cómo Nancy reconfigura conceptos tradicionales de comunidad y libertad, integrando influencias filosóficas diversas para proponer una visión de coexistencia radicalmente interrelacionada. En nuestra conclusión, reflexionaremos sobre las implicaciones de sus teorías para la filosofía política contemporánea y para nuestro entendimiento de la ética y la convivencia en una era marcada por la diferencia y el cambio continuo.

## 6 • Conclusión

En resumen, la investigación sobre la obra de Jean-Luc Nancy nos ofrece una alternativa provocadora a las concepciones políticas tradicionales tanto de la comunidad como de la libertad, que han sido entendidas, a su juicio, como dependientes de una noción egoica e identitaria. Nancy, desafiando estos fundamentos, promueve una visión de la comunidad y la libertad no como entidades fijas o como objetivos a alcanzar, sino como procesos en constante evolución marcados por la relación y la comunicación entre diferencias.

Las teorías de Nancy desplazan las nociones convencionales de identidad y autonomía, resaltando la importancia de mantenerse abiertos al otro para fomentar la realización de lo común. Esta perspectiva deshace la obra de todo supuesto sujeto autónomo y sugiere que la política, como experiencia del compartir, no es una obra que fabrica comunidades, sino un acto continuo de decidir en libertad, donde la libertad solo tiene sentido a través de la relación con el otro.

Estas reflexiones invitan a repensar la comunidad no como un producto sino como un espacio abierto de posibilidad, marcado por la diferencia y la contingencia, lo que puede verse como un acontecimiento en sí mismo. Al integrar las perspectivas de filósofos como Derrida, Heidegger, Lévinas y Nietzsche, Nancy proporciona una base filosófica rica que subyace a su teoría sobre la comunidad y el acontecimiento como espacios dinámicos de interacción y transformación.

Nancy nos invita a considerar la política y la ética en términos de interdependencia y alteridad, desafiando así las concepciones tradicionales de identidad y autonomía y reforzando la necesidad de un diálogo continuo en el espacio compartido de lo político. Su enfoque ofrece nuevas vías para entender cómo podemos convivir y cómo las políticas del ser-con pueden informar prácticas democráticas más inclusivas y reflexivas.

En conclusión, Jean-Luc Nancy nos proporciona herramientas críticas para enfrentar las preguntas contemporáneas sobre cómo configuramos nuestras sociedades. Su insistencia en la diferencia y la fractura como fundamentos de la libertad y la comunidad es crucial para cualquier esfuerzo que busque respetar y fomentar la pluralidad en la era global. Así, nos desafía a

todos a reconsiderar nuestras prácticas políticas y sociales en busca de un modelo más ético y sostenible de coexistencia.

## Referencias

- Butchart, Garnet C. “Touch, Communication, Community: Jean-Luc Nancy’s Semiotic Phenomenology”, *Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy* 3:1 (2015): 221-244 <https://bit.ly/4bPTG7s>
- Collins, Ashok. “Education as Mêlée: Jean-Luc Nancy’s Singular Plural in the (French) Language and Culture Classroom”, *The French Review* 97: 2 (2023): 65-78 <https://doi.org/10.1353/tfr.2023.a914213>
- Dardeau, Denise. “Levinas espectro de Derrida: alteridade, rastro, desconstrução”, *Ítaca* 19 (2012): 72-85 <https://doi.org/10.59488/itaca.voi19.171>
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989
- Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003
- Derrida, Jacques. *Canallas*. Madrid: Trotta, 2005
- Derrida, Jacques & Roudinesco, Élisabeth. *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009
- Derrida, Jacques. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011
- Espinoza Lolas & Roa Hewstone. “Jean-Luc Nancy. El fin de Occidente y la cuestión de la comunidad”, *Isegoría* 62 (2020): 191-206 <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.062.10>
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2002
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*. Buenos Aires: La Cebra, 2010
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc. “La ‘retirada’ de lo político”, *Nombres. Revista de filosofía* 15 (2012): 33-46
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977
- Lévinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993
- Llorente, Jaime. “El existir neutro como ‘fenómeno saturado’: describiendo la contra-experiencia del exceso con Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion”, *Tópicos* 49 (2015): 123-161 <https://bit.ly/3uNIJT6>

- Moore, Gerald. *Politics of the gift: exchanges in poststructuralism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011
- Nancy, Jean-Luc & Baily, Jean-Christophe. *La comparution*. París: Christian Bourgois, 1991
- Nancy, Jean-Luc. *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós, 1996
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena, 2001
- Nancy, Jean-Luc. *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La Marca, 2003
- Nancy, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Madrid: Arena, 2006
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Madrid: Arena, 2010
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: Segunda Consideración Intempestiva*. Madrid: Biblioteca nueva, 1999
- Santos Guerrero, Julián. *Cuestiones de marco*. Madrid: Escolar y Mayo, 2014

# Hiperconexión Digital, Imperativo de Seguridad y Pospolítica: un análisis con los pensamientos de Hannah Arendt, José Ortega y Gasset y Matthew Crawford.

Digital Hyperconnectivity, Safetyism and Postpolitics: an analysis from the thoughts of Hannah Arendt, José Ortega y Gasset and Matthew Crawford

**Alexander Castleton<sup>1</sup>**

Universidad de Montevideo, Uruguay

Recibido 3 junio 2024 • Aceptado 9 septiembre 2024

## Resumen

Hannah Arendt y José Ortega y Gasset vieron con preocupación la emergencia de nuevos sujetos históricos modernos: el *animal laborans* y el hombre-masa, respectivamente. En este artículo se intentará mostrar cómo sus críticas son iluminadoras para entender la dirección que las sociedades están tomando hacia la hiperconexión digital, articulando sus diagnósticos con los del filósofo contemporáneo Matthew Crawford. Se propondrá que, en sociedades mediatizadas digitalmente, se busca reemplazar la política por una administración tecnocrática y burocrática bajo un imperativo de seguridad. Esto conduce a una situa-

## Abstract

Hannah Arendt and José Ortega y Gasset saw with concern the emergence of new modern historical subjects: the *animal laborans* and the mass-man, respectively. This article aims to demonstrate how their criticisms are illuminating to understand the direction that societies are taking towards digital hyperconnection, articulating their diagnoses with those of the contemporary philosopher Matthew Crawford. It will propose that, in digitally mediated societies, politics is replaced with a technocratic and bureaucratic administration under an imperative of security. This leads to a post-political situation characterized

1. a.castleton@um.edu.uy

ción pospolítica que trae aparejada una pérdida de agencia y autodeterminación reduciendo así la vida humana.

*Palabras clave:* Hannah Arendt; José Ortega y Gasset; Matthew Crawford; Tecnología; Política.

by a loss of agency and self-determination, ultimately diminishing the quality of human life.

*Keywords:* Hannah Arendt; José Ortega y Gasset; Matthew Crawford; Technology; Politics.

## 1 • Introducción

Es un hecho que cada vez más aspectos de la vida humana se ven mediados<sup>1</sup> por tecnologías digitales y que estas son fundamentales en la construcción social de la realidad contemporánea (Couldry y Hepp). El sociólogo Rogers Brubaker utiliza el término de *hiperconectividad digital* para describir este fenómeno sociotécnico de nuestro primer cuarto del siglo XXI, y lo caracteriza como un “hecho social total” en el que todo se conecta con todo a través de dichas tecnologías (7). Ningún ámbito de la vida es ajeno a la hiperconectividad; ha borrado los límites de las anteriormente distintas esferas de la vida y se ha transformado en una meta-infraestructura de la cual dependen todos los sistemas sociales, ya sea la identidad, las interacciones, la cultura, la economía, o la política. Antón Barba-Kay (2023) señala que las tecnologías digitales son categóricamente diferentes de las tecnologías anteriores, ya que representan “el momento en el que lo que se entiende como lo ‘natural’ —las condiciones dadas y permanentes de nuestro ser humano— y lo que se entiende como construido, opcional o ‘artificial’, se fusionan a través de nuestra traducción del mundo a términos digitales” (5)<sup>2</sup>.

Existe un discurso socialmente hegemónico que identifica esta mediatización digital naturalizada con el progreso, tachando toda visión contraria como conservadora o nostálgica. El prefijo *smart* hace parecer que lo que no lo incluya sea retrógrado y un lastre para el avance social. La comu-

<sup>1</sup> Mientras que *mediación* refiere a “la forma en que procesos de comunicación basados en tecnología incluyen la constante mediación de la producción sentido”, por *mediatizado* me refiero a “los procesos de transformación y cambio de orden superior transversales a la sociedad que resultan de la mediación en todo nivel de interacción” (Couldry y Hepp 35). Uno de estos procesos es el de *digitalización* (*Ibid.* 48-56).

<sup>2</sup> Las traducciones del inglés son del autor.

nicación instantánea en favor de la conexión, la recogida de datos ubicua para la eficiencia, o la inteligencia artificial para facilitar la vida, son necesarias para estar —utilizando una expresión orteguiana— “a la altura de los tiempos”.

En el siglo XX, pensadores como Heidegger, Mumford, Illich, o Ellul, por nombrar solo algunos, plantearon el problema de la *Tecnología* como el problema capital de la modernidad. Ahora bien, la crítica que se les ha hecho es que la describieron como una fuerza cultural determinante, opresora, monolítica y totalizante (“Tecnología” con “T” mayúscula), en cuyos modelos es imposible matizar el impacto de aparatos concretos (“tecnologías” con “t” minúscula), en contextos sociales particulares (Verbeek, 2005)<sup>3</sup>. Sin embargo, en la tercera década del siglo XXI, la hiperconexión digital se ha convertido en *algo más* que usar este o aquel aparato, sino que es el medio en el cual se desarrolla la vida social (Couldry y Mejías 2024, Vallor, Barba-Kay, Couldry y Hepp, Koopman, Borgmann 2013), y por lo tanto requiere reflexiones sobre la dirección general en la que están yendo las sociedades y las tendencias que configuran nuestro entrelazamiento con lo digital (cf., p. ej., Zuboff, Gertz, Han 2022, Berkowitz 2022, Kellner).

Un autor contemporáneo para entender este proceso es el filósofo y mecánico de motos Matthew Crawford, quien es autor de tres obras clave para analizar y criticar la ubicuidad tecnológica-digital actual y su creciente colonización de la vida humana: *Shop class as soulcraft*, *The world beyond your head* y *Why we drive*. La preocupación fundamental de Crawford es la pérdida de la agencia y autonomía humana frente a sistemas burocráticos y tecnocráticos distantes de la vida cotidiana. Describe esta tendencia en, por ejemplo, la creciente complejidad en el diseño mecánico y eléctrico de los últimos modelos de coches actuales en comparación a los modelos anteriores, o el hecho de que cada vez más aspectos de la vida social son regulados por agencias que asfixian la libre asociación de las personas para resolver

<sup>3</sup> Ortega y Gasset fue uno de los primeros filósofos en reflexionar sobre la técnica, pero sin caer en este problema. Esto ha sido mayoritariamente pasado por alto en el mundo anglosajón a pesar de los esfuerzos de algunos filósofos como Carl Mitcham. Verbeek, por ejemplo, lo malinterpreta metiéndolo en la misma bolsa con Heidegger. Antonio Diéguez hace un análisis minucioso comparando la visión del alemán con el madrileño, señalando sus diferencias, que refuta la visión que Verbeek tiene de Ortega.

sus problemas comunitarios. El problema, para Crawford, es que tanto la vida cotidiana como la social se tornan cada vez más dependiente de actores externos y expertos. Si bien su foco es los Estados Unidos, esta es una tendencia general en occidente (cf. González Arribas).

En la lectura de Crawford se pueden establecer coincidencias con algunas ideas de otros dos autores del siglo XX ya clásicos: José Ortega y Gasset y Hannah Arendt. Si bien Crawford toca el pensamiento de Arendt e ignora a Ortega<sup>4</sup>, hace diagnósticos muy en línea con ambos. Específicamente, este artículo utilizará ideas de los tres pensadores con el objetivo de examinar las formas en que las tecnologías digitales se relacionan con una *creciente necesidad social y personal de seguridad*, y las consecuencias políticas que esto trae. Si bien un mundo social cada vez más mediatizado otorga cierta comodidad a la vida, también conlleva su creciente anquilosamiento y el sometimiento a sistemas expertos, tecnocráticos, y burocráticos que derivan en lo que Crawford describe como orden *pospolítico*.

Para establecer las conexiones entre los autores y examinar este problema, primero repasaré algunas nociones de Arendt y de Ortega que subrayan cómo el *riesgo* es inseparable de actuar e innovar en la realidad y algo constitutivo de una vida humana plena, tanto individual como política. Uno de los problemas modernos para ambos pensadores es que los sujetos sociales que se establecen en el siglo XX—el *animal laborans* para la estadounidense y el hombre-masa para el madrileño—imponen la aversión al riesgo como un valor personal, social y político<sup>5</sup>. Para describir este fenómeno, describiré brevemente los rasgos principales de dichos sujetos, y recurriré a algunas nociones del epígono de Ortega, Julián Marías, quien argumenta que a través de la búsqueda de la seguridad la vida humana se ve empobrecida al reducirse a abstracciones. Finalmente, articularé las visiones orteguianas y

<sup>4</sup> Ortega ha sido mayormente excluido del pensamiento contemporáneo angloparlante sobre temas tecnológicos-digitales actuales como la inteligencia artificial o el *big data*, pero una excepción reciente es la de Vallor (12-13, 67, 204-205), quien incluye algunas ideas orteguianas sobre la tecnología en su discusión sobre la inteligencia artificial.

<sup>5</sup> Sociólogos como Anthony Giddens y Ulrich Beck propusieron que el manejo del riesgo es uno de los rasgos definitivos de la modernidad. Traer a colación sus planteamientos sociológicos supera los límites de este artículo. Para una comparación entre sus planteamientos y el de Arendt, puede verse el libro de Philip Walsh *Arendt contra sociology: theory, society and its science*.

arendtianas con la de Crawford, para quien el establecimiento de la seguridad como valor social y personal supremo implica un orden *pospolítico* en el que se intercambia mayor seguridad por una vida controlada, manipulada, y predecible; en otras palabras, *administrada* <sup>6</sup>.

## 2 • Arendt, Ortega y el Imperativo de Seguridad en la Hiperconexión Digital

Tanto Arendt como Ortega fueron críticos con la dirección científico-tecnológica que la modernidad tomó, la cual fue el campo fértil para el surgimiento de los sujetos históricos que vieron emerger: el *animal laborans* y el *hombre-masa*, respectivamente. Mientras el primero se corresponde con la facultad más básica de la *vida activa*, el segundo se caracteriza por ser un sujeto producto de la subida del nivel de vida occidental a través de la democracia y el desarrollo técnico, pero caracterizado por la inercia, la autosatisfacción, el conformismo, el consumo, y el capricho. Veamos con un poco más de profundidad quiénes son estos sujetos y su relación con el riesgo y la seguridad.

En *La condición humana*, la pensadora estadounidense identifica dos condiciones básicas que los seres humanos compartimos con el resto de los seres vivos: el proceso biológico y la tierra, en otras palabras, el hábitat. Pero, además, señala tres facultades que constituyen la *vida activa*, es decir, la forma en que es dada la vida humana en la tierra: la labor, el trabajo, y la acción. La labor es la facultad propia del *animal laborans* que se relaciona con todo aquello relacionado al sustento biológico y consumo, y que corresponde al ámbito privado. Es el vínculo cíclico humano con la naturaleza a través del esfuerzo y los procesos biológicos que son consumidos, en otras palabras, lo que hace el ser humano para mantenerse con vida. El trabajo, por otro lado, se refiere a la actividad del *homo faber*. Es la producción en privado de objetos duraderos que no se consumen instantáneamente, que se hacen públicos, pero que están guiados por una racionalidad instrumental; son los que otor-

<sup>6</sup> De acuerdo a sus características, la pospolítica podría compararse con la biopolítica descrita por Foucault, en la medida que ambas subrayan la regulación y administración de la vida humana por saberes tecnocráticos y burocráticos. Si bien desarrollar esta comparación sería muy interesante, superaría los límites de este artículo. Autores que apuntan en esta dirección son, por ejemplo, González Arribas y Ayala-Colqui.

gan la materialidad sobre la cual se puede actuar. La acción, por último, es para Arendt la actividad capital de la vida activa, ya que se refiere a los hechos y palabras que se hacen y dicen en público dentro de una red de relaciones en un mundo plural; son un fin en sí mismos y se corresponden a un segundo nacimiento a través del cual mostramos nuestra identidad a otros practicando efectivamente nuestra ciudadanía en el espacio de las apariencias. Esta es la capacidad más propia del ser humano que lo distingue como tal; es la capacidad política de iniciar algo en público a través de palabras o hechos y que sea notado e inmortalizado. La acción implica que el ser humano, para ser verdaderamente libre, tiene que *salir de la seguridad y comodidad de lo privado* (asociado con la mera reproducción de la vida biológica del *animal laborans* y la producción del *homo faber*) y asumir el *riesgo* de actuar en la red de relaciones que conforma un mundo en común donde existe una pluralidad de otros.

Ortega, por su parte, describió el dramatismo constitutivo de la vida humana como un naufragio, o un constante quehacer del individuo con las cosas, resumido en su célebre frase “yo soy yo y mi circunstancia” (OC I 757<sup>7</sup>). El ser humano, para el madrileño, es un ser indigente, es decir, un animal enfermo en el cual la circunstancia le presenta limitaciones y desafíos que tiene inexorablemente que enfrentar so pena de ser determinado por ella transformándose en *hombre-masa*. En su obra *La rebelión de las masas*, Ortega describe a este tipo de persona producto del desarrollo técnico y de la democracia. Es como una boya flotando a la deriva conducido por las corrientes sociales; está desmoralizado, en el sentido de no supeditarse a ninguna obligación; no reconoce el esfuerzo detrás de la cultura; se encuentra politizado (pero no en el sentido arendtiano de la política como acción orientada a la inmortalidad, sino como imposición de su voluntad caprichosamente); está determinado por su circunstancia de la misma forma que los animales son presos de su entorno natural e incapaces de establecer una distancia crítica con este generando interioridad. Ortega diferencia entre el *hombre minoría* y el *masa*: mientras que aquel busca la auto exigencia y la autenticidad, reconociendo que “[l]a vida es riesgo, y es peligro” (OC IV 817), el hombre ma-

<sup>7</sup> Las referencias a Ortega que no son *La rebelión de las masas*, son a sus Obras Completas (OC) editadas por la Fundación Ortega y Gasset y Taurus. El número en romano indica el tomo y el arábigo las páginas. Para *La rebelión de las masas*, refiero a la edición de Alianza de 1995.

sificado se repliega a la circunstancia, identificándose con ella, y “supedita todo a no perder la vida” (OC II 547).

Arendt y Ortega, entonces, hacen un diagnóstico similar en cuanto al perfil de personalidad que se establece en occidente en el siglo XX: sujetos políticamente inactivos que se identifican con las corrientes sociales y el consumo, con aversión al riesgo inherente a vivir auténticamente. La búsqueda de la seguridad expresada por ambos sujetos es, para estos pensadores, un escamoteo de lo que significa propiamente *ser humano*.

Esto también lo describe muy claramente Julián Marías, basándose en la antropología y en la ética propuesta por Ortega, por lo que vale traer su perspectiva a colación para darle más nitidez a la noción de la creciente necesidad personal y social de seguridad. Marías explica en una conferencia que

**[E]l grado de inseguridad radical de la vida humana es extremo (...) Por tanto, es engañoso todo intento de fingir una seguridad que no tiene. En general, los intentos, que han sido muchos y lo siguen siendo, de dar seguridad a la vida humana consiste en su simplificación, consiste en su reducción a formas de realidad que no son la humana, que no son personales. (Marías 3)**

Luego, Marías describe que Occidente se ha caracterizado por intentar dar seguridad a la vida en filosofías como la de Parménides, Hegel, Comte o Marx quienes buscan lo definitivo, último, o culminante en la evolución histórica. Pero el precio que se paga por estos intentos —dice Marías— es el de la deshumanización, ya que se cambian definiciones cósmicas, materiales, biológicas o sociales por lo que verdaderamente es el ser humano, a saber, inseguridad en el diálogo yo-circunstancia. Además, fundamentalmente, hay una proporcionalidad directa entre realidad e inseguridad:

**en la medida que las cosas son menos reales, son menos inseguras (...) cuando el hombre ha buscado con razón, primariamente, alguna seguridad, lo ha hecho pagando el precio de su reducción a formas inferiores de realidad, a formas menos reales; a última hora, a su condición de persona. (Ibid. 7)**

Creo que no sería erróneo incluir en la lista de Marías que incluye a Parménides, Hegel, Comte o Marx, a la *digitalización*, considerando que a través de los datos se busca alcanzar el total conocimiento del ser humano,

en otras palabras, *lo definitivo* (cf. Zuboff, Couldry y Mejías 2024). La hiperconectividad posibilita la sujeción a poderes disciplinadores y homogeneizadores difusos y subrepticios, bajo ideologías de autodesarrollo (González Arribas 451). Además, ha dado lugar a una nueva forma de capitalismo que Zuboff define como *capitalismo de vigilancia*, o que Couldry y Mejías (2019, 2024) describen como *neocolonial*, en el que absolutamente todo aspecto de la vida humana tanto individual como social es monitoreado en una nueva forma de explotación capitalista—desde la fisiología del cuerpo o los estados de ánimo hasta el tránsito urbano<sup>8</sup>.

Esta culminación histórica con la digitalización —*el resultado*, en términos de Marías— coincide, a su vez, con los análisis de Arendt y Ortega, lo cual requiere ir un poco más en profundidad en algunas nociones de ambos pensadores. Para la estadounidense, la época moderna se caracteriza fundamentalmente por la *alienación de la Tierra y del mundo*. Describe cómo, al refutar la teoría geocéntrica de los astros, Galileo mostró que nuestros sentidos no son enteramente confiables (Arendt 2018 274), y así fue como la ciencia y la tecnología pasaron a ser los caminos legítimos y verdaderamente adecuados para conocer la realidad. Esto constituyó “la alienación del hombre de su entorno terrestre inmediato” (*Ibid.* 251) condenándonos a una existencia descentrada y desarraigada (*Ibid.* 263). A través de acciones tecnocientíficas, el ser humano tiene la capacidad de crear entornos artificiales; por lo tanto, los condicionantes a los cuales ha estado sometido, como la biología, el azar, la fortuna, la espontaneidad, lo impredecible van siendo cosas del pasado (cf. Berkowitz 2018). Un árbol, por ejemplo, deja de ser una entidad con una identidad propia y se transforma en un proceso dentro de la conciencia humana que tiene que ser entendido a través de la experimentación (Arendt 2018 282). El resultado de este proceso es que dejamos de encontrar el árbol y pasamos a encontrarnos a nosotros mismos: “En otras palabras, en lugar

<sup>8</sup> Zuboff explica que Google fue la empresa que se percató a principios del siglo XXI de que podían recabar datos excedentes de las búsquedas de los usuarios (*digital exhaust*) y vender predicciones: “La consulta de búsqueda en Google produce una estela de datos colaterales como el número y patrón de términos de búsqueda, cómo se formula una consulta, ortografía, puntuación, tiempos de permanencia, patrones de clic y ubicación” (Zuboff 67). Byung-Chul Han (2023 81), cita al redactor jefe de la revista *Wired*, quien afirma que las teorías se volverán superfluas, ya que con los datos se podrá “predecir con exactitud y controlar el comportamiento humano”.

de cualidades objetivas, encontramos instrumentos, y en lugar de la naturaleza del universo—en palabras de Heisenberg—el hombre sólo se encuentra a sí mismo” (*Ibid.* 261). Arendt ve el peligro de esta forma cientificista y universalista de entender el mundo (que Ortega denominaría como razón científico-matemática (VI 56)) como un reduccionismo de la persona humana a átomos sujetos a reglas que siguen leyes estadísticas cuya actividad puede subordinarse a un patrón (Berkowitz 2018 22; González Arribas 457)<sup>9</sup>. Y esto es precisamente lo que busca la acumulación y manipulación de datos a través de la creciente digitalización: *hacer a un ser humano completamente predecible y manipulable, en otras palabras, transparente* (Zuboff, Han 2022), *que se pueda administrar a través de la ingeniería social* (Crawford 2020 291)<sup>10</sup>.

Desde el punto de vista orteguiano, la metafísica consiste en la realidad radical del yo-en-circunstancia, en donde las cosas que rodean al yo se configuran como *facilidades y dificultades* (ver, por ejemplo, OC V 122). El hombre-masa exige que la circunstancia le sea *pura facilidad* y que nada se le oponga a sus apetitos. En un escrito del teórico político Roger Berkowitz (2021 180) podemos identificar en Arendt la diferencia orteguiana entre el hombre minoría y el masa, describiendo como los primeros aspiran a la inmortalidad dentro de la red de relaciones del mundo compartido—en otras palabras, autoexigiéndose y llevando el ser humano a su esplendor—, mientras que los segundos viven una vida menos humana, identificada con el *animal laborans*:

**9** Esto es muy claro en la economía, que ha cambiado del paradigma del actor racional hacia la economía comportamental basada en *nudges*, es decir, “formas no-coercitivas de alterar el comportamiento de las personas *sin tener que persuadirlos de nada*” (Crawford 2023 énfasis en el original). Implica una transformación de los sujetos ciudadanos en partículas a ser manejadas por aquellos que diseñan los *nudges*.

**10** Salvando las distancias, Arendt describe al totalitarismo como “el espantoso experimento de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la espontaneidad misma como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una mera cosa (...)” (Arendt 2017 573-574). Zuboff, referencia constantemente a *Los orígenes del totalitarismo* de Arendt para describir las actividades e intenciones de las empresas que controlan los datos, pero con matices, ya que define sus actividades como instrumentarismo (352). También inspirado por Arendt, Coeckelbergh (89) ha propuesto que la inteligencia artificial y la ciencia de datos pueden crear las condiciones para el totalitarismo.

**La distinción entre hombre y animal atraviesa la propia especie humana: sólo los mejores (*aristoi*), que constantemente demuestran ser los mejores (*aristeuein*, un verbo para el cual no hay equivalente en ningún otro idioma) y que “prefieren la inmortalidad a las cosas mortales,” son realmente humanos; los otros, contentos con cualquier placer que la naturaleza les brinde, viven y mueren como animales. (Arendt, [1958], 19)**

Berkowitz (*Ibid.*), además, usa el término élite para referirse al hombre esforzado, e indica que Arendt —muy similarmente a Ortega— parecería señalar cómo en la sociedad existen minorías ejemplares y masas que deberían de ser subordinadas:

**Que sólo algunos de nosotros luchemos conscientemente por la inmortalidad pública, que aún menos realicemos actos que nos inscriban en un mundo inmortal y que la mayoría de nosotros vivamos y muramos como animales, no es un problema para Arendt. Ella considera simplemente un hecho de la vida que la mayoría de las personas, la mayor parte del tiempo, no se esfuerzan por realizar grandes obras y vivir libremente. El elitismo de Arendt no es un elitismo de nacimiento o de sustancia. Para Arendt, la élite es una élite que surge de abajo hacia arriba basándose en el coraje, el talento y el amor por la acción. Es más, el elitismo desempeña un papel esencial en una democracia republicana. Porque, aunque sean sólo unas pocas personas las que piensan y actúan en público, proporcionan un ejemplo de acción que mantiene viva la idea de libertad y la aspiración a la inmortalidad.**

Como indica el mismo nombre de *La rebelión de las masas* de Ortega, el problema es que el hombre-masa *se rebela*. No reconoce virtudes mayores ni necesidad de esforzarse por nada, esperando que la realidad se doblegue a sus caprichos. Esta actitud es la del “señorito satisfecho” (Ortega y Gasset 1955 122), *cómodo en su seguridad* y tomándola por sentada (cf. Ledesma).

En conclusión, para Arendt y Ortega el riesgo y la inseguridad son indispensables para vivir plenamente una vida humana tanto individual como política. El problema es que la hiperconexión digital tiene como resultado la

total transparencia de la vida basada en datos bajo una ideología de la facilidad, lo que les otorga a aquellos que son dueños de la infraestructura digital en la cual desarrollamos nuestra vida el poder de controlarla, predecirla y manipularla, en otras palabras, de *administrarla*. En la próxima sección se continuará con el argumento describiendo cómo las ideas presentadas de Ortega y Arendt se pueden articular con las de Matthew Crawford para iluminar este fenómeno social que redundará en la eliminación de la política a través de la administración tecnológica de la vida.

### 3 • El Imperativo de Seguridad y Comfort en el Orden Pospolítico

El filósofo Matthew Crawford se ha ocupado de describir el fenómeno del *safetyism* —que en español se podría traducir como una *cultura de la ultraseguridad*<sup>11</sup>— como un problema político capital de nuestro tiempo. En su libro *The World Beyond Your Head*, comienza describiendo las formas en que los cambios tecnológicos, al intentar simplificar la vida, han traído aparejados una pérdida de autonomía y de habilidades (*deskilling*). Su tesis principal es que la atención humana es crecientemente monetizada por empresas que concentran poder y se enriquecen con este recurso. En la era del *big data*, “nos encontramos como objetos de técnicas de captación de atención que no solo son penetrantes, sino que son cada vez mejor dirigidas” (Crawford 2016 13). Y esto es precisamente lo que lo hace un *problema político*: cuando perdemos nuestra capacidad de dirigir nuestra atención donde queremos, somos sujetos a otros que hacen lo que quieren con ella (*Ibid.* 20). Como resultado, podríamos decir que nuestra *pluralidad* —en términos arendtianos— se ve reducida porque las personas comenzamos a parecernos los unos a los otros; en otras palabras (y con resonancia orteguiana), *nos masificamos*. Explica Crawford que cuando vivimos en una circunstancia cada vez más diseñada, empezamos a percibir el mundo natural como desestimulante, “como brócoli

<sup>11</sup> Lorenzo Gallego Borghini discutió cuál es la mayor forma de traducir este término, optando por el que uso aquí, *cultura de la ultraseguridad*, que proviene de la traducción del libro de Jonathan Haidt Greg Lukianoff *The Coddling of the American Mind* realizada por Verónica Puertollano para la editorial Deusto (Haidt vuelve a subrayar este fenómeno en su último libro *The anxious generation* del 2024).

comparado a Cheetos” (2016 17). Por ejemplo, al tener entretenimiento al alcance de la mano, leer a Aristóteles no resulta muy atractivo, y, por lo tanto, como comenta Crawford con sarcasmo, es más fácil prender la televisión y mirar la serie de moda en Netflix o en alguna otra plataforma “al igual que lo hacen millones de mis amigos más cercanos” (*Ibid.* 17).

La tecnología se caracteriza por un proceso creciente de distanciamiento de la realidad y mediación por representaciones, lo que tiene consecuencias en el tipo de identidad que generamos y el tipo de persona que resultamos ser (*cf.* Borgmann 2023). Al aislarnos de las contingencias, los sistemas técnicos en los que estamos inmersos se convierten en nuestra circunstancia en el sentido orteguiano, pero una circunstancia con rasgos particulares característicos de nuestra época hiperconectada digitalmente. Asumiendo —como planteaba Ortega— que nuestro entorno nos otorga tanto facilidades como *dificultades*, el problema se hace evidente: si todo se transforma en una facilidad, resulta difícil desarrollar la agencia y autonomía necesaria para vivir una vida propiamente humana: “El mundo en el que adquirimos habilidades como agentes encarnados es precisamente el mundo en el que estamos sujetos a las ‘posibilidades negativas’ de la realidad material” (Crawford 2016 253). De forma muy similar a Ortega —y también contra Kant<sup>12</sup>— Crawford (*Ibid.* 75) enfatiza el yo-en-circunstancia, ya que nuestras acciones no están determinadas por la pura elección independiente de nuestro entorno, sino que es un diálogo con lo que nos rodea: “Las cosas se nos aparecen en nuestra vida diaria no como a espectadores desinteresados, sino como ‘cosas con las que tenemos que hacer algo’” (*Ibid.* 141). Si el mundo se ajusta completamente a nuestras necesidades a través de la tecnología, la persona no se desarrolla y se cae en el narcisismo y el capricho del hombre-masa, “la personalidad narcisista necesita constante verificación de sí por parte del mundo, y no es claro el límite entre su yo y el otro” (*Ibid.* 176). En otras palabras, cuando todo se resuelve presionando un botón, los objetos se convierten en mera utilería para el ego (*Ibid.* 73), y los demás en representaciones que podemos controlar y convocar de acuerdo a nuestro confort psíquico (*Ibid.* 179).

**12** Los escritos de Ortega sobre Kant a los que aludo se encuentran en el tomo IV de sus Obras Completas (255-286).

Este sujeto narcisista queda a merced de quienes diseñan los botones dirigiendo nuestra *atención* y experiencias del mundo a donde quieran, y por lo tanto esta distribución de poder se transforma en un problema político crucial en nuestras sociedades hiperconectadas. Ya Ortega repite a lo largo de su obra una frase que le hubiera servido a Crawford en su análisis: “Dime lo que atiendes y te diré quién eres” (OC V 143). Para Ortega, la atención es el fenómeno mediante el cual el sujeto desvela en su circunstancia aquello que le interesa de acuerdo a sus intereses, estableciendo un panorama de cosas patentes y latentes, que forman su perspectiva y vocación (cf. Montesó Ventura). Ortega también describe los problemas de la atención, entre ellos el narcisismo, en el que el individuo, absorto en su imagen, está de espaldas a la vida<sup>13</sup>; y podríamos decir, por tanto, de espaldas a la vida política<sup>14</sup>, con la consecuencia de estar sujeto al dominio de otros que capitalizan la atención. Por eso es que Crawford (2016) propone el concepto de “bienes comunes atencionales” para capturar cómo la atención humana es un bien finito del que las empresas tecnológicas buscan apropiarse.

Luego de describir el impacto de la creciente apropiación de la atención y el diseño de la realidad por parte de empresas, en su siguiente libro *Why We Drive*<sup>15</sup> Crawford sigue examinando el creciente diseño de la realidad y ofrece un análisis del tecnocapitalismo actual al que denomina “capitalismo afectivo”. En este capitalismo se sustituye la realidad, ya que se dedica

**13** Aquí se entiende bien las formas en que las redes sociales, por ejemplo, son usadas para el *self-branding* (Brubaker 38). Ya Christopher Lasch notó que una transformación social fundamental en el mundo moderno es “el reemplazo de un mundo objetivo y duradero por uno de imágenes centelleantes que dificultan distinguir la realidad de la fantasía” (18).

**14** Entendiendo al narcisismo como un desequilibrio amoroso, se podría hacer una comparación entre las ideas sobre el amor de Arendt y Ortega (cf. Castleton 2023). Para ambos, el amor y el enamoramiento son contrarios a la vida en común. Para Arendt, el amor lo ignora (2018 51-52) y, para Ortega, el enamoramiento (incluyendo al narcisismo) es una alteración de la atención. “Pero lo grave del narcisismo no es que desatienda a los demás, sino que lleva a desatender a la propia persona real, la auténtica vida” (OC II 752).

**15** En este propone la actividad de conducir automóviles y motocicletas como una afirmación de las habilidades y autonomía humana frente a las intervenciones de empresas tecnológicas y gobiernos que buscan administrar esa actividad con el objetivo de la seguridad, pero que conlleva la colonización de más y más aspectos de la vida humana.

a la comercialización de experiencias que nos dan comodidad, conveniencia, y entretenimiento. Pero, nuevamente, el precio es nuestra capacidad de agencia y autonomía. El capitalismo afectivo se enmarca en la cultura de la ultraseguridad, que “es un principio que, a falta de consideraciones que lo contrarresten, no admite límites a su dominio en expansión. Tiende a tragarse todo lo que tiene delante” (Crawford 2020 33). La paradoja es que, cuando la seguridad se vuelve el valor más alto, una defensa a ultranza de la vida biológica puede convertirse rápidamente en enemiga de la vida, reduciéndola y fomentando la timidez (Reno, *cf.* Ortega y Gasset VI 311). Esta búsqueda de reducir el riesgo conduce a una sociedad basada en una visión disminuida de las capacidades humanas que conlleva a una infantilización disfrazada de ideales democráticos (Crawford 2020 34). El desenlace es la *administración total de la vida*. Cuando el mundo se presenta “como una serie de problemas a ser resueltos” (*Ibid.* 312) se vislumbra el mundo pospolítico que está en ciernes, en el que “[l]a soberanía queda transferida a solucionadores de problemas” (*Ibid.* 313). El automatismo—bajo la bandera de valores sociales como la seguridad y la eficiencia, pero con el objetivo último de la *certeza*—va reemplazando crecientemente la confianza y cooperación social. Desde un punto de vista arendtiano, al ser esa certeza apropiada para los propósitos de los diseñadores de los algoritmos que conducen los automatismos (Crawford 2020 312), se va eliminando la pluralidad humana y la capacidad de acción. Lo que queda es el *animal laborans/hombre-masa* que es medido, predicho, y administrado para su seguridad. Este es el sujeto de un mundo *pospolítico*, atomizado y gobernable a la vez que seguro y entretenido dentro del capitalismo afectivo:

**En el Occidente próspero, muchas de nuestras energías de innovación parecen canalizarse hacia la creación de experiencias para el consumidor que lo harán sentir bien sin exigirle nada [...] Los ejemplos incluyen juegos de computadora, pornografía, drogas psicoactivas o una aventura de ecoturismo bien seleccionada. Las experiencias fabricadas se ofrecen como sustituto de la confrontación directa con el mundo, y esto evidentemente tiene algo de atractivo para nosotros. Nos liberamos de la carga de lidiar con cosas reales, es decir, cosas que se resisten a nuestra voluntad y, por lo tanto, revelan**

**nuestra comprensión y habilidad limitadas. Las experiencias que se han diseñado a nuestro alrededor ofrecen un escape de las frustraciones de tratar con otras personas y con la realidad material (Crawford 2020 114).**

En este contexto, uno de los principios que guía la política es la *felicidad*, que se hace medible con el análisis de datos. Sin embargo, el concepto mismo y su operacionalización son sumamente controversiales. Si bien la felicidad ofrece un valor supuestamente neutro sobre la salud de las sociedades, el problema es que ofrece un indicador tecnocrático que anula la democracia, con sus inherentes debates e intercambio de opiniones (Cabanas y Illouz 53-59). Este es un mundo de gobernanza algorítmica pospolítica, donde la vigilancia y la administración experta reemplaza a la democracia, y la soberanía se relocaliza de representantes a burocracias y tecnocracias que no rinden cuentas a nadie (Crawford 2021; cf. Arendt 2018 40, 2017 cap. 7).

Esto también comprende el proceso moderno de alienación del mundo que señalaba Arendt a través del que el individualismo propio del *animal laborans* hace ver la política—que para los antiguos griegos el campo de libertad y excelencia del ser humano—como un estorbo para vivir la vida. Es la búsqueda de la eliminación de la acción humana por medios técnicos a través de los cuales las actividades del hombre aparecerían como procesos (Arendt 2018 231). Esta reducción de la acción humana a procesos es su transformación a una *cosa* a ser administrada por parte de poderes cada vez más distantes y opacos, en la forma de algoritmos, que se presentan como soluciones técnicas neutrales que hacen innecesario el juicio humano. Pero, el hecho es que esos algoritmos *no son políticamente neutros*, sino que están diseñados por seres humanos con ideas particulares y que operan en lugares sociales dentro de configuraciones de poder específicas. El problema, además, es que esos algoritmos son inmunes al escrutinio democrático, e ignoran que las tecnologías introducen nuevas jerarquías: aquellos que las diseñan y aquellos que son sujetos a los diseños<sup>16</sup>, y se deja espacio para algo parecido a la acción sólo para un puñado de individuos privilegiados (Herzog 2021 563)<sup>17</sup>. Dicho

<sup>16</sup> El populismo puede leerse como una búsqueda retrógrada de seguridad y certezas en un mundo cada vez más cambiante y opaco (cf. Forgas). Crawford, sin embargo, lo ve como una afirmación de la democracia y un rechazo a la pospolítica (Crawford 2019).

<sup>17</sup> Arendt observa que la capacidad para la acción, es decir, de introducir procesos irre-

de otra forma, los algoritmos y las inteligencias artificiales redistribuyen la capacidad de agencia, aloclándola en actores que operan sin control democrático (Coeckelbergh), y “[m]ucha de la alienación que experimentamos en la vida moderna viene de ser sometidos sin si quiera el consuelo de saber quién nos somete” (Boyd 2023 párr. 11). De aquí emerge una cuestión clave para nuestro mundo contemporáneo: si estamos dispuestos a dejar nuestra agencia a cambio del confort de vivir seguros, pero sin responsabilidad que, en términos orteguianos —recordemos— significa la abdicación de nuestra verdadera vida, entendida como un quehacer del cual somos responsables, por una vida biológica o vida desnuda controlada (cf. Berkowitz 2020a).

Similarmente, Arendt señaló que el proyecto del hombre técnico moderno es “una rebelión contra la existencia humana como ha sido dada, un regalo gratuito (secularmente hablando), que pretende intercambiar, por decirlo de alguna manera, por algo que él mismo ha fabricado” (Arendt 2018 2–3). La anulación de la acción humana es una posibilidad tentadora porque los datos nos conocen mejor que nuestras personas más cercanas (Luerweg). Además, los asuntos humanos son frágiles por naturaleza, ya que la acción siempre puede llevar a conclusiones imprevistas. El resultado de la “capacidad humana de actuar, de iniciar nuevos procesos sin precedentes” (Arendt 2018 231) sigue siendo incierto e impredecible<sup>18</sup>. Las personas “nunca han sido ni serán capaces de deshacer o incluso controlar de manera confiable ninguno de los procesos que inician a través de la acción” (Arendt 2018 233), y la cuestión fundamental es si caer en la seducción de soluciones tecnocráticas y tecnológicas que eliminen los problemas de la acción, es decir, de la pluralidad humana entendida como la articulación de perspectivas en la

versibles e impredecibles “se ha convertido en una prerrogativa exclusiva de los científicos, quienes han agrandado el ámbito de los asuntos humanos al punto de extinguir la tradicional línea divisora protectora entre la naturaleza y el mundo humano” (Arendt 2018 323–324). Sin embargo, es una acción completamente muda, en el sentido que no participa en la red de relaciones que conforma el mundo en común (Undurraga 2019 167). Además, es una acción impredecible e irreversible que carece de los remedios que Arendt identifica en la acción política: la promesa y el perdón (Arendt, 2018 236–247).

**18** Arendt sugiere que el remedio para “la incertidumbre de la acción humana, en el sentido de que nunca sabemos exactamente qué estamos haciendo cuando comenzamos a actuar en la red de interrelaciones y dependencias mutuas que constituyen el campo de acción”, es la capacidad de perdonar (Arendt 2018 56 y sigs.).

construcción de un mundo en común, a favor de vivir una vida con certezas y segura. Es en este sentido que Arendt (2005) remarcó que la política ha perdido su sentido y se ha transformado en algo a ser evitado mediante su delegación a burócratas, tecnócratas, y actualmente algoritmos administradores, mientras que nosotros nos dedicamos a nuestra vida privada, a ser *animal laborans*. Berkowitz explica que “tenemos miedo del poder que surge cuando las personas actúan juntas. Por eso preferimos un gobierno de expertos, sobre todo porque nos libera para dedicar nuestro tiempo a actividades privadas como el consumo y la familia” (2020b 97). Esta inflamación de la facultad más básica de la vida activa es, en términos orteguianos, una vida desmoralizada propia de personas consumistas, indiferentes e inauténticas; que no están en posesión de sí mismas; que viven determinadas por su circunstancia social, en otras palabras, del *hombre-masa*.

Teniendo en cuenta seriamente estos diagnósticos, obviamente no es cuestión de desechar enteramente las funciones de los algoritmos o tecnologías como la inteligencia artificial. Como plantea Herzog, la pregunta es *en qué áreas de la vida se debe permitir que los algoritmos y la inteligencia artificial tomen el control*. Estos son muy útiles en situaciones donde no se requiere el juicio humano, cuando existen parámetros claramente determinados y tareas repetitivas. Pero, cuando la deliberación involucra fines y la articulación de una pluralidad de perspectivas, ciertamente que recurrir a ellos no es lo adecuado. La razón fisicomatemática tiene un ámbito legítimo de acción, pero lo humano —como señalaba Ortega— se entiende mejor desde la óptica de una razón vital; como escribe Arendt, el cálculo racional no es “la más alta y humana de las capacidades del hombre” (Arendt 2018 172).

## 4 • Conclusión

Utilizando los pensamientos de Arendt y Ortega, y del filósofo contemporáneo Matthew Crawford, este artículo buscó examinar cómo en un mundo cada vez más mediatizado digitalmente la vida personal y social tiende a ser administrada bajo un imperativo de seguridad. Esto conduce a la desmoralización de la persona a través de la reducción de su autonomía y agencia, y en la progresiva eliminación de la política, en otras palabras, al pasaje de la

democracia a la *pospolítica* a través de la administración algorítmica, tecnocrática, y burocrática.

La hiperconexión digital, con su vigilancia y datificación de absolutamente todo, es una invasión y colonización del espacio básico del yo en nombre de poderes externos (Couldry y Mejías 2019 155); ha resultado ser la adición de nuevas capas de control para actividades que usualmente no las necesitaban con un afán de seguridad y confort que terminan reduciendo al ser humano (Crawford 2020).

Arendt y Ortega vieron el surgimiento moderno del *animal laborans* y el hombre-masa, y nos ayudan a entender la hiperconexión digital en la que vivimos. Para la estadounidense, la acción es la facultad propia del ser humano que se ve disminuida a través de la fe ciega en la ciencia y la tecnología (cf. Rößler). Arendt previó el afán de reemplazar la acción, que es por naturaleza impredecible, por la seguridad de la ingeniería social basada en modelos económicos o conductistas facilitados por medios técnicos como el *big data* (Zuboff, Crawford, 2020). Esto significa el repliegue hacia la seguridad de lo privado<sup>19</sup>, es decir, el ámbito propio del *animal laborans* en el que prospera el hombre-masa. En una circunstancia tecnológica donde el individuo queda cada vez más separado de una realidad que le marque límites (en términos orteguianos, que le presenta solo facilidades y pocas dificultades), donde todo es representaciones que se pueden modificar presionando un botón, la personalidad humana no se puede desarrollar; se torna narcisista y queda determinada por caprichos (cf. Haidt). La cuestión en nuestra circunstancia de hiperconexión digital, entonces, es si queremos poseernos a nosotros mismos, o, si hipnotizados por los últimos dispositivos y sistemas técnicos que nos dan seguridad y confort, preferimos vivir sujetos a empresas que los diseñan y acceden a lo más íntimo de nuestra vida, en otras palabras, en “desiertos pospolíticos” (Arendt 2005 201).

## Referencias

Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Londres: Penguin Books, 1993.

<sup>19</sup> Digo “seguridad” sin meterme en la discusión feminista que problematiza la distinción arendtiana entre lo público y lo privado, que sobrepasa el enfoque de este artículo.

- Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. Edición e introducción de Jerome Kohn. Shocken Books, 2005.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Penguin Books, 2017.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Segunda edición, prefacio de Danielle Allen e Introducción de Margaret Canovan. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Ayala-Colqui, Jesús. “El nacimiento del “ciberalismo”. Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley”. *Bajo Palabra*, 32, (2023): 221-254. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.012>
- Barba-Kay, Antón. *A web of our own making: The nature of digital formation*. Cambridge University Press, 2023.
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londres: Sage Publications.
- Berkowitz, Roger. “The Human Condition Today: The Challenge of Science”. *Arendt Studies*, 2, (2018): 17-24. DOI: [10.5840/arendtstudies201828](https://doi.org/10.5840/arendtstudies201828)
- Berkowitz, Roger. “What Are We Fighting For?” *The Philosopher*, 108, 2, (2020a): 55-58. <https://www.thephilosopher1923.org/post/what-are-we-fighting-for>
- Berkowitz, Roger. “The Failing Technocratic Prejudice and the Challenge to Liberal Democracy”. *The Emergence of Illiberalism: Understanding a Global Phenomenon*, eds. Boris Vormann y Michael D. Weinman. Nueva York: Routledge, 2020b. 85-95
- Berkowitz, Roger. “Actions that Deserve to be Remembered: Transcendence and Immortality in a Secular World”. *Faith in the World: postsecular readings of Hannah Arendt*, eds. Rafael Zawisza y Ludger Hagedorn. The University of Chicago Press, 2021. 169-187.
- Berkowitz, Roger. *The Perils of Invention: Lying, Technology, and the Human Condition*. Montreal: Black Rose Books, 2022.
- Borgmann, Albert. “The End of Technology and the Renewal of Reality”. *Thinking Through Science and Technology: Philosophy, Religion, and Politics in an Engineered World*, eds. Glen Miller, Helena Mateus Jerónimo y Qin Zhu. Londres: Rowman & Littlefield, 2023. 113-116.
- Borgmann, Albert. “Orientation in Technological Space”. *First Monday*, vol. 15, no. 6, (2010). <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/3037/2568>

- Boyd, Brian. “B.S. Jobs and the Coming Crisis of Meaning”. *The New Atlantis* 73, (2023): 21-26. <https://www.thenewatlantis.com/publications/b-s-jobs-and-the-coming-crisis-of-meaning>
- Brubaker, Rogers. *Hyperconnectivity and its Discontents*. Polity Press, 2023.
- Cabanas, Edgar e Illouz, Eva. *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Madrid: Paidós, 2023.
- Castleton, Alexander. “Amor Mundi and Saving the Circumstance: Loving a technoscientific world according to José Ortega y Gasset and Hannah Arendt”. *Revista de Filosofía*, vol 48, núm. 2, (2023): 515-534. DOI: <https://doi.org/10.5209/resf.78485>
- Coeckelbergh, Mark. *The Political Philosophy of AI*. Cambridge, UK: Polity Press, 2022.
- Couldry, Nick y Ulises Ali Mejias. *The Costs of Connection: How Data is Colonizing Human Life and Appropriating it for Capitalism*. Stanford, California: Stanford University Press, 2019.
- Couldry, Nick y Ulises Ali Mejias. *Data Grab: The New Colonialism of Big Tech and How to Fight Back*. Chicago: The University of Chicago Press, 2024.
- Couldry, Nick y Andreas Hepp. *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge, UK: Polity Press, 2018.
- Crawford, Matthew. *Shop class as soulcraft: An inquiry into the value of work*. Penguin, 2009.
- Crawford, Matthew. *The World beyond your head: On becoming an individual in an age of distraction*. Farrar, Straus & Giroux, 2016.
- Crawford, Matthew. “Algorithmic Governance and Political Legitimacy”. *American Affairs*, 3, 2. (2019). <https://americanaffairsjournal.org/2019/05/algorithmic-governance-and-political-legitimacy/>
- Crawford, Matthew. *Why We Drive. Toward a Philosophy of the Open Road*. Custom House, 2020.
- Crawford, Matthew. “Defying the Data Priests”. *The New Atlantis* 66, (2021): 111-113. <https://www.thenewatlantis.com/publications/defying-the-data-priests>
- Crawford, Matthew. “The Rise of Antihumanism”. *First Things* 335, (2023): 43-51. <https://www.firstthings.com/article/2023/08/the-rise-of-antihumanism>

- Diéguez, Antonio. "Thinking about Technology, but... in Ortega's or in Heidegger's Style?" *Argumentos de Razón Técnica* 12 (2009): 99-123.
- Forgas, Joseph P. "The Politics of Insecurity: How Uncertainty Promotes Populism and Tribalism." *The Psychology of Insecurity*. Edited by Joseph P. Forgas, William D. Crano, and Klaus Fiedler. Routledge, 2023. 307-328.
- Foucault, Michel. "Society Must Be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975-76*, trad. David Macey, ed. Arnold I. Davidson. New York, Picador, 2003.
- Gallego, Borghini. "Safetyism". *El Trujamán: Revista de Traducción*. 6 de octubre, 2021. [https://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/octubre\\_21/06102021.htm](https://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/octubre_21/06102021.htm)
- Gertz, Nolen. *Nihilism*. Massachussets: MIT Press, 2019.
- Giddens, Anthony (1990). *Consequences of Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- González Arribas, Brais. "Sujeciones Difusas: Sobre la estandarización actual de los individuos". *Thémata* 68, 2023: 447-465. DOI: 10.12795/themata.2023.i68.22
- Haidt, Jonathan. *The Anxious Generation: How the Great Rewiring of Childhood is Causing an Epidemic of Mental Illness*. Nueva York: Penguin Press, 2024.
- Han, Byung-Chul, *Infocracia. La Digitalización y la crisis de la Democracia*. Buenos Aires: Taurus, 2022.
- Han, Byung-Chul. *La Crisis de la Narración*. Madrid: Herder, 2023.
- Herzog, Lisa. "Old facts, new beginnings: Thinking with Arendt about algorithmic decision-making". *The Review of Politics* 83, no. 4 (2021): 555-577. DOI: 10.1017/S0034670521000474
- Kellner, Douglas. *Technology and Democracy: Toward A Critical Theory of Digital Technologies, Technopolitics, and Technocapitalism*. Wiesbaden, Alemania: Springer Fachmedien Wiesbade, 2021.
- Christopher Lasch. *The Minimal Self*. New York: Norton, 1984.
- Ledesma, Felipe. "El mal radical. Notas sobre La Rebelión de las Masas". *Revista de Estudios Orteguianos* 2. (2001): 131-135.
- Koopman, Colin. *How we Became our Data: A Genealogy of the Informational Person*. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

- Luerweg, Frank. “The Internet Knows You Better Than Your Spouse Does”. *Scientific American*. 14 de marzo de 2019. <https://www.scientificamerican.com/article/the-internet-knows-you-better-than-your-spouse-does/>
- Mariás, Julián. “Inseguridad y certidumbre”. Conferencia en Madrid, edición: Renato José de Moraes, 1999. <http://www.hottopos.com/convenit/jm1.htm>
- Mitcham, Carl. *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Montesó Ventura, Jorge Rafael. *El fenómeno de la atención en Ortega y Gasset*. (Tesis inédita de doctorado). UNED, Madrid, España, 2015. Recuperado el 27 de agosto de 2023, de [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Jrmonteso/MONTESO\\_VENTURA\\_Jorge\\_R\\_Tesis.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Jrmonteso/MONTESO_VENTURA_Jorge_R_Tesis.pdf)
- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas (10 Tomos)*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset y Taurus, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza, 1995.
- Reno, Russell. “Safetyism”. *First Things*, Noviembre de 2023. Recuperado el 11 de noviembre de 2023 de <https://www.firstthings.com/article/2021/11/safetyism>
- Röbler, Jonathan. “The Concept of World Alienation in Hannah Arendt”. *Arendt Studies* 7. (2023): 139–163. DOI: 10.5840/arendtstudies202211250
- Vallor, Shannon. *The AI Mirror: How to Reclaim our Humanity in the Age of Machine Thinking*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2024.
- Undurraga, Beltrán. “Historicizing Distinctions. Hannah Arendt on Science and Technology”. *Arendt Studies* 3. (2019): 153–172. DOI: 10.5840/arendtstudies201941518
- Verbeek, Peter-Paul. *What Things do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2005.
- Walsh, Philip. *Arendt Contra Sociology: Theory, Society and its Science*. Farnham: Routledge, 2016.
- Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism. The fight for a human future at the new frontier of power*. Public Affairs, 2019.

# La alteridad en la construcción del sujeto: Los apócrifos machadianos.

Otherness in the construction of the subject: The machadian apocrypha

Jéssica Sánchez Espillaque<sup>1</sup>

Universidad de Sevilla, España

Recibido 6 julio 2024 • Aceptado 20 octubre 2024

## Resumen

Partiendo de la concepción asistemática y fragmentaria que Machado tiene de la filosofía, en este estudio se analiza la consideración antropológica del yo machadiano como una construcción “introspectiva” mediante la creación de personajes apócrifos. Con el objetivo de descubrir en la esencial heterogeneidad del ser uno de los problemas fundamentales de la filosofía machadiana. Según la cual el tiempo aparece como el horizonte de comprensión del ser (humano), haciendo que esa exploración de lo esencialmente otro nos proporcione una percepción de la realidad como algo mutable y cambiante. Semejante mutabilidad del ser dotará al hombre de la capacidad de hacerse y conocerse a través de sus otros yos.

*Palabras clave:* Apócrifo; otro; yo; tú; heterogeneidad.

## Abstract

Beginning with Machado's unsystematic and fragmentary conception of philosophy, this study examines the anthropological consideration of the Machadian self as an “introspective” construction through the creation of apocryphal characters. The objective is to identify one of the fundamental issues in Machado's philosophy within the essential heterogeneity of being. According to this philosophy, time emerges as the horizon for understanding human existence, leading to an exploration of the essential other that provides a perception of reality as mutable and changing. This mutability of being endows individuals with the capacity to shape and understand themselves through their other selves.

*Keywords:* Apocrypha; other; me; you; heterogeneity.

1. jsanchez17@us.es

No es el yo fundamental  
eso que busca el poeta,  
sino el tú esencial.  
(Machado 1997 295)

## 1 • Prolegómenos a una filosofía machadiana

Si bien el debate en torno al carácter filosófico del pensamiento de Antonio Machado nos parece una cuestión ya superada —en vista del creciente volumen de publicaciones que el pensamiento del poeta sevillano ha ido suscitando— consideramos necesario comenzar nuestro estudio con una recapitulación de los resultados más importantes de dicha discusión.

Mucho ha cambiado la percepción en lo que al reconocimiento de Machado como filósofo se refiere desde que José Luis Abellán, en 1979, afirmara que, durante mucho tiempo, denominar la prosa machadiana como filosófica era “una especie de herejía” (Abellán 1979 77). Hoy en día, son pocos los estudiosos de su obra que lo siguen considerando sólo un poeta<sup>1</sup>, razón por la cual se continúan realizando investigaciones acerca del calado filosófico, no sólo de sus reflexiones en prosa, sino también de sus profundas meditaciones poéticas.

En dichas investigaciones con frecuencia se ha hablado de la supuesta timidez<sup>2</sup> de Machado a la hora de expresar sus ideas filosóficas, y de su recurso al humor y a la ironía —así como a sus apócrifos Abel Martín y Juan de Mairena, sobre todo—, que podrían considerarse más bien una muestra de su modestia a la hora de filosofar. Por ello, resulta pertinente en esta

<sup>1</sup> Eustaquio Barjau, por ejemplo, no lo considera sólo un poeta, pero, en su opinión, la filosofía que pueda haber en la obra de Machado debe ser analizada y tratada con cautela. De hecho, cuando se refiere a él como “filósofo” o habla de su “filosofía” prefiere entrecomillarla para expresar la particularidad de su pensamiento. (Barjau 1971). Juan Malpartida, en cambio, asegura que Machado: “Es, con Borges y Octavio Paz, el poeta filósofo por antonomasia del siglo XX en lengua española” (13-14).

<sup>2</sup> Eugenio Frutos presenta en su estudio “La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado” a un Machado muy introvertido.

introducción a la filosofía machadiana hacer al menos alusión al tono humorístico (Cobos 1972), y muchas veces irónico, con el que Machado reflexiona acerca de los problemas que más le preocupan al hombre: la muerte, el paso del tiempo o el amor. Semejante nota de humor respondería al concepto que el poeta hispalense tiene de la filosofía: la modestia y la falta de grandilocuencia representan la tónica general del pensamiento machadiano, pues el escepticismo del que hablara Juan de Mairena huye, como veremos, de todo dogmatismo<sup>3</sup>. A partir de este enfoque de la filosofía —que, por otro lado, no se reduce a una mera elección estilística, sino a la propia convicción del autor de que la humildad y la actitud crítica deben ser los motores de toda filosofía— mostraremos en este trabajo la voluntad del autor de *Soledades* de hablar a través de sus apócrifos, lo cual dota de una especial originalidad a su filosofía<sup>4</sup>.

Así pues, uno de los problemas que más preocupa a Machado y que, precisamente, ha sido la principal causa de que no se le considerase filósofo es, sin duda, su predilección por una forma de hacer filosofía que, como afirma también María Zambrano (2005), no es la racionalista. Por eso, nuestro pensador, frente a un pensar homogeneizador —como es propio de la tradición del Racionalismo—, defiende un pensamiento que sea heterogeneizador, como lo es —según Machado (1997 349)— el pensar poético. Una dicotomía que, en términos machadianos, representa la lucha entre dos tipos distintos de lógica: la lógica racional y la lógica poética, respectivamente. Y en la que la poética se nos muestra como lo “lógica real”, pues “no admite supuestos, conceptos inmutables, sino realidades vivas, inmóviles, pero en perpetuo cambio” (Machado 1997 339).

En tal sentido, se incorpora al pensamiento de Machado el concepto de “lo apócrifo” como muestra inconfundible de su interesante filosofía: un pensar que no comparece deslumbrando —pues, no le caracteriza la clari-

**3** “La inseguridad, la incertidumbre, la desconfianza, son acaso nuestras únicas verdades. [...] La inseguridad es nuestra madre; nuestra musa es la desconfianza” (Machado 1986 277). Con estas palabras, Machado quiere mostrar la fecundidad de esta actividad nada impositiva que es, según él, la única vía para llegar a un verdadero conocimiento.

**4** Desde esta perspectiva, Jorge Brioso considera que el recurso a lo apócrifo de nuestro poeta no sólo es una particularidad estilística propia de algunos textos machadianos, sino la “figura central para entender la obra de Machado en su totalidad” (218).

dad<sup>5</sup> y evidencia—, sino que se asoma, sutilmente, entre las sombras<sup>6</sup>. Una cualidad que viene a potenciar el poder de la imaginación, puesto que la filosofía machadiana es, ante todo, una filosofía *creativa*, esto es, *poética*. De manera que se puede deducir de aquí que la fantasía y la imaginación son, para Machado, facultades muy importantes para el ser humano. Y sin duda, el mundo de los apócrifos implica una reivindicación, a su vez, del mundo de la fantasía a la que el poeta alude para crear su filosofía. A todo lo cual habría que agregar el hecho de que sus escritos filosóficos carecen de un sistema que los integre, siendo, en muchas ocasiones, más bien una maraña de ideas que, sin embargo, y, a pesar de que en algunos casos sean sólo apuntes, vertebrarían todo el pensamiento de Machado.

Antes de pasar a analizar concretamente algunas de estas ideas, consideramos oportuno recuperar otra de las cuestiones más debatidas en torno a la filosofía de Machado. Nos referimos al momento en el que el poeta adquiere esa preocupación filosófica. En nuestra opinión, a diferencia de algunos estudiosos de su obra, Machado no menguó como poeta al *hacerse* filósofo. No nos parece del todo acertada aquella interpretación que mantiene que será a partir de 1912, después del fallecimiento de su joven esposa, Leonor, y tras la publicación de *Campos de Castilla*, cuando surja el filósofo. Si bien es cierto que será a partir de ese momento cuando se intensifique su preocupación filosófica (habida cuenta de que tan sólo unos años después estudiará Filosofía, como alumno libre, en la Universidad de Madrid<sup>7</sup>), no

5 En un sentido parecido, nos parece que Nietzsche se expresa en su poema “¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!” cuando afirma: “así caí yo mismo alguna vez/ desde mi desvarío de verdad,/ desde mis añoranzas de día,/ cansado del día, enfermo de luz,/ —caí hacia abajo, hacia la noche, hacia las sombras,/ abrasado y sediento/ de una verdad” (Nietzsche 1979 73). Un simbolismo en el que la luz, el día o el sol representan la filosofía occidental, mientras que la poesía vendría a explorar el abismo y las sombras.

6 De nuevo las similitudes con la filósofa malagueña salen a nuestro encuentro, ya que Zambrano hablaba de una razón en la sombra o razón auroral. Cf. Zambrano (1979) donde denomina también a esa palabra poética como “palabra escondida”, y dice que es fértil como la tierra húmeda, antes de que el Sol (símbolo del Racionalismo) la venga a secar.

7 José Luis Abellán señala algunos de los factores que, en su opinión, pudieron condicionar la creciente dedicación de Machado a la filosofía, entre los cuales destacamos: su asistencia en París a algunos cursos de H. Bergson durante el curso académico 1910-1911; la muerte de Leonor Izquierdo en 1912, que sume al poeta en una profunda medita-

significa una disminución de su creación poética (por mucho que él afirmara que “se ha dormido la voz en mi garganta”, Machado 1997 253). No hay duda de que la aparición de *Campos de Castilla* supone un punto de inflexión en su inquietud filosófica. Así lo vemos, con sus propias palabras, en el Prólogo a dicha obra, en 1917, cuando reconoce que “algunas rimas revelan las muchas horas de mi vida gastadas —alguien dirá: perdidas— en meditar sobre los enigmas del hombre y del mundo” (Machado 1997 79).

Tras la muerte de Leonor, Machado se marcha a Baeza, en donde no hará otra cosa que echarla de menos<sup>8</sup>. Por ello, Pedro Cerezo (2012), estudioso del pensamiento machadiano, considera que esta etapa que el poeta pasa por tierras andaluzas supone para Machado un momento de crisis espiritual, que se cristaliza en un sentimiento de “extrañeza” en su propia tierra y nos recuerda los conocidos versos del poeta: “Mi corazón está donde ha nacido,/ no a la vida, al amor, cerca del Duero...” (Machado 1997 321)<sup>9</sup>. Una crisis tal que, incluso el propio Machado, contempla, como hemos recordado, como un *secarse*, como un callarse de su voz y su cantar. Aunque, como reconoce Cerezo, el decaimiento de su poesía no debe imputarse a su dedicación filosófica, ya que toda la poesía machadiana había estado siempre impregnada de una honda reflexión existencial. Esta crisis espiritual por la que atraviesa Machado en el período en el que está en la ciudad jiennense es reflejo del vacío existencial que el fallecimiento de su esposa había dejado en su corazón, que tiñó de gris sus días y trajo el sinsentido a su mundo. Pero del que, sin embargo, iba a salir al tomar conciencia de que sus palabras, su voz estaba dirigida a los otros, y que, por ellos, “no tenía derecho a aniquilarla” (Machado 2009 107). En pocas palabras, que por amor al prójimo sentía que debía continuar su obra.

Por consiguiente, consideramos que no debe interpretarse la deriva del poeta Machado hacia la prosa como un venir a menos de su poesía, sino

ción acerca de la muerte y la brevedad de la vida; el acercamiento a la filosofía de Unamuno y su relación epistolar con el filósofo vasco o sus estudios de Filosofía en Madrid entre 1915 y 1918. Cfr. Abellán (1993).

<sup>8</sup> Se pueden confrontar algunos datos interesantes de este período de la vida de Machado en Cano (1975) y Valverde (1975).

<sup>9</sup> Estos versos pertenecen al poema II de “Los sueños dialogados” que aparecen en sus *Poesías completas*.

que —como plantea Cejudo Velázquez— no es posible separar al filósofo del poeta, pues sus obras, tanto en verso como en prosa, destilan un pensamiento que es, a la vez, poético y filosófico (siendo el propio Machado quien da cuenta de esta unión entre filosofía y poesía en sus propios textos)<sup>10</sup>. Y si bien es cierto que el núcleo duro de su filosofía lo hallamos, fundamentalmente, en su prosa, no es menos cierto que dicha prosa es profundamente poética.

En última instancia, esa conjunción —como si de dos astros se tratara— entre filosofía y poesía que ya estaba muy presente en aquellos años va a fraguar primeramente en lo que serán *Los complementarios*<sup>11</sup>: unos apuntes muy heterogéneos, escritos tanto en verso como en prosa, en los cuales “auscultaba Machado la diversidad de voces, distintas, contrarias o complementarias a la suya, que pugnaban por hacerse oír” (Cerezo 17), voces que, poco más tarde, —como tendremos ocasión de comentar— desembocarán en sus apócrifos<sup>12</sup>.

En suma, asistemática y fragmentaria, así podría definirse, no sólo su propia obra, sino su concepción de la filosofía. Dos características que, unidas a su tono humorístico, hacen del pensamiento filosófico de Machado una propuesta muy particular. A pesar de que, como ya se ha dicho, haya sido dicha faceta poco ortodoxa, o mejor dicho no dogmática, la que durante un tiempo haya llevado a Machado al ostracismo en la historia de la filosofía. En nuestra opinión, en aquella actitud humilde que nuestro poeta transmite en sus obras, según la cual no es posible confiar en la posibilidad de alcanzar una respuesta definitiva a los problemas que la vida nos plantea, descansa toda su meditación filosófica. Razón por la cual planteamos en esta reflexión que discurrir entre sus heterónimos es lo mismo que sumergirse en uno de los

**10** Véanse, por ejemplo, las palabras de Machado en su *Juan de Mairena* (225–226). Aunque, quizás, la mejor ilustración de ello la encontramos en su obra *De un cancionero apócrifo* (1997 329–391), en la que su prosa se impregna a menudo con profundos versos.

**11** En una reseña a esta obra realizada por otro de los más importantes estudiosos de Machado, José Luis Cano (1972) se enfatiza el hecho de que en esta recopilación de textos que encontramos en *Los complementarios* puede verse un buen reflejo de los intereses del poeta entre los años 1912 y 1925, que nos muestran, además, esa profunda crisis espiritual que le acechaba entonces al poeta.

**12** Para Cerezo: “Podría decirse sin pecar de exageración que en Baeza se incubaba la filosofía de sus apócrifos” (17–18).

elementos fundamentales de la filosofía de Antonio Machado: la tendencia hacia el/lo otro.

## 2 • Significado del recurso a lo apócrifo

En las páginas que siguen, nuestra pretensión es señalar cómo en la concepción antropológica del poeta hispalense el ser humano necesita de los demás para construirse y llegar a *ser*. Por esta razón, hemos de acudir a la metafísica de uno de sus alter ego más conocidos, Abel Martín, quien partiendo de la monadología leibniziana considera al hombre como una *mónada* que no está sola y aislada. Como veremos, según Machado, nuestra alma tiene ansia de otras almas, lo que supone el descubrimiento de la alteridad como una parte primordial de la naturaleza del ser humano, pues en la búsqueda de lo otro, éste se encuentra a sí mismo: encuentra su *reverso* (Machado 1997 347)<sup>13</sup>. Esta heterogeneidad del ser que manifiesta Abel Martín constituye, como tendremos ocasión de analizar, una pieza clave en la filosofía machadiana: sólo saliendo de sí y mirando hacia fuera será como el hombre pueda reconocerse a sí mismo.

La utilización del apócrifo, esto es, de un personaje alternativo que no es Machado pero que ha sido inventado por él, denota ya desde el inicio una consideración del “otro” que requiere que sea investigado. ¿Qué es *el otro/lo otro*? ¿Qué papel desempeña en la filosofía machadiana? ¿Por qué no se puede desligar a Machado de sus apócrifos? Sin duda cuestiones estimulantes que han atraído a muchos investigadores y estudiosos del pensamiento del poeta sevillano y que, en nuestro estudio, pretendemos analizar.

En primer lugar, podemos ver que intérpretes de Machado, como Antonio Sánchez Barbudo<sup>14</sup>, insisten en que en esa necesidad del otro (que

<sup>13</sup> En un sentido parecido (aunque no idéntico), Unamuno también tiende hacia el otro en la configuración de su propio yo, sólo que en su caso el otro es el lector que, con su lectura, contribuye a que el autor alcance la inmortalidad. De nuevo, en las obras unamunianas, principalmente en sus novelas, los personajes creados por su autor *reflejan* una personalidad múltiple y compleja, como la del que fuera Rector de la Universidad de Salamanca.

<sup>14</sup> No debemos pasar por alto que Sánchez Barbudo (1910-1995), reputado crítico literario emigrado a EEUU, conoció a Machado y durante mucho tiempo fue uno de sus mejores intérpretes. Hoy en día, algunos de sus textos no han envejecido demasiado bien, pero es normal si tenemos en cuenta la evolución de los estudios machadianos, de los

vemos representada en el concepto del amor que aparece en *De un cancionero apócrifo*) consiste el erotismo martiniano, haciendo del amor uno de los puntales básicos de toda su argumentación en torno al autoconocimiento humano. En este sentido, el amor evoca un sentimiento de soledad (por la ausencia de la amada) que provoca angustia y que, por eso, hace que irremediablemente se busque al otro. Ésta es, por otra parte, la razón por la que Machado ha sido siempre el poeta del pueblo (Machado 2022), ya que su canto se dirige a los otros, con los que desea compartir su pesar<sup>15</sup>. Por todo ello, en esa metafísica que expresa su apócrifo las mónadas (en representación de las almas) — afirma Machado — no son ventanas cerradas (Machado 1986 68), puesto que deben estar abiertas hacia el prójimo<sup>16</sup>.

Ahora bien, esa tendencia a la otredad que, como estamos comentando, caracteriza al ser humano, implicará un deseo de perfeccionamiento, por cuanto el hombre en su búsqueda del otro quiere ser *otro* y con ello no hace más que perseguir una mejora de *su ser*<sup>17</sup>. En palabras de Sánchez Barbudo:

**Y vemos que ahí no se alude ya a la necesidad del otro, del objeto de amor; o de los otros, del prójimo, del objeto de caridad, sino a la nostalgia “de lo otro” entendida como un querer ser lo que no se es, más de lo que se es. (47)**

que, por otro lado, Sánchez Barbudo fue uno de sus iniciadores.

**15** Lo cual explicaría también su crítica a la poesía de su época por ser demasiado subjetivista —además de barroca y accesorio—, es decir, por no transmitir un sentimiento compartido. Por ende, por tratarse de un tipo de lírica que bien parece un lujo al quedarse encerrada en las emociones individuales del poeta. Por el contrario, la poética —según la concibe Machado— ha de ser capaz de traspasar los sentimientos particulares y reflejar un sentir común. Puesto que solamente trascendiendo la propia subjetividad puede la poesía abrazar la fraternidad que él tanto ansía y ser así algo más que un lujo para el alma: ser una herramienta de transformación social y política.

**16** Por ello, en sus declaraciones más políticas, Machado manifestó abiertamente su simpatía por el socialismo (no así por el marxismo), dando muestra de que su concepción del alma como “mónada” no la imagina encerrada en sí misma, sino proyectada hacia lo otro, que es uno de los emblemas de la heterogeneidad del ser defendida por Abel Martín. (No olvidemos que *De la esencial heterogeneidad del ser* es una de las obras que Machado atribuye al maestro de Juan de Mairena).

**17** Una reflexión, por tanto, que nos obliga a tener que diferenciar entre “lo otro” como aquello que es distinto de la mónada, “el otro”, que hace referencia a la existencia de otras mónadas, de otras almas y “lo Otro” referido a Dios.

Para Machado, esa búsqueda del otro entraña la búsqueda de uno mismo en los demás; un yo, por tanto, que en su camino hacia la alteridad (hacia un tú) termina por encontrarse a sí mismo. Para Eugenio Frutos: “La penetración profunda en nuestra interioridad nos remite siempre a algo que no somos, pero que vamos a ser o aspiramos a ser. Es decir, nos remite a lo esencialmente ‘otro’” (279). De ahí que ese querer ser otro nada tenga que ver con el *Uno* heideggeriano, o el *hombre masa* de Ortega, es decir, con lo que podríamos denominar una vida inauténtica. El motivo de que no sea así es porque esta salida hacia la otredad no entraña perderse en los demás, sino todo lo contrario: lo otro representa, para nuestro poeta, un reencuentro consigo mismo. Por consiguiente, la necesidad y el anhelo de otros yos radica —en el planteamiento machadiano— en que, gracias a la otredad, tomamos conciencia de nuestro propio ser. Por eso, el otro es *vital* y *esencialmente* imprescindible para el conocimiento que cada uno tenemos de nosotros mismos.

Consecuentemente, la filosofía de Machado se presenta, ante todo, como un deseo de escapar de todo solipsismo. Aun cuando en el encuentro con el otro descubramos que estaba *dentro* de nosotros. De nuevo, para Sánchez Barbudo: “Hay pues un universal anhelo hacia lo *otro*, hacia un otro que no se encuentra sino dentro de lo *uno*, y así la sed es insaciable” (72). En un sentido parecido, Barjau reconoce que las lindes entre el *dentro* y el *fuera* terminan borrándose en tanto en cuanto el poeta se refleja en esos paisajes que describe en *Campos de Castilla*, paisajes que, para este autor, representarían una salida hacia el exterior que descentraría su atención al yo de sus obras de juventud (Barjau 1971 56). A tal efecto, la idea de lo apócrifo vendría a representar los *espejos*<sup>18</sup> en los que, en muchos momentos, Machado se quiso reflejar, o —como señala Domingo Ynduráin— son las voces apócrifas aquéllas con las que el poeta andaluz dialoga en toda su obra (no sólo desde

**18** No podemos olvidar que la apelación a los espejos es un recurso al que acude Machado en múltiples ocasiones en su travesía por lo más hondo del alma humana. (Cfr. Machado 1997 132: “Leyendo un claro día/ mis bien amados versos,/ he visto en el profundo/ espejo de mis sueños”). No es el único lugar en el que nuestro poeta utiliza el símbolo del espejo: “Hoy pienso: este que soy será quien sea;/ no es ya mi grave enigma este semblante/ que en el íntimo espejo se recrea”, versos extraídos de un soneto donde podemos observar que, en última instancia, el poeta siempre ha tenido una fiel compañera: la muerte (*Ibid.* 322).

*Los Complementarios* o en *Juan de Mairena*). Siendo esta percepción la que nos lleva a considerar como un tema esencial en la obra machadiana el descubrimiento del “otro” o del “tú”, consistente en un mecanismo con el que el pensador poeta quiere dar color y forma al lienzo que compone su vida. Ya que lo apócrifo supone también una forma de autoconciencia que le ayuda a darse cuenta de la naturaleza profunda de su alma. Dicho en otros términos, sus heterónimos (Abel Martín, Juan de Mairena, Jorge Meneses o Pedro de Zúñiga) serían las voces que hacen hablar a su alma muda.

Un modo curioso de “introspección” en el que el otro, cual espejo, le devuelve aquello de su ser más hondo que tanto le cuesta atisbar. Para D. Ynduráin: “Si Machado ha descubierto que la introspección es inútil, puede pensar que quizá en el otro, en lo ajeno, aparezcan esas realidades valiosas que no encontró dentro de sí” (125). No obstante, lo que el poeta hispalense halle en el otro van a ser las mismas incertidumbres y enigmas que encontraba en su interior, las mismas contradicciones que no hacen más que recordarle la absoluta complejidad de su ser. Pero que, tras ese viaje hacia lo ajeno, se convierte además en una honda preocupación por el otro (su complementario) —y, en última instancia, por el pueblo. Lo que demostraría que no hay tanta distancia entre el yo y el tú— sin contar, por supuesto, que los apócrifos de Machado han sido creados por él mismo, es decir, han salido de su interior. Una situación paradójica que, sin embargo, pone de manifiesto una de sus principales ideas filosóficas: la heterogeneidad del ser.

Esta reflexión nos conduce a una consideración del hombre como un misterio. Ahora bien, lo inalcanzable no sería tanto la esencia o la definición del concepto de “hombre”, sino que aquello que parece insondable es el hombre como individuo. Y el motivo de dicha dificultad se encontraría en los diversos y variados personajes que uno puede adoptar. Es ésta la “complementariedad” que tenemos los seres humanos (“Mas busca en tu espejo al otro,/ al otro que va contigo” (Machado 1997 289)<sup>19</sup>, que implica difuminar las fronteras entre el yo y el tú y distanciarse, al mismo tiempo, de toda postura idealista que mantenga y persiga la absoluta identidad de las cosas

**19** Estos versos (IV) forman parte de una serie de breves composiciones que Machado dedica a José Ortega y Gasset. Destacamos el I en los que en un sentido muy parecido al que acabamos de mencionar canta el poeta: “El ojo que ves no es/ ojo porque tú lo veas;/ es ojo porque te ve” (*Id.*).

(incluido el sujeto). Frente a esa búsqueda dogmática de un principio unitario (que desemboque en una Verdad a la que aferrarse), el pensador poeta es consciente de la heterogeneidad del ser, de la otredad, que le hace saber que la realidad —su realidad— es múltiple y cambiante. De ahí —reiteramos— la necesidad que tiene Machado de acudir constantemente a sus apócrifos para revelar esta plasticidad de la naturaleza humana.

Tal es el hondo significado que atesora lo apócrifo en su filosofía que el propio Machado llega a hacer de sí mismo un personaje, hablando de un tal Antonio Machado al que algunos “lo han confundido con el célebre poeta del mismo nombre, autor de *Soledades*, *Campos de Castilla*, etc.” (Machado 1997 443). Ahora bien, la utilización que nuestro autor hiciera de los apócrifos no parece que deba reducirse a la mera creación de unos personajes inventados, puesto que este recurso literario que inunda por completo su obra (y no sólo en prosa) tiene una finalidad que va más allá de lo puramente estilístico: la misión esencial que desempeñan Abel Martín o Juan de Mairena (por mencionar sólo a los más conocidos, pero son al menos quince<sup>20</sup>) trasciende la propia producción literaria. En pocas palabras, lo apócrifo proporciona a Machado un “método”<sup>21</sup> con el que desentrañar aquello que anida en lo más profundo de su alma.

A este respecto, Eustaquio Barjau reconoce que la primacía de la imaginación en el pensamiento machadiano comporta, a su vez, una valorización determinante de los sueños en su filosofía, en tanto que el soñador (tal y como representa lo apócrifo) *crea* la realidad (Cf. Frutos 277). A nuestro juicio, esta reivindicación de la fantasía y de la imaginación no hacen más que ensanchar el concepto que nuestro poeta maneja de la verdad que busca el pensamiento filosófico. Por eso, lejos de la clarividente concepción de la verdad como única y universal, el poeta andaluz proyecta una filosofía que no se queda anclada en unas ideas fijas e inmóviles que nos reportan seguridad, sino que, al contrario, está llena de contradicciones, cargando así de *dramatismo* su pensamiento. Como expresa José Muñoz Millanes en un estudio so-

**20** Sobre este apócrifo homónimo cfr. Moraleda, en donde se comentan las diferentes hipótesis en torno al número exacto de apócrifos que llegó a crear Machado.

**21** Nos referimos a la palabra “methodos” en su significado más propio como “camino a”, pero que en el pensamiento machadiano no se presenta de una manera unívoca, definida, sino más bien contradictoria.

bre el “otro” en Machado, lo apócrifo vendría a ser “una verdad insólita que, al haber sido ocultada por la verdad oficial que nos ofrece la razón, tiene que ser descubierta por la imaginación” (72). Se trataría, pues, de una verdad que debe ser descubierta o encontrada, ya que no se muestra de manera evidente, haciendo de la imaginación la llave para tal descubrimiento.

Por ello, es preciso no olvidar cuál es el significado profundo que adiere el término “apócrifo” en los escritos (sobre todo, en prosa, pero también en verso) de Machado. En un sentido amplio, como hemos podido comprobar, “apócrifo” significa “oculto”, “secreto” o “no manifiesto”, razón por la que la verdad que se esconde tras él resulta ser un “descubrimiento”. Ahora bien, ¿por qué no se muestra con claridad? Porque, como acabamos de ver, ha sido la propia razón la que la ha ocultado. De ahí que los apócrifos parezcan más bien el reflejo o la expresión de aquello que Machado no quiere reconocer como propio, haciendo que sean otros poetas los que, con su propia voz, hagan aflorar el pensamiento más hondo del poeta sevillano. Son, pues, los otros los que —irreductiblemente, según Muñoz Millanes— conforman la polifacética personalidad de nuestro poeta<sup>22</sup>, que mediante esta apelación a la alteridad ve cómo su “yo” se descubre como un “tú” que no hace más que complementar su ser.

El valor, por consiguiente, de este ejercicio de “enajenación” radica en que, a través de este distanciamiento, el poeta es capaz de tomar conciencia de aspectos que quizás no conocía de sí mismo y que al escucharlas desde fuera cobran una significación que tal vez antes no tenían. A su vez, este diálogo con los apócrifos favorece el reconocimiento de que el yo no es sólo uno, sino múltiple y de que tal multiplicidad plantea la inestabilidad, mutabilidad y contingencia de nuestra vida, que no es *una* sino *diversa*, es “otra”. Así, alteridad, diversidad o heterogeneidad nos aparecen como los rasgos elementales que zarandean la filosofía machadiana, ya que el encuen-

<sup>22</sup> Machado es todos esos poetas a la vez, todas esas personalidades colorean el carácter de su autor.

tro con lo otro propicia la autocrítica y el autocuestionamiento que nos hacen pensar las cosas de otra manera<sup>23</sup> y reconocer los límites de nuestra razón<sup>24</sup>.

La propia presencia de toda esta diversidad de personajes en los que se muestra la variabilidad del yo machadiano es, en la práctica, una forma de ilustrar el carácter proteico de nuestra existencia. Y este rasgo resulta, precisamente, lo que dotaría a su filosofía de un tono humorístico —como hemos visto—, que huye de la *pesadez*, de la *seriedad* del pensamiento racionalista para desenmascarar esa supuesta “seguridad” que todo pensar sistemático nos promete. Porque, para Machado, esa racionalización de la existencia bajo una lógica que pretende justificarlo todo en busca de una definición universal y eterna es infructuosa ya que, según el poeta hispalense, la vida no se deja aprisionar entre límites tan encorsetados como simula toda *definición*.

**Es evidente, decía mi maestro, (...) que la razón humana milita toda ella contra la riqueza y variedad del mundo; que busca ansiosamente un principio unitario, un algo que lo explique todo, para quedarse con este algo y aligerarse del peso y confusión de todo lo demás. (Machado 1986 205)**

Sin duda, esta actitud que toma Machado, y que representa Juan de Mairena, manifiesta su expreso rechazo a un pensamiento único, un pensamiento que repose en algo firme y estable. De ahí que apelar a la imaginación —a través de lo apócrifo— constituya una expansión del pensamiento para que no pueda, dogmáticamente, aferrarse a una sola verdad<sup>25</sup>. Como sostiene

<sup>23</sup> El maestro de retórica Juan de Mairena hablará de “escepticismo”, en consonancia con el magisterio que él profesa, pues, como confiesa a sus alumnos, siente que es “la incorrección misma, un alma siempre en borrador, llena de tachones, de vacilaciones y de arrepentimientos” (Machado 1986 92). Esta forma de entender la enseñanza recoge la esencia de lo que, para Machado, debe aportar el maestro: provocar en los alumnos la duda, la desconfianza necesaria, que los ponga siempre “en guardia” y los inspire a intentar comprender la realidad.

<sup>24</sup> Esta circunstancia implicaría la aparición de la angustia, de la que Machado también habla en sus textos y que representaría el surgimiento de la conciencia del paso del tiempo y de nuestra finitud.

<sup>25</sup> Véanse los *Apuntes de filosofía* de Machado en los que el poeta trata de resumir, entre otras cuestiones, el método de las ciencias experimentales que triunfó en el siglo XIX con el Positivismo. (Machado 2007).

Barjau (1974): “Se trata de destruir continuamente todo aquello que podría suscitar la ilusión de definitivo” (101). A la postre, la postura de Machado en esta reivindicación de la fantasía conllevaría una defensa de la metáfora — a saber, de un decir que, en esencia, es *equivoco*— que nos recuerda a otros intentos, anteriores y posteriores, por hacer valer el poder de la palabra metafórica, así como por mostrar la problematicidad del ser.

Del mismo modo, Barjau afirma la relación que guarda toda esta cuestión de lo apócrifo con el uso de las máscaras, que —en opinión del filósofo español— son una forma de cuestionamiento de la identidad del yo (Barjau 1974 102-104), en tanto que supone salir de uno mismo. Y esta salida, o, mejor dicho, este encuentro con lo otro es la piedra angular de la filosofía machadiana<sup>26</sup>. Esto es, la forma que tiene cada uno de conocerse y comprenderse a sí mismo no es encerrándose en su yo, sino, paradójicamente, multiplicándose en otros yos: para Machado, sus apócrifos. Haciendo, pues, que esa toma de conciencia de uno mismo no provenga de un monólogo, sino de un diálogo. De nuevo, la paradoja nos asalta, ya que ese diálogo es consigo mismo, o mejor aún, con lo que esos otros yos tienen que decir de mí (“converso con el hombre que siempre va conmigo”, Machado 1997 151). De tal forma que descentrar la conversación de la primera persona a un “tú” (o incluso a un “él”) que siempre acompaña al poeta logra una comprensión más amplia de su persona. “Busca a tu complementario/ que marcha siempre contigo,/ y suele ser tu contrario” (Machado 1997 291).

El otro, en la medida en que acompaña y completa al yo, resulta ser su “complementario”. Pero ¿qué significa en este contexto “complementario”? Desde luego, no cabe duda de la relevancia de este término en el planteamiento de Machado. Es preciso insistir en ello para no descuidar el verdadero sentido de esta palabra: la lucha de los contrarios, que sirve, no obstante, como vía de perfeccionamiento, pues, ciertamente los complementarios ayudan a completar nuestra visión de la realidad. Mas sin entender ésta como una esfera fija y definitiva, sino como un organismo en constante construcción. Como reconoce el poeta:

<sup>26</sup> Cuando Machado crea a sus apócrifos estaría actuando como aquel actor que interpreta varios personajes, siendo ésta quizás la razón de por qué sintiera tanto afecto por el género teatral. Lo cual vendría, de este modo, a demostrar la repercusión que el Machado dramaturgo tiene en el resto de su obra.

**De lo uno a lo otro es el gran tema de la metafísica. Todo el trabajo de la razón humana tiende a la eliminación del segundo término. Lo otro no existe: tal es la fe racional la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja lo dientes. (Machado 1986 73)**

No en vano el lenguaje predilecto del pensador Machado es el poético, esto es, aquel lenguaje huidizo, que despojado de todo academicismo y rigorismo da vida a una incesante reflexión. Un pensamiento, por tanto, que gusta ocultarse tras la mascarada de todos sus apócrifos; pero que, irónicamente, le sirven al poeta para mostrarse y revelar lo más profundo de sí mismo.

### 3 • Función vital del “pasado apócrifo”

Hemos podido comprobar que relacionada con el concepto de lo apócrifo ha aparecido la noción de “sueño” para expresar también esa *heterogeneidad esencial del ser*. No obstante, no es el único de los conceptos que salen a nuestro encuentro a la hora de analizar la significación del legado apócrifo de Machado, pues se unen los de “tradicición”, “recuerdo”, “memoria” y, en definitiva, “pasado”, con los que nuestro autor nos muestra la lucha entre un pasado ya muerto —que no puede volver— y otro que no es todavía —siendo el apócrifo la imagen de este ayer que aún no ha sido; en suma, un pasado inventado, apócrifo. Pero ¿qué quiere decir tal expresión? Como muestra Machado en su *Juan de Mairena*, el pasado que a él le interesa es nuestro pasado vivo, aquel que, por vivir en la memoria de alguien, puede ser recreado una y otra vez. Por eso, el poeta lo denomina “pasado apócrifo” (Machado 1986 190). Ahora bien, para comprender esta revitalizadora consideración del pasado es preciso tener presente que la actitud del maestro Mairena pretende provocar a los alumnos para que éstos adopten una actitud crítica, escéptica y, a veces, irónica ante toda concepción de la realidad entendida como algo dado, fijo e inmóvil. De ahí que lo apócrifo contribuya también a un cuestionamiento de aquella noción inmovilista del pasado que no hace más que

ahogar nuestro presente. En su lugar, lo que Machado persigue es formular una visión de nuestro pasado que pueda ser enmendado —recreado— para así proyectar un futuro mejor.

Se trata, en definitiva, de *temporalizar* el pasado, esto es, de sacarlo de esa concepción *eternizante* de la historia para darle vida; de modo que el *pasado vivo* pueda actualizarse con los tiempos y no quedar petrificado y anquilosado en un pretérito que no cumple ninguna función práctica. Desde este punto de vista, resulta difícil pasar por alto el papel del pensamiento nietzscheano en el desmoronamiento del concepto de “hombre” (de quien dice nuestro poeta (1986 291) que “señaló para siempre ese *resentimiento* que tanto envejece y degrada al hombre”), así como en la desconfianza cada vez mayor hacia la razón como única vía de comprensión del ser (humano). Del mismo modo, Machado también aspira —como el filósofo alemán— a comprender la vida individual, es decir, aquella que, como venimos explicando, no se deja apresar en una definición<sup>27</sup> abstracta, sino que es concreta, pues está situada en un *aquí* y un *ahora* particulares.

**Nos dirigimos al hombre, que es lo único que nos interesa; al hombre en todos los sentidos de la palabra: al hombre *in genere* y al hombre individual, al hombre esencial y al hombre empíricamente dado en circunstancias de lugar y de tiempo, sin excluir al animal humano en sus relaciones con la naturaleza. (Machado 1986 235)**

Por esta razón, considera Machado que la mejor manera de bucear en ese interior inaprehensible que contiene el hombre es mediante un pensamiento poético, que recurre —a diferencia de la razón instrumental, que a principios del siglo XX comienza a dar muestras de su incapacidad para comprender la existencia humana— a la fantasía para acercarse, con sus apócrifos, a una realidad que es múltiple y plural. Por esto mismo, este carácter vitalista del pasado y de nuestra tradición conduciría a descubrir ciertas similitudes con el planteamiento de Nietzsche (cf. Brioso y Merchán 2010), fundamentalmente con el expresado en la segunda de las intempestivas, que trata *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, puesto que Macha-

<sup>27</sup> A nadie se le escapa que los términos “definición” y “definitivo” comparten una misma raíz.

do no es tampoco un devoto de todo el ayer cuando contempla que también debemos practicar el olvido. En otras palabras, semejante comprensión del pasado apunta a una actitud crítica hacia los tiempos pretéritos; buscando siempre la ventaja vital que éstos puedan ofrecer al ser humano. A este respecto, podría decirse que ese olvido del que habla Juan de Mairena consistiría en apartarse de toda imitación mecánica de la tradición, pues como afirma el maestro de Retórica a sus alumnos: “siempre es interesante averiguar lo que fué [sic]. Conformes. Mas, para nosotros, lo pasado es lo que vive en la memoria de alguien, y en cuanto actúa en una conciencia, por ende incorporado a un presente, y en constante función de porvenir” (Machado 1986 189-190).

En última instancia, lo apócrifo cumple así una doble función, que —a decir de Abellán (1979)— se resumirían de este modo: la primera, servir de autocomprensión de sí mismo, en el sentido de que la invención de los apócrifos no son más que la senda que traza el poeta para penetrar en los misterios de la naturaleza humana; la segunda función tiene un sentido utópico, según este estudioso, puesto que aspira a transformar la realidad. Ahora bien, esta apelación a lo utópico en tanto que imaginario no renuncia al “pasado vivo” (Machado 1986 190) que nos constituye y nos puede auxiliar en nuestro análisis crítico de la historia. Una historia pretérita que, para Machado, no puede estar anquilosada en el tiempo, habida cuenta de que la concepción machadiana del tiempo declara la totalidad del devenir, haciendo que incluso el pasado cobre vida sin permanecer inmutable.

Es, por esta razón, lo apócrifo una forma de reescribir la tradición; siendo quizás éste uno de los motivos por los que el poeta sevillano va a criticar la poesía de su época, esto es, una que siente enorme avidez de novedad. Es decir, lo apócrifo sirve, además, a Machado para separarse de la poética de su época —fundamentalmente se trata de una crítica al simbolismo—, ya que ésta se habría convertido en un discurso que ha disociado la realidad de la intimidad del poeta<sup>28</sup>.

Tras este planteamiento de Machado subyace, como hemos ido viendo, una caracterización de la vida entendida como devenir, haciendo que se torne en algo mudable, inestable y cambiante. Motivo principal por el cual la historia y, en definitiva, el tiempo se constituyen como el horizonte de

<sup>28</sup> En una carta a Ortega y Gasset (fecha da el 17 de julio de 1912) Machado establece cómo ha de ser la poética de su tiempo (Machado 2009 85-88).

comprensión del ser (incluyendo así al ser humano)<sup>29</sup>. Como venimos afirmando, el poeta hispalense concibe al sujeto no como una sustancia fija e inmutable, sino como una realidad que muda y está en constante cambio. Y por ello cuando buceamos en nosotros mismos, nos damos cuenta de que hay algo que no somos nosotros; lo que desembocaría en “lo otro” que no soy yo, pero que puedo o quiero ser. De esta manera, Machado en su *Juan de Mairena* también se refiere a esa otredad como un aspecto ineludible de la realidad. Y es que, por más que la mentalidad racionalista busque siempre la permanencia y estabilidad del ser, y por más que trata de eliminar “lo otro” de la ecuación, para el poeta es necesario acudir a esa alteridad si queremos conocer *profundamente* lo real.

Y es, justamente, la poesía —o, mejor dicho, el pensamiento poético (que también puede aflorar, como hemos comprobado, en la prosa)— quien mejor puede expresar ese devenir (ese *serse*) del ser<sup>30</sup>. No podemos pasar por alto que, nuestro pensador poeta, define la poesía como “palabra en el tiempo” (Machado 1986 97)<sup>31</sup>. De ahí que hayamos recordado que, para Machado, no es posible alcanzar la verdad únicamente a través de la razón —físico-matemática, que diría Ortega—; y por ello, se hace necesario que, tanto la filosofía como la poesía, se dirijan hacia el existir humano como pura temporalidad. Lo cual, en opinión del pensador andaluz, han sabido ver muy bien poetas como Jorge Manrique<sup>32</sup>, quienes —en su opinión— han sido

**29** Juan Merchán asemeja el planteamiento en *De un cancionero apócrifo* con el *dasein* heideggeriano. (Merchán 2009). Véase el reciente estudio de Javier San Martín “La fenomenología desde Machado. Idealismo y realismo” (2023) en el que analizando el célebre poema en donde Machado canta aquello de “caminante, no hay camino/ se hace camino al andar” trata de reflejar, fenomenológicamente, no sólo la brevedad y fugacidad de la vida, sino también la consideración machadiana de la vida como un constante caminar.

**30** “Mas nadie —dice Martín— logrará ser el que es, si antes no logra pensarse como no es” (Machado 1997 347).

**31** En esta misma obra Machado describe también a la poesía como “diálogo del hombre con el tiempo” (Machado 1986 96). En otras partes de la obra se refiere a esta misma caracterización de la poesía, aunque con algún matiz diferenciador: “La poesía es —decía Mairena— el diálogo del hombre, de un hombre con su tiempo” (106). Énfasis mío.

**32** *La Guerra* de Machado comienza de hecho recordando los versos manriqueños: “Después de puesta la vida/ tantas veces por su ley/ al tablero” del poema XXXIII de las *Coplas por la muerte de su padre* (Manrique 163). No obstante, no es el único lugar de su obra en el que Machado se acuerda de Manrique. Véase, por ejemplo, en *De un cancionero*

capaces de mostrar la inevitabilidad del paso del tiempo, así como la angustia que esta fatalidad nos produce.

Tal es la conciencia que tiene el poeta de la imperiosidad del tiempo que considera la vida —entendida desde un punto de vista dramático— como la inaplazable espera para que las cosas vayan sucediendo. Por este motivo, Machado opina que es una ilusión pensar que el poeta pueda elevarse por encima del tiempo, sino que, muy al contrario, la poesía es la encargada de expresar el fluir heraclíteo del tiempo mediante palabras. Como veníamos advirtiendo, uno de los propósitos de Machado en su *Juan de Mairena* radica en dilucidar qué sea, según él, la poesía. Consecuentemente, son varias las definiciones, o mejor dicho aproximaciones (ya que no cree que sea posible *definirla*, esto es, apresarla en una expresión encorsetada de la realidad) que nos ofrece.

Además de la ya citada consideración de la poesía como “palabra en el tiempo”, nos parece reveladora la siguiente afirmación, en cuanto nos permite comprender la significación de la temporalidad: “El poeta es un pescador, no de peces, sino de pescados vivos; entendámonos: de peces que puedan vivir después de pescados” (Machado 1986 106).

## 4 • Conclusiones

A lo largo de nuestro estudio hemos pretendido introducirnos en uno de los problemas fundamentales del pensamiento de Antonio Machado: la esencial heterogeneidad del ser, como una vía de acceso a la preocupación machadiana por la condición humana. Reflexión que nos ha llevado, en primer lugar, a recuperar la consideración que el poeta-filósofo tenía de dos disciplinas (la poesía y la filosofía) que —como decía su admirado Unamuno (55)— son hermanas. A través de la mirada irónica del profesor Juan de Mairena, así como de su maestro Abel Martín, hemos visto que Machado resalta la indi-

*apócrifo* (Machado 1997 356 y ss.) en donde Machado realiza una comparativa entre dos poemas en los que se refleja ese fluir del tiempo (uno de Jorge Manrique y otro de Calderón de la Barca) de dos modos muy diversos: generalizando (o, como diría Abel Martín, homogeneizando) como haría Calderón en su soneto *A las flores* o individualizando, es decir, colocando las cosas en el tiempo haciendo del pasado un pasado vivo, como sería lo propio de la copla XVII de Manrique.

vidualidad del hombre como lo más propiamente humano, afirmando que el individuo no puede representarse, cual mónada, “sin puertas ni ventanas” (Machado 1986 68) e indiferente al resto de individuos. Sino que, usando la metáfora de la música, considera que cada hombre no puede estar cantando su propia melodía sin escuchar la del otro. Todo lo contrario, el mundo no es más que una sinfonía de almas que cantan sin parar.

En segundo lugar, y frente al Racionalismo exacerbado (esto es, frente a la fe ciega en la razón racionalista, que cree que la realidad está en la identidad: lo *uno* y lo *mismo*), Machado apuesta más bien por una “fe poética” que cree en la *otredad* que hay en lo *uno*. En tal sentido se ha observado la necesidad de acudir a sus apócrifos para tratar de descubrir las ideas filosóficas del poeta andaluz. Concretamente, de la obra poética de su Abel Martín —cuya semilla filosófica se halla en el pensamiento leibniziano— resalta su singular reflexión metafísica: aquélla que entraña la existencia de una sustancia mutable y cambiante. Dejando así al descubierto la concepción machadiana de la realidad basada en dos conceptos centrales: lo uno y lo otro; pues, a pesar de que esa sustancia, tal y como la concibe Martín, es unitaria, no tiene más remedio que cambiar. O lo que es lo mismo, para Machado, la realidad es, a un mismo tiempo, una y distinta. Siendo así que la mónada de la que habla la filosofía martiniana es fraternal y necesita del otro para tomar conciencia de sí.

Por esta razón, uno de los libros de Abel Martín que le atribuye Machado es *De lo uno a lo otro*, en donde el amor aparece como el catalizador de la *esencial heterogeneidad del ser*. En otras palabras, en el amor, es decir, en la búsqueda de la amada el hombre sale de sí para reencontrarse en la otra persona. Por eso, hemos señalado que el amor se hace tan importante en este planteamiento, puesto que supone conocerse a sí mismo.

Si nos detenemos, para finalizar, en dos versos del poema “Guerra de amor” de Martín, encontraremos el eje vertebrador de lo que ha sido nuestra exposición. Dos versos que nos resultan muy reveladores: “y mientras más al fondo, más clarea”; “¡[...] del fondo de mi historia resucita!” (Machado 1997 336). En el primero nos parece atisbar el corazón de toda la filosofía machadiana: su uso de lo apócrifo, ya que esos personajes de ficción que el poeta sevillano crea en sus obras reflejan esa heterogeneidad del ser de la que está hablando Martín. Gracias a sus voces apócrifas Machado va a po-

der profundizar, llegar al fondo de su alma y de este modo conocerse mejor. Ahora bien, lo que parece un ejercicio de introspección se realiza mediante un “extrañamiento”, pues implicaría, en cierta manera, una huida de sí mismo —al esconderse en *lo otro*— pero que, sin embargo, le proporciona, como hemos advertido, la indispensable claridad para volver a uno mismo.

El segundo de los versos que hemos señalado (con el que Abel Martín finaliza ese soneto): “¡[...] del fondo de mi historia resucita!”, aun pareciendo que redundante en esa misma idea de ahondar en nuestra alma, añade una noción que es central en la consideración filosófica de Machado: el pasado como medio de conocimiento personal, ya que es posible, en su opinión, servirse de un pasado que no mate la vida.

Dicha problemática nos ha llevado también a recuperar una cuestión muy estimulante de la postura de Machado, que encontramos asimismo en la filosofía del maestro Mairena, a saber, la apuesta por una nueva lógica, distinta de la lógica de la identidad, pero a la que considera la lógica de lo real (Abel Martín la llama “lógica temporal”, Machado 1997 339), puesto que sus principales características (temporalidad y mutabilidad) le capacitan para poder expresar el carácter proteico de la realidad. Razón por la que el lenguaje poético —como el lenguaje más apropiado— utiliza conceptos (o más bien intuiciones, como prefería el maestro Abel Martín<sup>33</sup>) que no aspiran a capturar lo real con extrema rigidez, sino que tienden a plasmar el continuo mudar de la realidad. Resultando ser, de este modo, la lógica más útil para la vida.

**33** “Este nuevo pensar, o pensar poético, es pensar cualificador. (...) Este pensar se da entre realidades, (...) entre intuiciones, no entre conceptos” (Machado 1997 349). Del mismo modo, en el prólogo a *Páginas escogidas*, Machado reconoce que el poeta estropea su obra cuando la corrige, pues “se crea por intuiciones; se corrige por juicios, por relaciones entre conceptos. Los conceptos son de todos y se nos imponen desde fuera en el lenguaje aprendido; las intuiciones son siempre nuestras” (Machado 1997 77). En este mismo sentido hemos recordado que Juan de Mairena, —quien, como su maestro, es consciente de que existen dos modos de moldear la realidad: conceptual o intuitivamente— compara la poesía de Calderón de la Barca y Jorge Manrique y concluye que el barroco literario (del que es representación Calderón) más que cantar, razona, pues su poesía se llena de conceptos que tienden a eternizar el tiempo; mientras que Manrique conseguiría mantenerlo vivo a través del recuerdo, pero sin petrificarlo (Machado 1997 356-360).

**El hombre quiere ser otro. He aquí lo específicamente humano. Aunque su propia lógica y natural sofisticada lo encierren en la más estrecha concepción solipsística, su mónada solitaria no es nunca pensada como autosuficiente, sino como nostálgica de lo otro, paciente de una incurable alteridad. (Machado 1986 278)**

## Referencias

- Abellán, José Luis. “La filosofía de Antonio Machado y su teoría de lo apócrifo”, *El Basilisco* 7 (1979): 77-83.
- Abellán, José Luis. “El filósofo Antonio Machado”. *Antonio Machado hacia Europa. Actas del Congreso Internacional*. Madrid: Visor, 1993. 172-177.
- Barjau, Eustaquio. “Antonio Machado: entre la poesía y la filosofía (idealismo-solipsismo-“salto al otro”)”, *Convivium* 35 (1971): 49-75.
- Barjau, Eustaquio. “Antonio Machado: Teoría y práctica del apócrifo”, *Convivium* 43 (1974): 89-120.
- Brioso, Jorge. “Antonio Machado y la tradición apócrifa”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 24 (2007): 215-236.
- Cano, José Luis. ““Los complementarios’ de Antonio Machado”, *Ínsula* 307 (1972): 8-9.
- Cano, José Luis. *Antonio Machado. Biografía ilustrada*. Barcelona: Ediciones Destino, 1975.
- Cejudo Velázquez, Pablo. “Machado de cuerpo entero en ‘los apócrifos’”, *Letras* 11-12 (1986): 105-120.
- Cerezo Galán, Pedro. *Antonio Machado en Baeza. Del extrañamiento al entrañamiento*. Baeza: Ayuntamiento de Baeza, 2012.
- Cobos, Pablo de Andrés. *Humor y pensamiento de Antonio Machado en sus apócrifos*. Madrid: Ínsula, 1972.
- Frutos, Eugenio. “La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado”, *Revista de Filosofía* 69-70 (1959): 271-292.
- Machado, Antonio. *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* (1936). Precedido de *Apuntes inéditos* (1933-1934) Madrid: Alianza, 1986.
- Machado, Antonio. *Poesías completas*. Madrid: Espasa Calpe, 1997.

- Machado, Antonio. *Apuntes de filosofía*. Granada: Universidad de Granada, 2007.
- Machado, Antonio. *Epistolario*. Barcelona: Octaedro, 2009.
- Machado, Antonio. *La Guerra*. Madrid: Visor Libros, 2022.
- Malpartida, Juan. *Antonio Machado. Vida y pensamiento de un poeta*. Madrid: Fórcola, 2018.
- Manrique, Jorge. *Poesía*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Merchán Alcalá, Juan (2009): “Una interpretación de los cancioneros apócrifos de Antonio Machado”, *Abel Martín. Revista de estudios sobre Antonio Machado* (2009): 1-16. (<http://www.abelmartin.com/critica/merchan.html>).
- Merchán Alcalá, Juan. “La presencia de Nietzsche en Antonio Machado”, *Abel Martín. Revista de estudios sobre Antonio Machado* (2010): 1-15. (<http://www.abelmartin.com/critica/merchan2.html>).
- Moraleda, Pilar. “Antonio Machado, apócrifo de Antonio Machado”. *Antonio Machado hoy. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del cincuentenario de la muerte de Antonio Machado*, vol. I, Sevilla: Ediciones Alfar, 1990. 305-316.
- Muñoz Millanes, José. “El otro irreductible de Juan de Mairena”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 594 (1999): 71-85.
- Nietzsche, Friedrich. *Poemas*. Madrid: Peralta, 1979.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*. Madrid: Alianza, 2003.
- San Martín, Javier. “La fenomenología desde Machado. Idealismo y realismo”, *Rocinante* 14 (2023): 191-206.
- Sánchez Barbuco, Antonio. “El pensamiento de Abel Martín y Juan de Mairena y su relación con la poesía de Antonio Machado (I)”, *Hispanic Review* 22 1 (1954): 32-74.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa, 2011.
- Valverde, José María. *Antonio Machado*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- Ynduráin, Domingo. “Las voces apócrifas de Antonio Machado”. *Antonio Machado hoy. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del cincuentenario de la muerte de Antonio Machado*, vol. I, Sevilla: Ediciones Alfar, 1990. 121-136.

Zambrano, María. “La aurora de la palabra (tres fragmentos)”, *Poesía. Revista ilustrada de información poética* 4 (1979): 64–68.

Zambrano, María. *Filosofía y poesía*. México: FCE, 2005.

Zambrano, María. “La Guerra de Antonio Machado”. Antonio Machado, *La Guerra*. Madrid: Visor Libros, 2022. 119–130.

# La ilustración corpórea: orígenes y fundamentos teóricos.

The Corporeal Illustration: origins  
and theoretical foundations

**Celia S. Morgado<sup>1</sup>**

Universidad de Sevilla, España

Recibido 6 septiembre 2024 • Aceptado 9 septiembre 2024

## Resumen

En este artículo se analiza un nuevo modo creativo específico de la ilustración: la *ilustración corpórea*. Este concepto aborda la tridimensionalidad de la ilustración gráfica desde su práctica contemporánea encontrándonos con autores como Dulk. Su implementación en la teoría visual y artística supone la posibilidad de dar nombre y caracterizar la corporeidad de la imagen de carácter gráfico-ilustrativo en un concepto específico y global. La tridimensionalidad efectiva de las imágenes es una realidad artística en crecimiento que define una importante y significativa línea de desarrollo en el ámbito de la creación y de la ilustración.

**Palabras clave:** ilustración; ilustración corpórea; ilustración gráfica; teoría arte; tridimensional.

## Abstract

This article analyzes a new creative approach specific to illustration: corporeal illustration. This concept addresses the three-dimensionality of graphic illustration from a contemporary practice perspective, engaging with authors as Dulk. Its implementation in visual and artistic theory allows us to name and characterize the corporeality of the graphic-illustrative image within a specific and comprehensive concept. The effective three-dimensionality of images is an emerging artistic reality that defines an important and significant line of development in the fields of creation and illustration.

**Keywords:** illustration; corporeal illustration; graphic illustration; art theory; three-dimensional.

1. [celia.morgado@hotmail.es](mailto:celia.morgado@hotmail.es)

## 1 • Introducción

Cuando escuchamos la palabra ilustración, inmediatamente pensamos en una imagen sobre una superficie plana. El concepto de ilustración viene ligado a la bidimensionalidad casi de forma innata, entendiéndose como ilustración aquello que posee connotaciones artísticas y que aparece sobre un soporte plano. Es cierto que este pensamiento viene heredado del siglo pasado cuando la ilustración se practicaba en áreas como el grabado, el dibujo y la pintura.

Sin embargo, actualmente existen corrientes que, desde la creación artística, evolucionan y se pueden observar en los nuevos giros interdisciplinarios que la ilustración como categoría artística se encuentra experimentando en la actualidad. Todo mediado por los contextos y por la incorporación de nuevas tecnologías y medios.

Son en estos giros, en estos remolinos de creatividad y de conocimiento, donde se generan nuevos nexos y surgen diferentes tipos de ilustraciones, encontrándonos específicamente con las *ilustraciones corpóreas*. Este tipo de producción corpórea ligada a la ilustración está siendo expuesta en la inmensidad de internet, en numerosos museos y galerías sin que aún se haya llegado a considerar su especificidad como concepto, como un nuevo lenguaje artístico. Este estudio expone las bases de la *ilustración corpórea* permitiendo su catalogación y su clasificación.

Además, esta investigación pretende acercarnos específicamente al destino tridimensional o volumétrico de las ilustraciones gráficas, con el fin de comprender su transmutación, su proceso, su significado, y su denominación para salvaguardar esta tipología de ilustración. Es decir, analizar el desarrollo desde la ilustración gráfica a la corpórea.

El cuerpo teórico que presentamos no abarca la ilustración desde el ámbito plástico y técnico, sino desde la teoría. Hemos analizado, rescatado e intentado destilar todo el conocimiento posible para una formulación óptima de la *ilustración corpórea*. Estas páginas están dedicadas a este nuevo término y concepto que hemos identificado en el panorama artístico de diseño e ilustración actual, pretendiendo asentar sus bases y especificaciones, presentándose como pionero en su definición.

Nosotros hemos denominado *ilustración corpórea*, al concepto que aborda la interrelación existente entre la ilustración (bidimensional) y la práctica escultórica (tridimensional) en la actualidad.

Pretendemos poner de manifiesto una parte de quienes crean en el ámbito profesional de lo bidimensional, específicamente: ilustradores, pero también, muralistas y diseñadores gráficos. La tridimensionalidad efectiva de las imágenes es una realidad artística en crecimiento que define una importante y significativa línea de desarrollo en el ámbito de la ilustración. Tras finalizar esta lectura, observaremos que en el pasado no existen antecedentes que hayan explorado la *ilustración corpórea* tal y como la definimos.

Con la *ilustración corpórea* tratamos de establecer una catalogación de un tipo de producción común en la ilustración contemporánea. La *expresión ilustración corpórea* pretende dar un sentido propio, específico, al destino tridimensional o volumétrico de obras que carecen de una agrupación formal con nombre propio para demostrar su existencia, tal y como recogen el director y crítico de arte americano Steven Heller y la diseñadora gráfica y docente Gail Anderson, en su libro, *Historia de las imágenes*:

**La ilustración está abarcando otros medios, otros mercados de lo comúnmente conocido. Es esta disciplina, o algo que se le parece ya que en algunos casos no está clara la línea que separa lo comercial del arte, la que está abriendo un nuevo camino en la moda, los juguetes, la animación, los videojuegos... (Heller y Anderson 10)**

Por ejemplo, el *Art Toy* es una figura o pieza volumétrica, principalmente de vinilo con características formales similares a la de una *ilustración corpórea*, y que generalmente representan personajes conocidos o funcionan como marca de un artista. Con la incorporación y desarrollo de la *ilustración corpórea*, podremos diferenciar un *Art Toy*, de un juguete o de una escultura, y una ilustración de lo que no es ilustración. En definitiva, tendremos la posibilidad de dar nombre y de caracterizar la corporeidad de la imagen de carácter gráfico-ilustrativo en un concepto específico y global. La práctica de la ilustración mira, de hecho, más allá de aquello con lo que tradicionalmente se la ha identificado y, aunque la tridimensionalidad se nos aparece ahora como la vía más clara, la teoría no la ha identificado aún dentro del ancho espectro de posibilidades:

**La ilustración debería explorar nuevas formas narrativas en la era digital, a través del punto de vista / opinión [...] Como antes se trataba de los medios impresos y reproducción de una imagen, los requisitos para los ilustradores hoy día pueden incluir animación, imagen en movimiento, galería, entorno e instalación, interactividad, aplicaciones móviles [...] La atención en múltiples plataformas nunca ha sido tan importante. (Mills 114, 116)**

Proponemos señalar la especificidad de la *ilustración corpórea* como un hecho característico de la creación actual, contextualizando los términos, contemplando las posibles variables de producción. La *ilustración corpórea* se manifiesta también en juguetes, videojuegos, libros infantiles, etc. donde se ha producido una relación entre la representación plana y la corpórea.

## **2 • Cómo entendemos la ilustración y el dibujo**

Pensar que la ilustración siempre es un dibujo, es una idea muy extendida (Chumillas 23). Podemos apoyar esta idea afirmando que el dibujo es el núcleo de prácticamente todas las ilustraciones y que, por lo tanto, posee un papel fundamental. Sin esta disciplina, los ilustradores aparecerían parcialmente incompletos ya que no tendrían una de las herramientas más importantes de su ejercicio.

Cabe destacar que dibujar e ilustrar son acciones diferentes y, por lo tanto, no debemos confundir dibujo con ilustración. Aunque la ilustración generalmente se compone de dibujos y estos pueden ser su base, debemos saber que un dibujo puede ser o no, una ilustración. Si lo analizamos detenidamente, el dibujo sería la “antesala” de la ilustración en multitud de casos, es decir, el paso inicial para la posible ejecución de una ilustración. Para algunos académicos como Alan Male, profesor especializado en estudios sobre ilustración, el dibujo es el gran protagonista:

**El dibujo es la facultad principal de la ilustración. Es el pilar sobre el que se crea la imagen visual. Constituye la base de todos los estilos de ilustración, desde el realismo figurativo hasta la**

**abstracción vanguardista. Toda ilustración debe ser concebida, diseñada y llevada a término, y el dibujo forma parte de todo esto. El dibujo es el modo en que todas las ideas visuales se exteriorizan desde su concepción hasta su ejecución. (46)**

La ilustración como el dibujo representa la exteriorización de uno o varios conceptos, del conocimiento. Sin embargo, una ilustración puede ser un dibujo, pero un dibujo no tiene por qué ser una ilustración. Un dibujo puede ser el medio, la herramienta, el apoyo para crear una ilustración, pero una ilustración puede prescindir de él. Ejemplo de ello podría ser una ilustración vectorial, una ilustración tipo collage, una ilustración pop-up, un render, una ilustración empleando pequeños objetos, cartulinas, figuras o incluso una ilustración generada por una inteligencia artificial (IA). También encontramos a ilustradores como David de las Heras o Bonet, que ilustran sin tener que recurrir al dibujo como vía exclusiva. Para D. de las Heras, sus producciones se basan en óleo sobre papel y lienzo, y para Bonet en lápiz con acuarelas, collage o grabados. (Chumillas 23)

Las principales diferencias, entre ilustración y dibujo son varias. Una ilustración contiene un concepto y un tema, mientras que un dibujo puede carecer de alguno de estos elementos si lo desea. No se puede ilustrar sin un concepto. El dibujo automático guiado por los impulsos del autor, sin embargo, sí existe. El sentido de la concepción del artista, el tratamiento de la imagen y los conceptos que aparecen son distintos para la ilustración y el dibujo.

Cristina Chumillas, diseñadora, gestora cultural y comisaria, comparte la idea de que el dibujo puede prescindir de ser narrativo –no debemos confundir narración con significado– y de albergar alguna temática. Un dibujo por sí solo tiene entidad propia, se expresa por sí mismo y no necesita acompañar o contener ningún texto o concepto, se autodetermina. El dibujo es independiente y autoexplicativo. Si una obra, sea cual sea, no aporta un grado de comprensión a un texto, intensifica una idea, una marca o un concepto, no es una ilustración. (Chumillas 23)

Por otro lado, los creadores artísticos actuales no están sometidos a una copia o imitación de la realidad, que es la piedra angular del arte académico y de la literatura, sino que es su subjetividad, su mundo interior el que nace entre sus manos. Es su experiencia, imaginación y subjetividad los

componentes que facilitan la creación de ilustraciones, tanto gráficas como corpóreas –tendencia a dibujar la realidad o ilustrarla desde la experiencia visual y narrativa–.

Para profundizar en los conceptos de dibujo e ilustración, hemos recurrido a uno de los críticos y pensadores de arte más conocidos a nivel mundial, John Berger, que en su libro *Modos de ver*, aclara la diferencia entre disciplinas artísticas; definiendo y recogiendo estos conceptos, por ahora ambiguos, en dos términos fundamentales que desarrollaremos a continuación: el boceto y la obra acabada.

Existe una clara diferencia entre la ilustración tal y como la conocemos y el dibujo, específicamente sus bocetos. Los bocetos son considerados fases, estudios, o pruebas previas a una futura obra final. Esta obra puede realizarse o no, pero los bocetos son herramientas de entendimiento, en otras palabras “la imagen dibujada contiene la experiencia de mirar”. (Berger 2011 55) Una ilustración muestra nuestro concepto interior de lo narrado, lo que se hace evidente –y no al revés– en un trayecto comunicativo que surge del interior (la mente) hacia el exterior (la realidad) y no del exterior hacia el interior, lo que sería un dibujo (Durán 240).

Una de las diferencias principales entre dibujo e ilustración, es que la ilustración está ligada al concepto que representa: contiene narración. La gestualidad, la frescura, el trazo y la forma de ejecución también podrían marcar ciertas diferencias a nivel formal.

El mes de mayo del año 2022, entrevistamos a Aitor Saraiba y nos señalaba que la ilustración siempre será ilustración, “algo que ilustra algo”, ya sea un cuento, un poema, una portada de un disco, una ilustración siempre arroja luz sobre algo. Sin embargo, un dibujo, es una disciplina diferente, un dibujo se autodetermina. Por esta razón, Luci Gutiérrez llega a afirmar: “Empecé en la ilustración porque me gustaba dibujar; más tarde entendí que era una herramienta de comunicación”. (Gutiérrez 46)

El boceto le es propio al dibujo –se da de forma inacabada– mientras que una ilustración se presenta como una obra final.

John Berger en su libro *Sobre el dibujo* hace referencia a que “ciertas obras gráficas pueden ser productos acabados por derecho propio, dibujos lineales, ilustraciones, caricaturas, ciertos retratos...” resaltando el término “acabado”. Estas obras acabadas serán públicas, expuestas, relacionándose

con las exigencias de la comunicación que es uno de los pilares fundamentales pertenecientes a la ilustración: el poder comunicar (Berger, 2011). Berger, aunque no utiliza específicamente la expresión “obra acabada” de forma explícita, critica la idea de la obra como algo finalizado, cerrado y estático, un concepto comúnmente asociado a la pintura en la tradición occidental. Esta noción de “acabado” suele implicar una culminación, un cierre para la obra.

Cabe destacar que, los estudios académicos en dibujo son esenciales para la formación del perfil de los ilustradores para el desarrollo y perfeccionamiento técnico de la gran mayoría de ilustradores independientemente del estilo o lenguaje visual que tengan. Es importante destacar que el dibujo académico es un pilar fundamental (Male, 2018) ahora y a lo largo de la historia de las artes. Sin embargo, debemos destacar que está estableciéndose un lenguaje e historia de las imágenes y “lo que ahora importa, es quién utiliza ese lenguaje y para qué”. (Berger 33)

Un dibujo nace de un boceto, un dibujo no tiene por qué ser una ilustración, una escultura nace de un boceto o de un dibujo, una *ilustración corpórea* nace de una ilustración gráfica, una ilustración gráfica puede nacer de un dibujo.

Para finalizar a nivel introductorio, podríamos decir que la ilustración y el dibujo son formas de arte visuales, pero difieren en su propósito, contexto y técnica. Destacamos que dibujar, es una habilidad artística fundamental que consiste en crear líneas y formas en una superficie utilizando diversas herramientas, como lápiz, bolígrafo, carboncillo o tinta. Los dibujos pueden ser realistas o abstractos y pueden representar una amplia gama de temas, como paisajes, retratos, naturalezas muertas y más. El dibujo se usa a menudo para esbozar, planificar y crear estudios preliminares para otras formas de arte, como la pintura, la escultura o el arte digital.

Finalmente, volviendo a las diferencias entre ilustración y dibujo, podríamos decir que la ilustración es una forma de narración visual. Las ilustraciones pueden crearse desde múltiples técnicas y pueden usarse para transmitir mensajes o ideas específicas, aunque el dibujo y la ilustración comparten algunas similitudes, difieren en su contexto, propósito y técnicas, y requieren diferentes habilidades y enfoques para su ejecución.

### 3 • Cómo entendemos las imágenes

Vivimos en la sociedad de la imagen, concepto introducido por Enrico Fulchignoni en su libro *La civilisation de l'image* (1960), refiriéndose a la transformación de la sociedad por la influencia directa de las nuevas tecnologías, las imágenes y su comunicación. Es la omnipresencia de las imágenes la que nos plantea un cuestionamiento sobre la ilustración gráfica en la actualidad; nos invita a reflexionar sobre nuestra forma de mirar y observar. Hace ya décadas que suele oírse la afirmación de que vivimos en un mundo eminentemente visual, inmersos en la civilización de la imagen, la que transmite y llega sin palabras (Rodríguez 4).

Nos encontramos inmersos en un fluir de imágenes de una cantidad tan desorbitada, que resulta abrumador intentar frenar o parar este tráfico de color, forma y contenido para intentar darle orden o sentido. Sin embargo, nuestra cultura, denominada “sociedad de la exposición”, puede entenderse en términos similares a lo que Debord describía en *La sociedad del espectáculo* (1967), donde la sociedad, y por lo tanto las personas, son dominadas por los medios de comunicación y la cultura del consumo, convirtiéndose ellas mismas en objetos de exposición. Hoy en día, esta sociedad se encuentra experimentando nuevas formas de ver y entender las imágenes.

Los efectos que internet, las nuevas tecnologías y la conectividad están teniendo en las prácticas de la creación, circulación y recepción de las imágenes son hoy uno de los campos de trabajo prioritarios de los estudios visuales: analizar las formas en las que se generan, circulan y propagan las imágenes y sus funciones en un contexto articulado por lo “social media” que exige entender los nuevos modos del ver (Martín 5).

Nuestra realidad, entendiéndola como verdad, como nuestro entorno y mundo sensible nos permite mirar absolutamente todo y en ocasiones, observar aquello que nos llama la atención. Es, en esta observación, donde la ilustración juega un papel fundamental en la actualidad. En internet, en las redes sociales, *swipeamos* imágenes secuencialmente, en algunas de ellas retenemos nuestra mirada durante unos segundos, otras directamente las obviamos y muchas otras las guardamos por si en alguna ocasión queremos repetir la experiencia visual de volver a verlas. Como afirma Mills:

**En una época en la que la imagen es omnipresente y el consumo de imágenes a través de internet acelerado, la popularidad y el conocimiento de la ilustración se ha mezclado con la cotidianidad de la cultura, permitiendo más accesibilidad para la ilustración, mientras es más difícil de destacar dentro de internet. (114)**

La ilustración supone una “resistencia” a la velocidad de consumo de imágenes en un mundo permanentemente conectado. Una resistencia que ralentiza nuestro consumo. Y dentro de la ilustración se ha establecido un modo de mercado que resulta, en ocasiones, desolador para los ilustradores. En este sentido recuerda Maté:

**Además, hay un concepto de marketing que se denomina Stop and Hold. Esto quiere decir, que cuando vamos por el pasillo del supermercado y hay un producto en el lineal que nos llama la atención, hace que nos detengamos (Stop) y si nos llama la atención lo suficiente, es posible que lo cojamos para mirarlo (Hold). (13)**

Lo mismo sucede con la ilustración. Tiene la capacidad de hacernos parar y sujetar nuestra mirada, que repose (Hold). El consumo de imágenes y la velocidad con la que se nos muestran hace que las ilustraciones, en ocasiones, sean consideradas imágenes rápidas olvidando todo el trabajo, experimentación y desempeño que conlleva su correcta realización. La *ilustración corpórea* recoge el valor del tiempo, el procedimiento y la metodología del trabajo de los ilustradores. La imagen visual pertenece al ámbito del espacio, mientras que la ilustración gráfica que conocemos debería situarse de alguna forma, entre el tiempo y el espacio (Durán 242). Nos puede venir a la mente esta pregunta: ¿es la *ilustración corpórea* una imagen? Ya hemos visto si es un dibujo, si es una escultura, pero ¿es una imagen? Partiendo de la base de todo lo desarrollado hasta ahora, del mundo tridimensional y entendiendo la bidimensionalidad como esencia de las imágenes para tratar de representar las tres dimensiones (Hockney y Gayford 7), afirmativamente la *ilustración corpórea* es un tipo de imagen.

Por ejemplo, que un volumen o, específicamente, que una escultura sea concebida como imagen ocurre con mayor facilidad cuando se trata, de

una escultura religiosa. En ese caso, sí que las denominamos imágenes por-que representan. Si pensamos en una escultura no religiosa o en un objeto cualquiera, no tenemos la percepción de imágenes, aunque lo sean. Una fotografía es una imagen. Un dibujo es una imagen. Son representaciones. Por ejemplo, un render, sería la imagen de una imagen, ya que representa un elemento previamente construido en volumen digitalmente, es decir, como si de una fotografía virtual se tratase. Como mencionábamos, lo bidimensional en multitud de ocasiones trata de capturar o representar la tridimensionalidad.

Los diseñadores, que trabajan con programas de simulación y diseño 3D, están jugando con representaciones, es decir, con imágenes. La ilustración 3D es una simulación volumétrica digital. Sigue siendo una representación, pero no deja de ser imagen.

Cuando apreciamos un cuerpo volumétrico, ese volumen ya no lo valoramos como imagen. Y, sin embargo, lo es. La *ilustración corpórea* es imagen y cuerpo. Y tener cuerpo es tener entidad, la pieza se sitúa en el mundo, ocupa un espacio físico, tangible.

En la actualidad las imágenes entendidas en su amplio abanico de posibilidades no participan tanto de una narración, sino de ellas mismas y lo que muestran. Las imágenes tienden a ser autónomas, centrándose en sí mismas, destacando por su estética o por lo que muestra, en lugar de depender de una historia o una narración. Las ilustraciones como imágenes específicas poseen narración, y es una de sus mayores diferencias con respecto al resto de imágenes que encontramos. John Berger, expresaba que “nunca se ha establecido la relación entre lo que vemos y lo que sabemos” (Berger 2016 7), y quizá la ilustración se encuentre ahí, entre otros conceptos. Es decir, en algún punto de esa relación entre el arte y el diseño, entre el entendimiento y la forma, entre la comunicación y la narración visual, entre la imagen y nuestra manera de entenderla.

La experiencia de la *ilustración corpórea* está influenciada, parcialmente, por los bestiarios, las fábulas, los personajes de ficción y los ídolos. La mayor parte de la producción de ilustraciones corpóreas se compone de seres y criaturas que sólo existen en la imaginación de sus creadores. Profundizando en las imágenes como concepto, Jacques Rancière realizaba la triple clasificación de régimen para tratarlas. El régimen ético, el representativo y el estético.

En el régimen ético las imágenes son indisociables del contexto moral en un sentido general del Ethos, en tanto que las imágenes aún no son autónomas. No tienen sólo significado sino sentido en un contexto que viene dado por lo ético –en el sentido de costumbre–. Por ejemplo, el bestiario de una iglesia gótica no es ficción para ellos, pues se entendía como una representación de seres reales.

Muchas de las criaturas que aparecen en la historia de las artes están vinculadas a los diferentes contextos. Hoy las consideramos seres de ficción en su gran mayoría, pero en el pasado, no eran experimentadas como ficciones –las hidras de varias cabezas a las que se enfrentó Hércules o el Kraken, aquel pulpo gigante que habitaba en los mares no eran ficciones–. Dependían de las tradiciones, de la cultura y el contexto de la persona creadora.

En el régimen representativo –el más característico del Renacimiento hasta principios del siglo XVIII– ya hay una especie de desacople entre las imágenes y el contexto ético, en tanto que las imágenes se empiezan a desajustar de este contexto y aparecen una serie de rasgos que indican que se están haciendo autónomas. Uno de esos rasgos es la ficción; por ejemplo, que se pueda representar en una obra de Francisco de Goya, los monstruos alrededor del personaje principal mezclando el contexto ético real y el irreal.

El régimen estético es el moderno y contemporáneo dotado de cierta autonomía estética. Ya se identifica el arte como una realidad que tiene su consistencia y que tiene que ser comprendida y valorada como una dimensión autónoma. La clasificación de Jacques Rancière sobre los regímenes de las imágenes enfatiza como las representaciones visuales se han ido entendiendo y evolucionando de diferente forma según el contexto al que pertenecen.

Por lo tanto, el concepto que tenemos actualmente de *ilustración corpórea*, se ha ido formulando a través del tiempo según contextos sociales, históricos y culturales. Desde los bestiarios medievales hasta las criaturas de ficción contemporáneas, es decir, estas representaciones, que se apoyan en el arte y la literatura, han sido vehículos catalizadores de realidad, imaginación, devoción...

## 4 • La ilustración corpórea. Definición

Una vez vistas las diferencias entre dibujo e ilustración y el término que expone Berger sobre la “obra acabada”, procedemos a indagar en la *ilustración*

*corpórea*. Nuestra investigación nace del descubrimiento y caracterización de un nuevo modo de producción artística al que hemos denominado *ilustración corpórea*. Nombre que pretende dar un sentido propio y específico a un nuevo tipo de obra de carácter tridimensional perteneciente a la ilustración. Su denominación alude a un hecho relevante en la práctica de la ilustración contemporánea.

La *ilustración corpórea*, consiste en otorgar corporeidad a una imagen de carácter gráfico-ilustrativo y que pertenece exclusivamente a la ilustración gráfica. Podemos llamarla *ilustración corpórea* porque se genera desde el ámbito de la ilustración. Estas piezas son creadas por ilustradores que llevan sus obras al volumen, a lo corpóreo. En otras palabras, en el inicio mencionábamos que, en nuestra investigación, el punto de origen sería especialmente importante para entender el concepto, y es en este origen donde se comienza a formular este tipo de obras.

Destacamos que la *ilustración corpórea* no ha sido un producto al azar, sino una evolución de la ilustración que se ha generado de forma natural. Este hecho se ha conseguido gracias a que la ilustración se ha establecido como categoría autónoma. Esta autonomía le ha permitido a la ilustración, como categoría, tener nombre propio, como puede suceder con el dibujo, la pintura o la fotografía. La historia de la ilustración, en general, presenta oquedades, ya que se ha estudiado y abordado mayoritariamente desde su parte técnica y no tanto desde su parte teórica.

Por lo tanto, para entender la *ilustración corpórea* y para que pueda sentar sus bases, es necesario plantear una historia de las imágenes en paralelo a las historias del arte que conocemos. Una historia que profundice en las imágenes comprendidas como un todo.

Este nuevo camino que ha surgido de la ilustración hacia el volumen supone una realidad artística vigente en pleno crecimiento y expansión constante. La *ilustración corpórea*, por lo tanto, define una nueva y significativa línea de desarrollo en la actualidad, que pertenece a la ilustración. En otras palabras, la *ilustración corpórea* hace referencia a la nueva vida tridimensional o volumétrica de ilustraciones figurativas, generalmente de carácter ficcional y concretamente de criaturas, animales, monstruos, bestias y animales personificados.

Nos encontramos ante obras —ilustraciones corpóreas— que se presentan como una amalgama de conceptos y términos sin definir. Por lo tanto, es importante considerar que, a pesar de que hemos presentado brevemente las primeras pinceladas de lo que es la *ilustración corpórea*, saltan a la vista sus vacíos históricos y conceptuales, así como una falta terminológica.

Para ahondar y profundizar en la *ilustración corpórea* correctamente es necesario señalar que el presente estudio no pretende separar, delimitar o cuestionar qué se hace tridimensionalmente y qué bidimensionalmente; tampoco se trata de establecer jerarquías. Con cuidado y en lugar de bisturí con un teclado, pretendemos diseccionar, operar y aprender las especificidades de la *ilustración corpórea*, así como su unificación entre escultura e ilustración, para que sean visibles y entendibles como un conjunto único al contemplar una pieza de este tipo. Por estas razones, recomendamos congelar —al menos temporalmente— las generalidades terminológicas relacionadas con el arte para acoger nuevos conceptos con nombres propios pertenecientes al ámbito del diseño y, concretamente, al ámbito de la ilustración.

La *ilustración corpórea* es el conjunto formado por una obra bidimensional de la que nace otra obra tridimensional, normalmente a su imagen y semejanza, de forma tangible, de bulto redondo y en el espacio real, en otras palabras, un objeto escultórico que nace de una ilustración gráfica. La formulación de este concepto permite que cualquier persona, independientemente de su cultura y conocimiento pueda reconocer una *ilustración corpórea*. De este modo, podremos saber que la pieza que se contempla tiene dos formas o estados: la bidimensional y la tridimensional —entendiendo la tridimensionalidad en su formato más tangible—.

También cabría señalar que, las puramente obras pictóricas —cuadros, murales, etc.— poseen una estructura, estudio y perspectiva que pueden simular volúmenes desde una superficie plana.

Aunque las imágenes pintadas son bidimensionales, su potencia ilusionista es mayor que la de la escultura, pues sugiere objetos con color, textura y temperatura que llenan un espacio y, por implicación el mundo entero. (Berger 2016 89).

Pero a pesar de su innegable potencia ilusionista, la realidad supera a la ficción. La corporeidad, lo tangible, el tacto que proporciona, por ejemplo, una escultura, hace que no necesite de más elementos que de la realidad

misma. “Solo vemos aquello que miramos y mirar es un acto de elección [...] Tocar algo es situarse en relación con ello” (Berger 2016 8). Que sea tangible, hace que los espectadores se sitúen en el mundo físico y establezcan una relación con el objeto que tenemos delante. La experiencia, el conocimiento y el mundo interior de cada uno es crucial a la hora de establecer este tipo de conexiones con producciones artísticas.

Actualmente, a nivel contextual la ilustración se encuentra en un momento significativo de proyección social y, por ello, junto a la proliferación de nuevos ilustradores y a la gran cantidad de obras que se están produciendo, apuntamos a la necesidad de este nuevo concepto para que contribuya a una mejor caracterización de esta línea de creación artística, acrecentando así, la autocomprensión por parte de los ilustradores que realizan este tipo de obra. De este modo, gracias a la incorporación del término *ilustración corpórea*, podemos evitar una mala categorización y clasificación de las obras y obtener un punto en común, en el que los ilustradores puedan reconocerse e identificarse, tanto a ellos mismos como a su producción.

Para alcanzar una comprensión de eso que llamamos aquí *ilustración corpórea* es necesario conocer el contexto de la ilustración contemporánea. Es preciso mirar la ilustración de manera distinta a como solía hacerse tiempo atrás. Encontramos nuevas herramientas de trabajo que han supuesto un punto y aparte para la ilustración. Como en otros campos, por ejemplo, en el de la fotografía, la ilustración se ha visto claramente influenciada por la incorporación y desarrollo de las nuevas tecnologías. Actualmente, tenemos acceso a la fotografía, tomamos imágenes de forma inmediata gracias a nuestros Smartphones. Por lo que la fotografía también está tomando nuevos rumbos y concepciones. Con la ilustración ocurre algo parecido, esta aparición de nuevos elementos que se incorporan prácticamente cada día: nuevos softwares, nuevos movimientos artísticos, nuevos retos virales... son nuevas formas de entender hacia dónde va la ilustración en nuestra sociedad.

Y es que vivimos en una sociedad hiperconectada, (Martín, 2018) donde la tecnología marca el ritmo de nuestras vidas, una sociedad que avanza rápidamente y que consume miles de imágenes cada día. Bombardeados continuamente, por las imágenes y su omnipresencia.

En un mundo saturado de estímulos visuales, la *ilustración corpórea* aparece con la capacidad de ralentizar este vertiginoso flujo de imágenes ,

invitando a una reflexión más profunda sobre la ilustración, la imagen y su significado.

## 5 • Especificaciones de una *ilustración corpórea*. Características

Para entender el concepto de *ilustración corpórea* como un elemento más dentro de nuestra experiencia visual es necesario conocer primero sus bases y especificaciones. Se trata, como presentamos, de un proceso creativo que se nutre de la ilustración y la escultura. La ilustración gráfica pasaría a ser el punto inicial de dos modos de operación artística diferentes pero entrelazados: la gráfica y la corpórea. La *ilustración corpórea* es un desarrollo de la ilustración gráfica. Es un modo, una categoría de la ilustración gráfica que se desarrolla hacia lo corpóreo. La *ilustración corpórea* es el nuevo satélite que gira alrededor de la ilustración, ambos constituyen un sistema propio.

Crear este sistema, posicionar la *ilustración corpórea* como un nodo de unión de la ilustración gráfica supondría, en el terreno artístico, la creación de posibles nuevas categorías de estudio en el área de la ilustración. Este esquema conceptual no debe entenderse como un término asignado a un medio o a una técnica, sino como un concepto que engloba desde las necesidades de los autores hasta la nueva adaptación al mundo visual en el que vivimos.

La *ilustración corpórea* no debe confundirse con las ilustraciones 3D, ya que éstas se conforman como ilustraciones que simulan el volumen o volúmenes de la imagen que representa, pero siguen siendo bidimensionales, es decir, el dibujo o la imagen que muestra se compone de elementos de representación tridimensional pero el formato final es una superficie plana. La ilustración 3D utiliza los gráficos de ordenador para crear imágenes en tres dimensiones para videojuegos, cine, publicidad y otras muchas áreas creativas. Como sucede en la pintura, los volúmenes representados son una ilusión, ya que el formato final es bidimensional.

La ilustración 3D se acerca al ámbito de la fotografía y el modelado digital. Es un tipo de ilustración que se forma a partir de elementos visuales que recrean o simulan volúmenes. Por ejemplo, una fotografía de personajes previamente realizados en diferentes técnicas o un modelado tridimensional

en una pantalla de ordenador. El formato final de ambos es una superficie plana, como un papel o un lienzo.

También encontramos artistas que utilizan dibujos, fragmentos u objetos para recrear un espacio tridimensional, mediante collage y el uso de diferentes luces para generar profundidad. La ilustración final, seguiría ofreciéndose en un plano con sensación de tridimensionalidad, como una fotografía. Con la implantación del renderizado, nos encontramos con todo un nuevo sistema de nexos en la ilustración a nivel mundial. En este sistema, las ilustraciones 2D y 3D juegan mutuamente retroalimentándose y posibilitando la creación de diferentes obras y conceptos, donde se ejercería la *ilustración corpórea*.

Renderizar es obtener formatos de tipo JPG o PNG digital de una pieza de representación volumétrica creada a través de ordenador (fig.2). Es decir, una fotografía de alta calidad de la pieza 3d virtual. Si ese renderizado se imprime o se realiza en volumen, no es una *ilustración corpórea* ya que no parte de una ilustración gráfica y ha sido concebida bajo unos criterios volumétricos más ligados a la escultura virtual que a la ilustración.



Fig.1. (izquierda) (2019) Nathaniel Mute, “Crystal Alligator”. Ilustración gráfica.  
Fig.2. (derecha) (2019) Durcot, versión 3D de “Crystal Alligator”. Renderizado 3d

La *ilustración corpórea* se compone de piezas volumétricas tangibles. Son ilustraciones que encuentran su nexo entre el área de la escultura y la ilustración. La *ilustración corpórea* podría ser, como mencionábamos anteriormente, la ejecución del renderizado de forma tangible de una ilustración

gráfica. En la práctica del renderizado, escultores digitales e ilustradores colaboran en la realización de obras artísticas.

Por otro lado, las *ilustraciones corpóreas* son, salvo rara excepción, seres y criaturas fantásticas que no pertenecen a nuestro mundo. Son productos visuales, experiencias y fantasías materializadas. Este hecho de no existencia de la criatura representada es uno de los puntos por los que se crean las ilustraciones corpóreas. “El vacío existencial, el miedo a la no existencia” (Lepage 20). Un intento de dar cuerpo a las imágenes que cada ilustrador conserva en su interior, convirtiéndose en una necesidad. “Necesidad y deseo nada pueden crear por sí solos, son meros estímulos, meros resortes” (Vigotsky 36) pero que inician el proceso para la creación. Se precisa de impulsos para crear, se precisa de estímulos para activar esos impulsos, “todo anhelo, todo deseo por sí o junto con otros puede servir así de impulso a la creación” (Vigotsky 36).

Para finalizar con sus especificaciones, hemos recogido una serie de características para la correcta clasificación de ilustraciones corpóreas que hemos dividido en dos bloques: las características lógicas y las características fácticas. Ambas características nos servirán a modo de herramienta para identificar ilustraciones corpóreas.

Las características lógicas indican la parte más conceptual del término (cualitativa), y las características fácticas señalan la parte más material y tangible de la *ilustración corpórea* (cuantitativa).

### 5.1. Características lógicas de la *ilustración corpórea*

A modo de listado, podríamos identificar las siguientes características:

- Nace y se origina a partir de una ilustración gráfica.
- Es realizada principalmente por ilustradores y, en ocasiones, por diseñadores gráficos y artistas plásticos. Perteneció al ámbito de la ilustración.
- Orígenes principales en la autonomía de la ilustración, la infancia y la imaginación.
- Vinculaciones históricas o referenciales con el juguete, los bestiaros, el cine, los videojuegos, etc.

- Es un subconjunto de la ilustración gráfica. Es un elemento comunicativo. Una *ilustración corpórea* y su ilustración gráfica forman una obra conjunta.

### 5.2. Características fácticas de la *ilustración corpórea*

De igual forma, podríamos señalar que las características fácticas son las siguientes:

- La obra es estática, es decir, no está articulada. Por lo tanto, no tiene un esqueleto con la posibilidad de mover alguna pieza. Recordemos que se trata de la representación de una imagen fija, una ilustración, por lo tanto, como conjunto. Ambas, es decir, la ilustración gráfica y la corpórea, son fijas.
- Su rango de dimensiones ronda de los 10 cm a los 50 cm de alto, aunque existen excepciones de forma inusual. Tienen autoría.
- Los personajes que podemos encontrar son criaturas, animales, monstruos, bestias y seres fantásticos. Es decir, seres que no pertenecen a nuestro mundo real.
- Predomina la paleta de color / gama cromática empleada de tonos suaves de baja saturación.
- Superficie no siempre pulida, normalmente con texturas.
- Materiales: cerámicas, arcillas plásticas, piedra, madera, metal, yeso, escayola, resinas y vinilo. Suelen ser tiradas medianas y únicas, sin utilizar esa misma pieza con alteraciones

## 6 • Análisis de una *ilustración corpórea*. Identificación

A continuación, analizaremos una de las ilustraciones corpóreas del artista nacional Antonio Segura Donat (Valencia, España) también conocido como Dulk, que nos servirá como referencia, aplicando las características anteriormente mencionadas, permitiéndonos de forma más práctica examinar las diferencias entre *Art Toy* y *ilustración corpórea*.

Consideramos que Dulk es uno de los mayores exponentes de la *ilustración corpórea*. Con perfil de ilustrador y artista, lleva sus producciones a

través de colaboraciones o de forma autónoma a la tangibilidad, a la corporeidad cumpliendo con las características fácticas y lógicas anteriormente descritas pertenecientes a la *ilustración corpórea*.

Del Street Art y sus ilustraciones a lápiz, Antonio Segura Donat, ha desafiado al arte nacional con una producción repleta de animales y seres fantásticos. Sus murales alrededor del mundo, sus pinturas y sus personajes han inundado el corazón y la mente de sus espectadores. Estas criaturas narran historias a cerca del cambio climático o la extinción de las especies del planeta, desde una perspectiva fantástica en cuanto a criaturas e iconografía. Nos encontramos con un manejo de los colores elegante, dinámico y con tonos suaves perfectamente armonizados entre sí. Dulk utiliza una amplia gama de colores: desde azules turquesas hasta naranjas melocotón, pasando por tonos brillantes y saturados a tonos más suaves y apagados. Toda esta gama cromática, suele estar relacionada con la naturaleza.

En su obra aparecen criaturas híbridas o animales fusionados con elementos que evocan a la fantasía y a la magia, creandose composiciones muy complejas y detalladas. Además, Dulk utiliza estos personajes para crear una narrativa visual en su obra, contándonos historias sobre el clima, la naturaleza, el tiempo...etc.

Centrándonos en su producción, “Eternal”, se encuentra clasificada como “escultura de edición limitada”, no siendo identificada como Art Toy. Los colores fuertes y las superficies lisas son características propias de los Art Toys. Dulk continuamente aporta textura a sus piezas, alejándolas del concepto del juguete de diseño.

En el año 2019, el autor crearía “The Summit”. En esta obra observamos como los colores saturados pierden niveles volviéndose cada vez más suaves, así como la incorporación de detalles de la obra original en la tridimensional. Las piezas volumétricas del autor son, de manera progresiva, más fieles a la pieza original.

En el año 2022, sus piezas evolucionan hasta encontrarnos con “Protect what you love” pieza que marca un punto importante en nuestro estudio. Las obras de Dulk han ido cambiando, aparecen las primeras ilustraciones corpóreas. “Protect what you love “ tangible, a la izquierda, es una *ilustración corpórea* y vemos claras diferencias con respecto a la misma obra en Art Toy, en el centro con el fondo en tonos azulados (ver figura 1.).

Por ejemplo, el tamaño cambia, incluso el movimiento, el oso blanco aparece sentado en una pieza y exento sobre sus cuatro patas en la otra. La *ilustración corpórea* posee mayor movimiento y más recorrido visual: el árbol inclinado y las cabezas de los personajes principales giradas, son mucho más fieles a la ilustración gráfica de la que parte la pieza.

El Art Toy, sin embargo, es más hierático, con menos movimiento y una calidad superficial más “vinilosa” con brillos y tonos más aplanados. Posee un aura más cercana al polímero, al plástico y a los acabados propios del Art Toy (suaves y lisos). Algunos elementos como el tigre en la base del hielo y los pájaros han sido eliminados.

Vemos la diferencia estética y superficial de “Eternal” y “The Summit” en comparación con “Protect what you love” pasamos de tener unas piezas que se alejan progresivamente del concepto de Art Toy, para encontrarnos con una *ilustración corpórea*. Podemos apreciar la evolución y el cambio desde una perspectiva más “ilustrativa”.

Por ejemplo, el color: los niveles de saturación como el naranja se reducen para encontrarnos con un naranja más cerca de las tonalidades melocotón o calabaza, unos marrones “pardosos” más suaves, más arenosos, mucho más cercanos al ocre y a tonos caramelo y miel. Si tuviéramos que asociar un color a Dulk, sin duda sería el color naranja pálido o melocotón. Color que en la religión budista representa la energía y la fuerza de los seres vivos (Caldas, 2021: 26).

La *ilustración corpórea* además de ser fiel a su ilustración gráfica aporta movimiento para compensar su tridimensionalidad. Hemos pasado de tener una obra con un espacio ilusorio (ilustración gráfica) a tener una obra en un espacio real (*ilustración corpórea*).

Las calidades de la nieve, así como de las diferentes texturas, son más detalladas en la *ilustración corpórea* que en las otras dos piezas. Los elementos también se representan con un mayor grado de fidelidad al original, siendo capaces de representar a la perfección los diferentes materiales como por ejemplo la banda naranja que rodea el cuello y las banderillas que cuelgan del tarro del lomo, también apreciamos la tela y sus pliegues o el reloj de arena que cuelga del tarro donde vemos su translucidez.



Fig.1. (izquierda) Dulk, "Protect What you Love" (2022). Pintura/Print.

Fig.2. (derecha) Dulk, "Protect What you Love" (2022). Art Toy.

Fig.3. (inferior) Dulk, "Protect What you Love" (2022. Ilustración Corpórea.

## 7 • Conclusiones

En el contexto de la ilustración contemporánea, observamos que la creación de obras artísticas y las obras de colección se funden sin acotar o marcar diferencias que son altamente necesarias para su correcta identificación. En este sentido, la *ilustración corpórea* se presenta como un concepto clave que busca ofrecer una nueva categoría para identificar, nombrar y comprender una serie de producciones que, aunque pertenecen al ámbito de la ilustración contemporánea, aún carecen de una agrupación formal adecuada.

El concepto de *ilustración corpórea* nace gradualmente con los nuevos ilustradores e ilustradoras cuyos perfiles se alejan de aquella figura que trabajaba bajo encargo para una empresa, marca o similar. Sus producciones se vuelven autónomas y surgen de manera volumétrica ante la necesidad de llevar a sus personajes al mundo tangible, de otorgarles la existencia.

La *ilustración corpórea* tiene como objetivo fundamental dotar de un sentido específico a aquellas obras que adoptan una forma tridimensional o volumétrica, y que hasta el momento no han sido debidamente reconocidas bajo una denominación propia que dé cuenta de su existencia y de su creciente relevancia a nivel mundial. Autores como Dulk, Bakea, Aitor Saraiba, OddFauna, Faunwood, James Jean, Yoskay Yamamoto, entre otros, representan tan solo una pequeña muestra de los numerosos autores que actualmente están desarrollando obras dentro de este campo, pero cuya producción aún no ha sido adecuadamente catalogada ni clasificada dentro de los archivos tradicionales de la ilustración.

Con este estudio, subrayamos la necesidad urgente de una revisión terminológica y la creación de un espacio de identificación para las ilustraciones corpóreas. No pretendemos cuestionar el medio por el que se realizan, sino sostener la idea de que existe una necesidad –que es actualmente una incógnita intrínseca de la ilustración– que no se recoge debidamente en los archivos relacionados con esta disciplina.

El presente estudio sobre la *ilustración corpórea* ofrece el conocimiento y, por lo tanto, la posibilidad de su incorporación como nueva terminología y un espacio de identificación para los ilustradores. La *ilustración corpórea* confiere una nueva tipología de producción, un nuevo eslabón en la evolución de la ilustración contemporánea que no se había identificado hasta ahora.

En definitiva, tendremos la posibilidad de dar nombre y de caracterizar la corporeidad de la imagen de carácter gráfico-ilustrativo en un concepto específico y global, facilitando su apreciación crítica y su integración en los archivos históricos y artísticos.

## Referencias

- Berger, John. *Sobre el dibujo*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili S.L., 2011.
- Berger, John. *Modos de ver*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili S.L., 2016.
- Caldas, Sara. *La paleta perfecta, para diseño gráfico e ilustración. Combinaciones de colores, simbolismo y referencias culturales*. Barcelona: Editorial Promopress., 2021.
- Chumillas, Cristina, 2020. "El arte de ilustrar" *Revista Gràffica, Ilustración 17* (2020): 22-23.
- Doyle, Susan; Grove, Jaleen y Sherman, Whitney. *History of Illustration*. Londres: Editorial Bloomsbury. 2019.
- Durán, Teresa. "Ilustración, comunicación, aprendizaje". *Revista de Educación* (2005):239-253.
- Gutiérrez, Luci."En España todavía hay que pelear ciertas cuestiones" *Revista Gràffica Ilustración 17* (2020): 45-47.
- Heller, Steven y Anderson, Gail. *El libro de ideas para la ilustración*. Londres: Editorial Blume, 2018.
- Hockney, David; y Gayford, Martin. *Una Historia de las imágenes*. Madrid: Ediciones Siruela S.A., 2020.
- Lepage, Catherine, "Cómo lidiar con la ansiedad creativa". *Gràffica Revista Ideas*, 18, (2020).
- Male, Alan. *Ilustración: contexto, procesos creativos y proyección profesional*. Londres: Editorial Bloomsbury, 2017.
- Martín, Juan. *El ver y las imágenes en el tiempo de internet*. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2018.
- Mills, Roderick. "Beyond Boundaries: Illustration Futures. Más allá de los límites: futuros de la ilustración". *Ilustrafic. 2º Congreso Internacional de Ilustración, Arte y Cultura Visual* (2015): 114-116.

- Morgado, Celia S., *Ilustración corpórea: pensamiento estético-gráfico sobre la tridimensionalidad en la ilustración y el diseño actuales*. (Tesis Doctoral Inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla. 2023.
- Rodríguez, Marta, *Mundo ilustrado: panorama de la ilustración en Barcelona*. Barcelona: Gustavo Gili S.L., 2015.
- Vigotsky, L. S. *La imaginación y el arte en la infancia*. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2003.

### Figuras

- Figura 1. Nahtaniel Mute [@mutestagram](29 de abril de 2019). Crytsal Alligator. [Fotografía]. Instagram. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/Bwkwhe4F4Fl/>
- Figura 2. Durcot. [@durcot\_art]. (29 de abril de 2019). Crytsal Alligator. [Fotografía]. Instagram. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/Bwkwhe4F4Fl/>
- Figura 3. Antonio Segura Donat. [@dulk1]. (10 de marzo de 2022). Protect what you love. [Fotografía]. Instagram. Disponible en: [https://www.instagram.com/p/Ca7MpXMNSX\\_/](https://www.instagram.com/p/Ca7MpXMNSX_/)
- Figura 4. Antonio Segura Donat. [@dulk1]. (15 de marzo de 2022). Protect what you love. [Fotografía]. Instagram. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/CbIOMzmt5U1/>
- Figura 5. Antonio Segura Donat. [@dulk1]. (7 de abril de 2022). Protect what you love. [Fotografía]. Instagram. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/CcDlJ5tdOA/>

# Una existencia torcida en sí misma, de Lacan a Deleuze.

An existence twisted in itself,  
from Lacan to Deleuze

**Camilo Eduardo Arenas Mozo<sup>1</sup>**

Universidad Externado de Colombia, Colombia  
Recibido 31 diciembre 2023 • Aceptado 28 mayo 2024

## Resumen

El siguiente texto pretende plantear las bases del pensamiento filosófico de Heráclito en su infinita lucha de opuestos en un cambio eterno, del acontecimiento estoico y del clinamen de Epicuro, articuladas en lógica de sentido de Deleuze, como base de los planteamientos en la última de etapa de enseñanza de Jaques Lacan. Los puentes teóricos trazados entre Lacan y Deleuze se han perdido en análisis históricos de sus encuentros y desencuentros, en el sentido que marcan hacia lo real y por supuesto en el Edipo como máquina de subjetividad. Sin embargo, considero, hasta el momento no se ha planteado una articulación de sus teorías, porque se han desconocido las bases filosóficas lacanianas. El planteamiento que se realiza en el texto permite una forma novedosa de comprender la identificación al fin del análisis, como una identificación a lo permanente en la impermanencia, poniendo como lo más profundo e intimado de la subjetividad, la piel, el borde, lo falso de la imagen.

*Palabras claves:* Lacan; Deleuze; pliegue, borde; objeto a; real; sentido; *sinthome*; síntoma-goce.

## Summary

The following text aims to raise the bases of Heraclitus' philosophical thought in his infinite struggle of opposites in an eternal change, of the Stoic event and the clinamen of Epicurus, articulated in Deleuze's logic of sense, as the basis of the approaches in the last stage of Jacques Lacan's teaching. The theoretical bridges drawn between Lacan and Deleuze have been lost in historical analyzes of their encounters and disagreements, in the sense that they mark the real and of course in Oedipus as a machine of subjectivity. However, I consider that, until now, an articulation of his theories has not been proposed, because the Lacanian philosophical bases have been unknown. The approach carried out in the text allows a novel way of understanding identification at the end of the analysis, as an identification of what is permanent in impermanence, placing the skin, the edge, the false as the deepest and most intimate part of subjectivity. from image.

*Keywords:* Lacan; Deleuze; fold; edge; object a; real; meaning; *sinthome*; symptom-enjoyment.

1. camilo.arenas.mozo@gmail.com

La comprensión de la existencia en la historia de la filosofía ha devenido en dos formas opuestas. Un sentido que ha apuntado al significado, al contenido, a la idea parmenidiana del ser, eterna e idéntica a sí misma. Ese sentido de causalidad, ese sentido a la universalidad, a la idea Aristotélica, un sentido que puede decirse de lo determinado por un original, una idea primogénita, una lluvia de átomos de Epicuro, pero sin clinamen, en perfecto orden lineal, se opone a la concepción de Heráclito de la sustancia como un devenir perpetuo, una lucha de contrarios que se resuelven en una armonía cíclica. Un sentido hacía la capacidad creadora en su dimensión incierta, caótica, impredecible.

Heráclito consideró una sustancia que no cesa de cambiar en formas infinitas y paradójales, que son tanto lo que marca su sentido dado, un sinsentido loco de lo imposible, y un posible, un real, que permanece en la impermanencia. Un sentido que puede decirse de lo aleatorio, caótico, Aión voraz deleuziano, que devora todo sentido, tirada de dados a infinitas posibilidades de ser. El clinamen, la perversión, la desviación o el equívoco, constituyen una capacidad creadora, incesante en cambiar, en no coincidir. El sentido hacía esa capacidad creadora y no creada, la abordaron Deleuze (1969) y Lacan (1976) en la obra de Joyce y su capacidad de darse su propio nombre, de tirar de las cuerdas del goce, de usar los verbos a antojo.

En lógica del sentido Deleuze (1969) comprende la sustancia como un incesante cambio paradójal en dos sentidos, siempre imposibles pero posibles a la vez. Deleuze muestra cómo la comprensión del tiempo, de lo cronológico al Aión, al marcar dos sentidos opuestos, el instante medible y atrapable, contenable, y al siempre desbordado contenedor en una falla que resiste a cerrarse, a terminarse, a ser nombrada, hacen una forma en la que los dos tiempos imposibles el uno en el otro, suceden en una equivocación o desfase. No podría ser de otra forma, toda vez que el tiempo es fenómeno, pues si fuese diferente, nos enfrentamos a la problemática del dualismo cartesiano, pero si son idénticos, encontramos el cogito cartesiano “pienso, mente, miento, equívoco, luego existo, soy real en la equivocación”. Lo real del sujeto entonces aparece en la imposibilidad de no ser lo significado. Lo real es la existencia de un tiempo que siempre esquiva el presente, pero está atrapado en un abismo infinito de un presente continuo que no cesa de no suceder.

Lo inefable o el objeto a lacaniano, la casilla vacía de Deleuze, nos habla de la cualidad del fenómeno a equivocarse a sí mismo, equivocar la imagen especular de su propia identidad. Este equivoco se ha figurado en el pensamiento filosófico de Deleuze y en el psicoanálisis lacaniano, como una curva, un doblez, una torción, una agujereada a la imagen por la infinitud de no serla (en el grafo del deseo de Lacan la curva que marca los dos sentidos opuestos, a la subversión del deseo y hacía la identidad aplastante del otro), unidimensional, línea vibrante, superficie sin espesor que tiene forma de cinta de Moebius, al anudar dos sentidos opuestos, lo interno con lo externo en lo éxtimo, como palabra esotérica, en una sola y unidimensional piel.

Para Lacan las cadenas, inconsciente y consciente, están plegadas, una sobre la otra. Este pliegue es producto del equivoco que marca el Edipo, el tercio que hace el falo rompiendo el impar en la relación psicótica madre-hijo. El tercio ubica el deseo en unas coordenadas, en una escena edipiana; hace profundidad. Esta escena o coordenadas son forma, piel del goce, como un cuerpo sin órganos, solo superficie plegada a la que Lacan se refería como fantasma. Este desfase que hace forma, se produce en lo impar, y por ello Lacan concedió al impar, al tercio, la posibilidad de equivocar al Otro, la castración, el doblez, la no respuesta del Otro ante la inyección de un goce fálico en el cuerpo. Estas formas, como el tropezón del inconsciente, el tartamudeo del que no dice y la impulsión del que hace, el síntoma neurótico que anuda los mandatos del ello y las condiciones del super yo, son todas formas del sentido como opuesto a sí mismo, no cesando de no escribirse al hacerlo. De allí la importancia que Lacan dio a lo Borromeo, como ese algo que se hace en tres, que al desanudarse cualquiera de los sentidos, lo real, simbólico o imaginario, se desanudan todos.

Llama la atención cómo, para algunas comprensiones de la obra lacaniana, ha pasado inadvertido la identidad de forma paradójica en todos los conceptos del psicoanálisis; la identificación al síntoma-goce, en sus dos sentidos a lo real y a lo simbólico, el extra-ser del ser puro de sujeto, letra insignificante pero infinitamente significativa, que siempre anuda los dos opuestos. Cualquiera de los registros lacanianos es el nudo, es decir la forma de existir de esos dos opuestos, de los otros dos registros en una sola sustancia, como el amo que hace esclavo y el esclavo hace amo. Así lo real no es sino el anudamiento de lo simbólico y de lo imaginario, la forma siempre opuesta

del objeto brillante, supernumerario, sobrante o en exceso que marca una forma, es precisamente su opuesto, un agujero, una falta, un objeto a, una destrucción voraz del sentido.

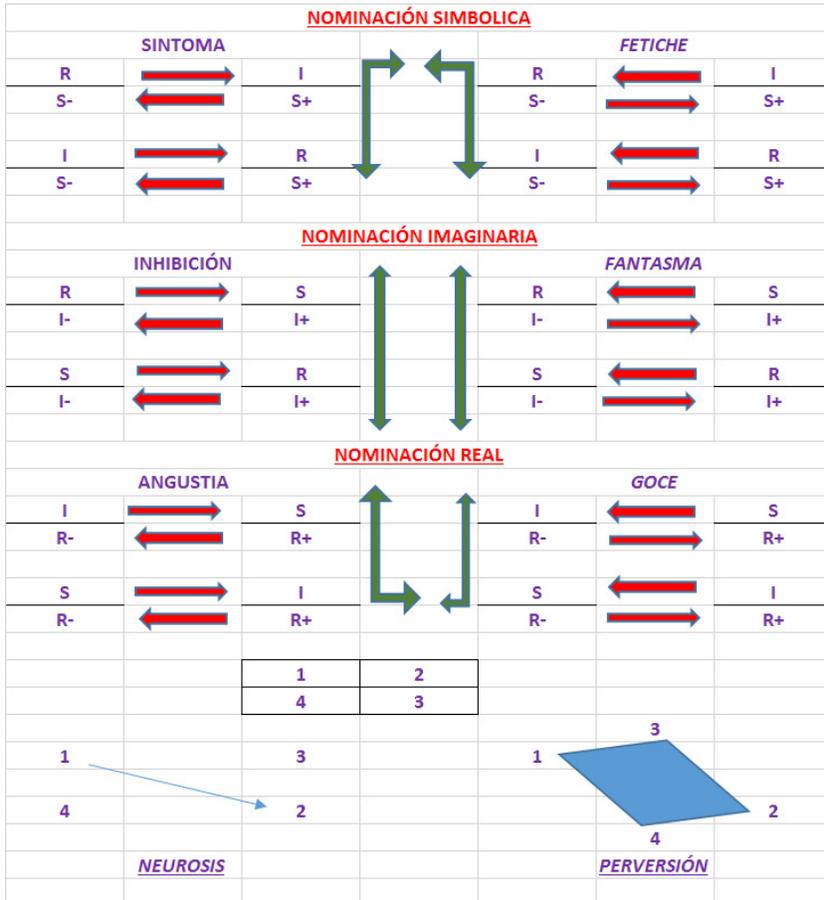
Freud también construyó sus conceptos de forma paradójal. No podría ser de otra forma toda vez que toda existencia es sustancia unidimensional. El yo es el anudamiento entre el ello y el super yo, y a su vez cualquier otro de la triada, será el nudo de los otros dos. El conflicto psíquico no es sino el contrasentido en el que se expresan los fenómenos.

Estos planteamientos hasta acá esbozados han abarcado el sentido de lo idéntico, de cómo dos opuestos se hacen idénticos. Pero también cómo se puede ya anticipar, al marcar un sentido, de lo opuesto a lo idéntico, se marca su sentido contrario; de lo idéntico a lo diferente.

De lo idéntico a lo diferente es el sentido vehiculizado en la última parte de la obra lacaniana bajo la reelaboración del concepto freudiano de repetición. Al repetir, siempre cambia algo, puesto que de lo contrario el fenómeno no podría diferenciarse de su origen. En otras palabras, la repetición, siempre es en un tiempo posterior al evento repetido, y en tanto fenómenos que a la vez son idénticos en algo, marca siempre una mínima desviación, un equívoco que le permite conceder un cierre, una diferenciación de su origen. Por ello, para Lacan, un significante es lo que representa para otro significante, es en tanto no es ningún otro significante. Los eslabones de la cadena significante se articulan en tanto no son ninguno de los otros. Por ello la naturaleza del significante es inefable.

Esta dinámica, que es el fenómeno en sí, en constante cambio, siempre diferenciándose, no solo se puede percibir en el cosmos que no cesa de moverse, sino en toda la obra psicoanalítica, por medio de devenires. Devenires como el que se marca entre lo psicótico de la forma delirante que aparece como única existencia, a la no existencia del sujeto, el no discurso, verborrea loca sin coordenadas, sin forma, sin piel como dijo Deleuze (1969). El devenir entre el narcisista como máquina de imprimir infinitas formas de goce, infinitas escenas, todas falsas pero usables para el goce, a la imposibilidad de inscribirse en una escena del suicida, del pasaje al acto del que salta del escenario. El neurótico siempre tapando con la prohibición su deseo que lo atormenta. Significando por el cuerpo sin significar en la psique de la histérica. El devenir entre el sadista que goza esa capacidad creadora, la

père-versión, al masoquista, que lejos de disfrutarla decide mutilarse el falo con tal de mutilarlo en el otro y poder escapar en lo inefable. Por ello para circular el síntoma, la inhibición y la angustia, están sus reversos, el fetiche, el fantasma y el goce.



En la esquina superior derecha, comienzo con un real, que se anuda a lo imaginario, por medio de un exceso de goce, produciendo una falta. Esto es, la neurosis. La falta, como escape a lo especular. Pero en su reverso, que

es el que está a la derecha (pues su inverso, invertir el 1 y el 2 será el que está debajo), está la perversión, en esta se va de un imaginario, a un real, con una falta en lo simbólico para agujerear y permitir escapar ese exceso de goce, sino que este exceso y gracias a la falta que imprimió la neurosis, es soportado en la palabra, como sentido dado, que se vuelve fetiche. El objeto cargado de ese plus de gozar, objeto transicional de cierta forma. A fuerza de repetición, el plus de goce soportado en lo imaginario, sin poderlo agujerear, se abre. Puesto que ese objeto cargado, eso significado cargado con el plus de goce, es tomado, para anudar lo real a lo imaginario y el Otro no tiene correspondencia para ese objeto, no tiene significante, produce una falta, que se significa en el síntoma. A su vez, lo real para anudarse con lo simbólico, parte de una imagen positivizada, el fantasma, para articularse en la imagen negativizada, en la falta de imagen, de correspondencia, la certeza que, de la angustia, el objeto a se imprime. Pero esta falta, es tomada en su reverso, como marco para el goce, esto es como imagen, es imaginizada la falta. Esto da una imagen, que no tiene otro sentido, que abrirse a la línea en su encuentro con lo real, que, de lo imaginario, hará una forma y así eternamente. En la nominación real, lo imaginario va a lo simbólico, mediante la imaginación de una falta, el falso agujero bidimensional, pero lo real se presenta como caótico y abre la forma, la hace línea. Al hacerla línea, anuda lo imaginario, pues da una forma a eso que marcó la angustia, produce goce, da forma y así lo imaginario y simbólico siempre se articulan por lo real.

Cuando Lacan (1976) propone un *sinthome*, una identificación al fin del análisis a lo real del síntoma, propone una identificación de la que ya no se tenga más que decir, que corte como acto analítico. Esta identificación es a la permanencia de la impermanencia como forma de siempre anudar dos opuestos, toda vez que los tiempos de hoy no permiten ignorar la trampa del inconsciente como refugio de lo inefable.

## Síntesis

Deleuze comprende que la sustancia no es una idea aristotélica, un objeto que, al carecer de una cualidad, afirma su identidad, define su diferencia, y por ende su sentido queda comprendido en una palabra esotérica de ser su opuesto, de la carencia a la posesión de un sentido. Es decir que el *sinsenti-*

do sería la idea aristotélica. Por el contrario, entiende que la sustancia, en su dimensión unidimensional, no cesa de presentarse en opuestos, dimensionando la existencia infinitamente, en una red que no cesa de proliferar rizomaticamente, caóticamente, pero también que no cesa de comprimirse, como agujero negro que toma la estructura, la red construida, y lo devora, estirándola en su superficie, destruyendo los equívocos, a una línea que se extiende, como dijo Lacan, ¿Por qué no?, al infinito. En otras palabras, el fenómeno no es una dualidad entre el sentido y el sinsentido, sino entre estos y la destrucción más voraz, de toda forma, de todo sentido. Una lanzada de dados marca lo aleatorio atrapado en unas posibilidades determinadas; un significante encadenado a un significado. Esta aleatoriedad tiene piel, tiene sentido, puesto que del dado sabemos que solo tiene seis posibilidades. Sin embargo, el Aión voraz, el sentido a lo real, no como registro, sino en tanto real, no tiene piel, una tormenta donde nada se forma, caos que no cesa de no escribirse, no cesa de no hacer imagen. La tensión entre las dos existencias, el sentido dimensional, de lo posible y el sentido a la inexistencia, a lo imposible, es lo que acontece.

Difícil es no relacionar este sentido de Aión voraz, de real, con el concepto de nagual del antropólogo Carlos Castaneda y su controversial obra.

La sustancia de todo fenómeno como contraria a sí misma se evidencia en el círculo como aquella figura que es a la vez, de infinitos y cero lados, pero también en la línea, que siendo una identidad tiene dos vectores en sentidos contrarios. Esa línea unidimensional que al vibrar dimensiona, es abordada también en las teorías de las cuerdas en física. Ese doble sentido de la sustancia, de ser como algo necesario si miramos en la línea del tiempo, unas leyes naturales en su necesidad, a un reverso, pervisión del tiempo neurótico, caos voraz que habla de estados superpuestos de la materia en su mismo opuesto, el fotón es onda y partícula, en un universo doblado sobre sí mismo.

Pensemos en lo que un niño pregunta cuando cuestiona sobre el hecho de que los estadounidenses no escriban las cosas en español en lugar de inglés, argumentando que el español es más fácil. Eso que pregunta, marca un rasgo unario, un trazo que para el niño es único, no hay posibilidad de que el inglés sea más fácil pues no lo es para mí. Cuando el niño logre equivocarse esa certeza, abrir el rasgo unario en dos vectores opuestos, la imagen y la falta: “no

es así pues lo fácil es hablar la lengua materna”, permite, al haber hiancia de la certeza, abrir eso que el niño preguntó. Abrir eso, pere-vertirlo, cortar la piel de eso que es sentido, forma, consciencia, el sentido que tan puramente, unariamente, concede la entonación de la palabra, pero tan imposible de coincidir con su contenido. Por ello, sostengo que, si el pensamiento abre la certeza de la ciencia como saber unario, como un universo necesariamente organizado así, puede hacer hiancia y comprender que este saber único es insignificante, toda vez que lo significativo es la forma paradójal de su existencia, de coincidir en lo que no cuadra, descuadrado, circular. No es entonces difícil comprender como distintas disciplinas, la filosofía, el psicoanálisis y hasta la física, lleguen a conclusiones sobre esa forma.

De ello se pueden sacar dos conclusiones; primera que el saber que se ha llamado científico, es arbitrario. Las leyes naturales podrían ser cualquiera. El valor que tiene el acervo de conocimientos científicos es acontecer la torción de esa sustancia, hacía lo determinado y hacía lo caótico. No importa cuales sean las leyes naturales, pues su único valor es suceder como determinado en precisamente su sentido indeterminado. Segundo, al vibrar, que no es otra cosa que equivocarse a sí misma en el eterno desfase, dimensiona, de la unidimensionalidad del punto, real que se presenta como certeza de la existencia, a la bidimensionalidad de la línea, con sus dos vectores opuestos, estadio del espejo del yo como reflejo aplastante del otro especular y de esta a la tridimensionalidad que marca el falo como profundidad, lo que no se refleja en la imagen plana. El falo es la capacidad de equivocarse la imagen, concediendo su paradójal existencia de anudar al no hacerlo, de hacer contorno, piel en el agujero. La cuarta dimensión, el tiempo o lo kinésico, el movimiento, hace circular la máquina, y en su funcionamiento, resalta la unidimensionalidad del espacio-tiempo.

## Bibliografía

- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Éditions de Minuit.  
Lacan, J. (1976). *Le Sinthome: Le séminaire, livre XXIII* (J.-A. Miller, Ed.).  
Seuil. Publicado en 2005.

# ***Traducciones.***

# Ciencia y política pública: ¿qué papel juegan las pruebas científicas? (Segunda parte). Naomi Oreskes.

**Naomi Oreskes<sup>1</sup>**

Universidad de California, Estados Unidos

Traducción de **María de los Ángeles Pérez del Amo<sup>2 3</sup>**

Universidad Complutense de Madrid, España

Recibido 21 mayo 2023 · Aceptado 3 octubre 2023

La primera parte de esta traducción aparece en el número 68 de *Thémata Revista de Filosofía*.

(...)

Si bien ciertamente hay medioambientalistas que comparten el enfoque de Lomborg sobre los humanos, hay muchos que no lo hacen, y es lógicamente posible y éticamente plausible rechazar la premisa de que la vida humana es la medida de todas las cosas. Considérese el ejemplo de la biodiversidad. Muchos ecologistas han enfatizado los servicios que nos ofrecen los ecosistemas como justificación para la preservación de la biodiversidad: esa biodi-

**1** noreskes@ucsd.edu

Profesora Henry Charles Lea de Historia de la Ciencia y Profesora Afiliada de Ciencias Planetarias y de la Tierra en la Universidad de Harvard.

**2** maripe32@ucm.es

**3** Nota de la traductora: Este artículo fue publicado originariamente en la revista *Environmental Science & Policy* 7 (2004) 369–383, *Science Direct*, editorial Elsevier.

Agradezco a la autora el permiso concedido para la realización de esta traducción, así como los consejos y correcciones facilitadas a lo largo de este proceso.

En esta traducción se han mantenido las palabras en cursiva introducidas por la autora con el fin de enfatizar o señalar algunos términos concretos.

versidad es necesaria para preservar las condiciones bajo las cuales prospera la vida humana. Pero ¿y si pudiera demostrarse que los humanos pueden vivir perfectamente en un mundo con un número muy reducido de especies, que los servicios ecosistémicos requeridos pueden proporcionarse mediante monocultivos de árboles, campos de golf, jardines delanteros y similares? ¿Aceptaríamos entonces la pérdida de biodiversidad? Según el argumento de Lomborg, la respuesta debería ser afirmativa, por lo que se ilumina una limitación fundamental de su argumento, ya que la vida es más que la suma de los servicios que los ecosistemas nos pueden ofrecer. Una flor peculiar puede ser hermosa incluso si su contribución al oxígeno atmosférico es insignificante; una venus atrapamoscas puede emocionarnos incluso si hace poco para protegernos de los mosquitos portadores de malaria.

De hecho, la misma palabra servicio revela una especie de sesgo consumista, como si la vida fuera una cuestión de comprar recursos al mundo natural.

En última instancia, la brecha entre la perspectiva que defiende Lomborg y la defendida por Carson se reduce a la distinción familiar, pero aún importante, entre cantidad y calidad. Este punto es evidente cuando consideramos que el enfoque de Lomborg no se centra solo en cualquier preocupación humana, sino en dimensiones que pueden *cuantificarse en términos de vidas humanas individuales perdidas* (o salvadas). Tales medidas obviamente no dicen nada sobre la calidad de esas vidas, sin embargo, la calidad de vida es precisamente lo que históricamente le preocupaba al conservacionismo tradicional, y lo que muchos afirmarían que está en juego en los actuales debates sobre política medioambiental.

Rachel Carson *no* era indiferente a los humanos; gran parte de su discusión versó sobre la bioacumulación y sus efectos potenciales en el suministro de alimentos humanos. Tampoco estaba claro que el uso indiscriminado de pesticidas fuera necesario para solucionar el problema del hambre en el mundo, más entonces que ahora, ni que el DDT fuera el mejor medio para erradicar la malaria. Pero mientras Carson *estaba* preocupada por los humanos, también estaba preocupada por la naturaleza no humana. Incluso si el DDT hubiera sido completamente inofensivo para las personas, el punto de Carson se habría mantenido: el DDT estaba causando un grave daño al

mundo natural. El libro anterior de Carson se titulaba *El mar que nos rodea*<sup>4</sup>, y *Primavera Silenciosa* podría haberse titulado *El mundo que nos rodea*. La preocupación de Carson versaba sobre la ética de erradicar especies enteras de aves, fueran o no útiles para nosotros, y de dejar a nuestros hijos un mundo ecológicamente empobrecido. Este es un punto que Lomborg parece pasar por alto, o descartar. Si bien su énfasis está en contabilizar, el argumento de Carson se refería a cosas que no se pueden contabilizar de ese modo, pero que aún cuentan.

## 6 • Del DDT al calentamiento global: la promesa incumplida de ATOC

Podemos ver por qué la prueba podría no ser necesaria en política si las personas se implican lo suficiente con algo y se percibe que el riesgo de inacción es grande. Pero ¿sin duda deberíamos buscar pruebas si podemos? ¿Ciertamente es mejor tener pruebas que no tenerlas, particularmente cuando la mitigación puede ser costosa? En el actual dominio altamente disputado del cambio climático, donde la mitigación probablemente requerirá cambios en los patrones de vida del mundo industrializado, podríamos pensar que los medioambientalistas agradecerían una demostración definitiva de que el cambio climático en realidad está ocurriendo, pero consideremos la ATOC—Termometría Acústica de Clima Oceánico<sup>5</sup>.

Las dimensiones técnicas del cambio climático global se pueden reducir a dos simples preguntas: ¿Se está calentando la Tierra? Si es así, ¿cómo se compara este cambio con la variabilidad histórica del clima de la Tierra, antes de que los humanos comenzaran a alterar sustancialmente su mundo? Informes recientes del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático aceptan que ha habido un aumento en las temperaturas globales de aproximadamente 0,5 °C desde la revolución industrial, pero los datos son confusos y se han dado variaciones de temperatura mayores que han constituido una parte normal de la historia geológica (Houghton et al., 1995, 2001).

<sup>4</sup> Título original: *The Sea Around Us*.

<sup>5</sup> Traducido de la terminología inglesa: *Acoustic Thermometry of Ocean Climate* (ATOC).

Obtener promedios globales a partir de registros históricos involucra numerosas inferencias y suposiciones: los registros antiguos son de calidad variable y están agrupados geográficamente, y no existe un termómetro que nos permita medir directamente la temperatura media de la Tierra, que es en sí mismo un concepto altamente abstracto y construido.

Pero ¿y si realmente pudiéramos medir la temperatura de la Tierra? Esta fue la idea de un grupo de científicos a finales de la década de 1970, liderados por los oceanógrafos Walter Munk y Carl Wunsch. Aunque muchos factores generan fluctuaciones en las temperaturas atmosféricas que complican las evaluaciones de las medias y las tendencias globales, los océanos presentan una situación más manejable. La alta capacidad calorífica del agua, combinada con la circulación oceánica global, convierte a los océanos en un sólido sumidero del calor planetario. En comparación con la atmósfera, las fluctuaciones temporales se amortiguan y los patrones a largo plazo deberían evaluarse más fácilmente. Aunque las diferentes cuencas oceánicas se comportan de manera diferente, vistas colectivamente son un indicador importante de los patrones globales.

Por otro lado, el problema de cómo medir la temperatura media debe abordarse en la hidrosfera de la misma manera que en la atmósfera; uno no puede meter un termómetro en el océano para obtener una media global más de lo que se puede en el aire. Pero aquí los océanos presentan una segunda ventaja: la velocidad del sonido en el agua depende directamente de la temperatura del agua. Una transmisión de largo alcance, digamos desde La Jolla a Honolulu, proporciona una evaluación integrada de las condiciones térmicas del agua entre esos dos puntos. De esta forma, la acústica puede proporcionar información sobre la estructura térmica a gran escala de los océanos, sin verse demasiado afectada por las fluctuaciones temporales o las localizaciones geográficas. (En particular, el efecto integrador de la tomografía amortigua la escala de 10–100 km del “clima” oceánico, que domina el espectro de variabilidad de la temperatura). Realicemos mediciones en ubicaciones estratégicas en los océanos del mundo y estaremos cerca de medir la temperatura mundial de los océanos. Hagamos esto repetidamente en el transcurso de varias décadas, y es posible que tengamos una respuesta a la pregunta de si los océanos de la Tierra —y por lo tanto la Tierra— se están

calentando, independientemente de los dudosos y quizás poco fiables registros de temperatura instrumentales y modelos climáticos no verificables.

Los científicos involucrados originalmente lo llamaron “termómetro acústico del océano” (Spiesberger et al., 1983); con el tiempo se conoció como Termometría Acústica del Clima Oceánico (ATOC). Al igual que las bandas magnéticas del fondo marino revelan los movimientos de las placas, se admitió que el termómetro acústico fuera indirecto —mide la velocidad del sonido y, a partir de ahí, calcula la temperatura del agua— de esta forma, las conclusiones del mismo solo pueden ser tan buenas como la ciencia de la acústica subacuática. Pero esa ciencia era muy, muy buena. Más allá de la física nuclear, pocas materias de la ciencia física del siglo XX se habían estudiado con tanto detalle. Desde la Segunda Guerra Mundial y durante la Guerra Fría, EE. UU. (y otros países) han invertido enormes recursos en la comprensión de la transmisión de sonido bajo el agua para su uso en la guerra pro y antisubmarina. Durante la Segunda Guerra Mundial el estudio de la transmisión de sonido bajo el agua había sido una iniciativa importante del Comité de Investigación de la Defensa Nacional (National Defense Research Committee, 1944; Ewing y Worzel, 1945; Eckart, 1968; Research Analysis Group, 1969) para su uso en la ocultación y rastreo de submarinos. Con el desarrollo durante la Guerra Fría del SOSUS (Sistema de vigilancia de sonidos<sup>6</sup>) —el sistema acústico subacuático secreto de EE. UU. que rastreaba las actividades de los submarinos soviéticos— y los misiles balísticos lanzados desde submarinos, estos programas de investigación continuaron prosperando durante las décadas de 1950, 1960 y 1970 (Frosch, 1964; Urick, 1979; Spiess, 1997). A lo largo de casi medio siglo, los físicos oceanográficos se habían familiarizado íntimamente con la física propia de la acústica subacuática. Aunque la salinidad y las corrientes también afectan la temperatura del océano, estaba bien establecido que estos efectos eran secundarios (Munk y Wunsch, 1979). Debido a la alta capacidad calorífica del agua, el océano es una reserva de almacenamiento del calor global significativamente mayor que la atmósfera. Entonces, uno podría decir razonablemente que  $\Delta T_{\text{Océano}} = \Delta T_{\text{Tierra}}$ .

El vínculo con los proyectos militares no era solo en términos de conocimientos básicos; el programa ATOC también se basaría en hardwa-

<sup>6</sup> Traducido del inglés: *Sound Surveillance System* (SOSUS).

re militar. La red SOSUS proporcionó el equipo necesario para detectar las transmisiones de sonido —que no eran diferentes de las transmisiones utilizadas para la vigilancia militar— y el trabajo inicial fue financiado a través de la Oficina de Investigación Naval de la Marina de los EE. UU. (Institución Oceanográfica Woods Hole MC6, 1983). Más tarde, los científicos recibieron fondos del Programa de Investigación y Desarrollo Ambiental Estratégico, creado para hacer que los sistemas militares estuviesen disponibles para la investigación científica civil (Potter, 1994). Así, al usar la red SOSUS, los científicos se apoyaron en una tecnología cuyo alcance era global, que estaba bien probada, bien mantenida y teóricamente bien entendida.

Desde el comienzo, los científicos involucrados reconocieron la relevancia de su propuesta para abordar la “gran pregunta” sobre el calentamiento global. Como el oceanógrafo de Woods Hole, John Spiesberger, le escribió al oceanógrafo Henry Stommel en 1989, “nuestra intención [era] establecer observaciones acústicas para detectar efectos hipotéticos invernadero que darían lugar al cambio climático” (Woods Hole Oceanographic Institution MC6, 1989). Las respuestas no se obtendrían rápidamente, sino que requerirían mediciones persistentes durante décadas. “Uno puede imaginar mediciones que se extienden por 100 años o más donde quizás se pueda detectar el calentamiento gradual de los océanos debido al aumento de CO<sub>2</sub>. Así como los astrónomos han establecido observatorios donde se han tomado medidas durante cientos de años, los oceanógrafos podrían establecer un observatorio acústico como el que hemos descrito” (Spiesberger et al., 1983).

Al igual que los defensores de la Operación de Longitud Mundial, estos científicos adoptaron una visión a largo plazo, imaginando un programa de investigación en el que los oceanógrafos responderían preguntas fundamentales sobre la Tierra, al igual que los astrónomos a lo largo de los siglos habían respondido preguntas fundamentales sobre los cielos. Para los menos pacientes, Walter Munk señaló que no era necesario esperar siglos; una década de mediciones sería suficiente para detectar el efecto de calentamiento que habían previsto (Munk y Forbes, 1989). En 1991, la Prueba de Viabilidad de la Isla Heard demostró que las transmisiones podían detectarse en rangos globales y obtenerse una señal significativa (Munk et al., 1994, 1995).

El ATOC fue una propuesta inteligente, creativa y perspicaz para aplicar las bases del conocimiento científico a la hora de responder una pregun-

ta medioambiental importante, pero esta prometedora vía de investigación chocó contra un muro de controversia cuando los biólogos sugirieron que estas emisiones acústicas podían dañar a los mamíferos marinos. El ATOC permitía la solicitud de permiso para una “toma” —definida como cualquier lesión o daño— de una variedad de mamíferos marinos, incluidas ballenas, delfines, focas y tortugas marinas, abarcando varias especies amenazadas o en peligro de extinción. Potencialmente, varios cientos de miles de mamíferos marinos podrían haberse visto afectados (Potter, 1994). La palabra “tomar” en este contexto significaba cualquier efecto, por pequeño que fuera, y la solicitud insistía en que cualquier efecto sería transitorio y menor, sin embargo, algunos biólogos cuestionaron los motivos tras esta evaluación tan optimista. Louis Herman, director del Laboratorio de Mamíferos Marinos de la Cuenca de Kewalo, Honolulu, señaló que la señal del ATOC se encontraba dentro de la banda de frecuencia del canto de la ballena jorobada, lo que podría hacer que el canto fuera menos detectable o incluso irreconocible (Herman, 1994). El permiso del ATOC incluía un plan para monitorear los posibles efectos sobre las ballenas jorobadas, pero reconoció que los efectos a largo plazo serían difíciles de detectar. No obstante, son precisamente estos efectos a largo plazo, como señaló Herman “los más preocupantes” (1994, p. 65).

En 1994, un consorcio formado por diferentes grupos medioambientalistas, incluido el Consejo de Defensa de los Recursos Naturales, el Fondo de Defensa Ambiental y la Sociedad Protectora de Animales de los Estados Unidos<sup>7</sup>, presentó una demanda para detener el proyecto. Los demandantes acusaron a los investigadores de violar la Ley de Política Ambiental Nacional, la Ley de Protección de Mamíferos Marinos y la Ley de Especies en Peligro de Extinción. Los científicos, que se veían a sí mismos abordando una cuestión medioambiental importante, fueron presentados por sus oponentes como villanos ambientales. A medida que se difundió la noticia del proyecto, creció la oposición entre biólogos marinos, conservacionistas y, especialmente, aficionados a las ballenas. Como dijo un conservacionista, “los amantes de las ballenas se volvieron locos” (Rose, 2001). Dirigidos por el biólogo Hal Whitehead de la Universidad de Dalhousie, los opositores al proyecto re-

<sup>7</sup> Traducido del inglés: *Natural Resources Defense Council, Environmental Defense Fund, and Humane Society of the United States.*

currieron a Internet, apoyándose en una lista de personas interesadas en los mamíferos marinos (marmam@uvvm.uvic.ca), que tenía más de 1,500 suscriptores. (Una búsqueda en este sitio web el 16 de enero de 2001 arrojó 1,937 mensajes bajo el título “ATOC”). El tema se volvió candente cuando esta historia fue recogida por los periódicos de California, y las senadoras estadounidenses Dianne Feinstein y Barbara Boxer le pidieron, al entonces secretario de Comercio, Ronald Brown, que bloqueara la aprobación de los permisos necesarios para llevarse a cabo.

La publicidad negativa fue abundante e intensa. Mientras los medios continuaban con la historia, los comunicados de prensa de la Institución Scripps de Oceanografía negaron que las transmisiones dañaran la vida marina y señalaron que el sonido del proyecto sería solo una adición marginal al ruido que ya llenaba los océanos. En lugar de aplacar a los opositores, estos comunicados de prensa los enardecieron, ya que parecían descartar las preocupaciones de los conservacionistas como irracionales, mientras justificaban más daños sobre la base de los daños pasados. Si bien los físicos oceanográficos involucrados en el proyecto insistieron en que no se hacía ningún daño, algunos biólogos comenzaron a cuestionar si los físicos oceanográficos estaban calificados para hacer ese juicio. Las propuestas de los oceanógrafos para monitorear los efectos durante las transmisiones del ATOC parecían estar equivocadas ya que: si se detectó daño, entonces se habría hecho daño.

Después de 18 meses de intensa controversia, los demandantes y los demandados acordaron un acuerdo extrajudicial, estableciendo un Programa de Investigación de Mamíferos Marinos<sup>8</sup> (MMRP) para probar que, efectivamente, las transmisiones no afectarían a los mamíferos marinos, supervisado por una junta asesora independiente conformada por expertos en este tipo de mamíferos. En la primavera del año 2000, se publicó un Borrador de la Declaración de Impacto Ambiental<sup>9</sup> (DEIS) para ser comentada públicamente, y el Consejo Nacional de Investigación (*National Research Council*) emitió un informe revisando el estado del proyecto. El informe del NRC indicó que el MMRP no había encontrado efectos estadísticamente significativos, pero no fue posible determinar si esto se debió a que no hubo efectos o porque no hubo datos suficientes para detectar efectos (National Research Council,

<sup>8</sup> Traducido del inglés: *Marine Mammal Research Program*.

<sup>9</sup> Traducido del inglés: *Draft Environmental Impact Statement (DEIS)*.

2000). Mientras tanto, algunos biólogos marinos continuaron oponiéndose al proyecto. En septiembre del año 2000, después de la expiración del período de comentario público del DEIS, el biólogo canadiense Paul K. Anderson escribió una mordaz denuncia que hizo pública a través de Internet. Acusando efectivamente a los partidarios del ATOC de deshonestidad, escribió:

**Tanto el DEIS como la solicitud de permiso de toma pequeña afirman que el Proyecto de Investigación de Mamíferos Marinos de Termometría Acústica del Clima Oceánico disipó efectivamente cualquier preocupación sobre el efecto que estos sonidos tienen en los mamíferos marinos. [E]l ATOCMMRP no solo no demostró efectos a largo plazo, sino que... fracasó a la hora de investigar adecuadamente las respuestas a corto plazo. La propuesta de continuación del ATOC se basa en [premisas] falsas (Anderson, 2000)**

Si bien los científicos continuaron tratando de abordar los problemas medioambientales a lo largo de la década de 1990, a finales de dicha década el proyecto se detuvo. En 1999, los permisos iniciales no se renovaron y los científicos se vieron obligados a retirar su instrumentación. El proyecto terminó con una nota trágica en agosto del 2000, cuando se estaba recuperando una fuente ATOC de Pioneer Seamount cerca de Half Moon Bay, CA. Si bien no se sabe que haya muerto ninguna ballena durante el curso del proyecto, un hombre sí falleció: un operador de cabrestante llamado Ron Hardy, fue golpeado en la cabeza por una pieza del equipo mientras intentaba retirar un transmisor de 12,000 libras del fondo del mar (Worchester, 2000).

### 6.1. ¿Por qué los medioambientalistas se opusieron a ATOC?

Los científicos del ATOC se quedaron atónitos ante la oposición de los ecologistas, a quienes consideraban equivocados y mal informados. Los oceanógrafos sintieron que los medioambientalistas habían malinterpretado el proyecto, que los riesgos habían sido groseramente exagerados, y que los medios de comunicación habían tergiversado el lenguaje del permiso de “toma” para que significara “matar” (Potter, 1994; Munk, 2003). La mayoría sintió que los medioambientalistas deberían *dar la bienvenida* al proyecto,

porque estaba motivado por una preocupación medioambiental. ¿Por qué los ecologistas no lo vieron así?

Una razón es clara: la mayoría de los medioambientalistas ya aceptaban que el calentamiento global era real. No necesitaban más información para estar convencidos, y por lo tanto no estaban interesados en aceptar riesgos para obtener esa información (Potter, 1994). Además, mientras que los científicos estaban orgullosos del aspecto de los proyectos de “espadas en arados”, para muchos ecologistas la asociación militar era motivo de sospecha. En palabras del oceanógrafo Stanley Flatte, “la gente pensó que era una especie de proyecto secreto de la Marina” (Flatte, 2000). Incluso si el proyecto fuera lo que decía ser, el ejército de los EE. UU. no es reconocido por su historial de sensibilidad ambiental, y en el pasado ha estado exento de muchas regulaciones ambientales y ha sido indemnizado por litigios. Para los activistas ambientales, la Marina de los EE. UU. como administradora del medioambiente simplemente no era plausible.

Un argumento en defensa del proyecto fue que la Marina de los EE.UU. había estado usando este tipo de transmisiones acústicas durante décadas, pero esto hizo poco para satisfacer a los medioambientalistas, para quienes tal argumento simplemente demostraba el punto: que la Marina estaba acostumbrada a operar sin control medioambiental. Naomi Rose, bióloga de la Humane Society, lo expresó de esta manera. “Los oceanógrafos preguntaron: ‘¿Por qué pensarían siquiera que dañaríamos el medio ambiente?’ y los ecologistas respondieron: ‘¿Por qué pensaríamos que no lo harían?’” (Rose, 2001). Desde la perspectiva de los ecologistas, los científicos estaban alineados con un Goliat que había pisoteado el medioambiente en el pasado y probablemente lo haría de nuevo en el futuro.

¿Y si el ATOC “probara” que no había señal climática? ¿entonces qué? Dicho de otra manera, ¿por qué alguien debería aceptar una línea de evidencia en particular como una carta de triunfo científica? Después de todo, ¿existe realmente algo así como evidencia científica directa, o es simplemente que las ambigüedades inherentes a algunas formas de evidencia son más evidentes que en otras? ¿Que algunas formas de producción de datos son más transparentes que otras?

Consideremos nuevamente a la Operación de Longitud Mundial. Esta última fue promovida como la medida directa del movimiento continental

y, por lo tanto, menos ambigua que los diversos argumentos indirectos, en gran parte históricos, que habían utilizado los partidarios de la deriva. Si el proyecto hubiera continuado sin interrupciones por la guerra mundial (aunque no logró detectar el movimiento continental) ¿qué habrían concluido los científicos? ¿qué la deriva no había ocurrido? Entonces, ¿habrían considerado refutada la otra evidencia de la deriva? ¿O podrían haber cuestionado el experimento, preguntándose si habría un error en alguna parte? Ambas opciones habrían sido posibles, porque la Operación Longitud, como todos los experimentos científicos, se basaba en ciertas premisas, ciertas suposiciones de fondo. En este caso, dichos supuestos incluían, entre otros asuntos, premisas sobre cómo las ondas de radio viajan a través de la atmósfera: para que el experimento hubiera funcionado, esas rutas de viaje no deberían haber sido afectadas por la fluctuación ionosférica. Hoy sostenemos que las rutas de viaje de las ondas de radio se ven afectadas por las fluctuaciones ionosféricas. Además, la Operación se basó en suposiciones sobre la tasa de deriva (decenas de metros por año) que resultó ser demasiado alta. En retrospectiva, la Operación Longitud estaba condenada al fracaso, con o sin la Segunda Guerra Mundial.

El ATOC se promocionó de manera similar como una medida directa de la temperatura cambiante del océano, más confiable que los registros climáticos históricos. Pero, como en la Operación de Longitud Mundial, la propuesta involucró varias suposiciones: sobre las rutas de viaje del sonido, sobre la precisión del procesamiento de la señal y sobre la confiabilidad y consistencia de la instrumentación. No importa cuán buena sea la ciencia, siempre hay incertidumbres.

Las premisas experimentales pueden ser defectuosas, limitadas o incompletas. Es posible que los instrumentos no sean lo suficientemente sensibles para detectar señales débiles. Los entendimientos teóricos pueden resultar erróneos. Un artículo independiente que evaluó la viabilidad del enfoque ATOC concluyó que, cuando se consideraron todas las incertidumbres, había una “posibilidad realista de detectar el calentamiento esperado inducido por el efecto invernadero en el océano a nivel mundial” (Mikolajewicz et al., 1993). Uno podría igualmente concluir de tal lenguaje que la posibilidad de no detectar la señal esperada también era “realista”. Los científicos involucrados en el ATOC enfatizaron lo bien que se entendía

la física básica, pero un proyecto como este nunca es simplemente una cuestión de física básica. Los ecologistas nunca lo dijeron explícitamente, pero razonablemente podrían haber visto al ATOC como un caballo de Troya, un problema disfrazado de regalo.

Finalmente, el ATOC encalló, simplemente porque las personas hacen todo lo posible para proteger las cosas que aman. Como dijo Paul Anderson: “Es una desgracia para los grafistas físicos oceanográficos que el mar contenga organismos culturalmente valorados y ecosistemas y poblaciones de importancia ecológica y económica” (Anderson, 2000). Desde la perspectiva de los oceanógrafos, las objeciones al ATOC pueden haber parecido irracionales, sin embargo, considere a una madre osa que ataca a un excursionista solitario. El excursionista no tiene un arma ni la intención de lastimar a sus cachorros, pero ella no lo sabe. Desde su perspectiva, ella no tiene otra opción. Lo que puede presentarse como un problema científico, una cuestión de hechos técnicos, se revela como una pregunta sobre qué riesgos particulares estamos dispuestos a correr.

## 7 • ¿Qué sucede cuando los científicos no están de acuerdo?

La mayoría de nosotros nos damos cuenta de que la prueba, al menos en un sentido absoluto, es un ideal teórico, disponible en las clases de geometría, pero no en la vida real. Sin embargo, muchos de nosotros todavía nos aferramos a la idea de que algún conjunto de hechos —algún cuerpo de conocimiento— resolverá nuestros problemas y aclarará cómo debemos proceder. La historia sugiere lo contrario: la sabiduría científica anterior ha sido anulada, las generaciones anteriores de expertos han cometido errores. Esto es tan cierto en física y química como en biología y geología. Los criterios que se suelen invocar en defensa de la fiabilidad del conocimiento científico —cuantificación, replicabilidad, falsabilidad— no han demostrado ser una garantía.

Además, los expertos no siempre están de acuerdo. Incluso cuando no existe una dimensión política, social o religiosa transparente en un debate, las personas honestas e inteligentes pueden llegar a conclusiones diferentes frente a la “misma” evidencia, porque han centrado sus ojos en diferentes

dimensiones de la misma, enfatizando diferentes elementos de un paisaje evidente. Incluso cuando una comunidad científica llega a un consenso sobre un tema previamente discutido — como lo hicieron los científicos de la tierra en la década de 1960 sobre el movimiento de los continentes— siempre hay dimensiones que permanecen sin explicación. En el futuro, la tectónica de placas sin duda será modificada, tal vez anulada por completo. De hecho, hay un puñado de científicos hoy en día que abogan por la expansión de la Tierra para explicar la separación continental y, por supuesto, están ansiosos por detallar las limitaciones de la teoría de la tectónica de placas (e.g. Shieds, 2003). Sin embargo, por ahora la tectónica de placas sigue siendo el consenso de la mayoría de los científicos de la tierra: nuestra mejor base para comprender nuestro planeta.

Contrariamente a la teoría ampliamente aceptada de Thomas Kuhn, las anomalías siempre rondan, incluso en la “ciencia normal”. El consenso científico es un proceso complejo —que involucra una matriz de consideraciones sociales, políticas, económicas e históricas junto con las epistémicas— y la historia muestra que su logro generalmente requiere mucho tiempo: años, décadas e incluso siglos. Pero incluso cuando se logra un consenso estable, no se elimina la incertidumbre científica. Más bien, una vez que hemos considerado los problemas restantes como “menores” —es decir, insuficientemente grandes como para justificar una preocupación mayor— simplemente vivimos con ellos (Engelhardt y Caplan, 1987). Además, los motivos por los que las comunidades científicas han llegado a la conclusión de que la evidencia es “suficientemente buena” para justificar vivir con las incertidumbres, han variado enormemente a lo largo de la historia. Un individuo determinado puede optar por perseguir estas manchas inciertas, y esa determinación puede desestabilizar con éxito el consenso anterior. En un debate “puramente” científico, esa determinación surgiría, idealmente, únicamente de las demandas de la evidencia empírica, pero ningún debate es “puramente” científico, dado que, como mínimo, la credibilidad, la reputación y, tal vez, la futura financiación están en juego.

Cuando hay una dimensión política en un debate científico, podemos esperar que tal determinación sea común, ya que los científicos se ocupan de cuestiones cuya importancia se mide en un contexto de la relevancia política, mientras los medios centran su atención en los “inconformistas” y

en tanto el dinero fluye en la investigación científica procedente de partes interesadas en los resultados. Louis Pasteur notó este fenómeno hace mucho tiempo, escribiendo en el siglo XIX sobre los apasionados debates del siglo XVIII sobre la realidad de la generación espontánea: “Entonces, como ahora, surgieron controversias muy animadas entre científicos, controversias más vivas y apasionadas en tanto tienen su contrapartida en la opinión pública, dividida siempre, como saben, entre ... grandes corrientes intelectuales” (Geison, 1995). Por el contrario, cuando hay una dimensión científica en un debate político, podemos esperar que la ciencia se utilice como base para afirmaciones políticas o morales en competencia (Nelkin, 1995; Herrick y Sarewitz, 2000; Jamieson, 1996; Sarewitz, 2004).

¿Cómo podemos evaluar afirmaciones científicas cuando los propios científicos no están de acuerdo? No hay una respuesta buena a esta pregunta, pero ciertas perspectivas pueden ayudarnos a juzgar la información que estamos recibiendo. Primero podemos preguntarnos: ¿Quiénes son los expertos relevantes? O mejor, ¿para qué es relevante su experiencia? En el caso del DDT, los científicos de los alimentos estaban cualificados para hablar sobre los beneficios agrícolas del DDT, y los biólogos de la vida silvestre estaban en mejores condiciones para hablar sobre los daños. En este sentido, ambos lados tenían razón en lo que afirmaban, pero estaban equivocados en lo que negaban y, en última instancia, la pregunta no era tanto quién tenía “razón”, sino qué conjunto de preocupaciones —un mayor suministro de alimentos para los humanos o una mayor protección de la vida silvestre— sería considerado más apremiante.

Sobre el caso ATOC se puede hacer un comentario similar. Los físicos oceanográficos son expertos en la composición, el comportamiento y las propiedades del océano, así como de las masas de agua, pero no del agua como morada para la vida. Podían discutir los resultados potenciales del experimento ATOC, pero los biólogos expertos en cetáceos estaban mejor calificados para considerar los efectos potenciales en las ballenas. Si la pregunta en juego era: ¿el experimento ATOC proporcionará información útil sobre el clima global?, los oceanógrafos eran los expertos relevantes para responder esa pregunta. Si la pregunta era: ¿cuál será el efecto del experimento ATOC en las ballenas?, entonces los biólogos eran los expertos relevantes.

Los biólogos no mapean la distribución del riesgo de terremotos, los endocrinólogos no pronostican el clima y a los químicos no se les permite realizar cirugías cardíacas. Hay buenos motivos para que esto sea así. Los marcadores tradicionales de pericia —capacitación, experiencia, nombramientos académicos y honores— no son garantía de la honestidad, integridad o sabiduría de un experto, pero, *ceteris paribus*, tiene sentido confiar en aquellas personas cuya competencia es más cercana a la problemática en cuestión. ¿Por qué apoyamos colegios, universidades e institutos de investigación si no es para desarrollar y mantener la experiencia que creemos que es valiosa?

Por supuesto, la pericia o experiencia puede verse comprometida e incluso comprada por completo, por lo que también debemos preguntarnos: ¿cuáles son los intereses no epistémicos de los expertos? ¿cómo podrían estar afectando a los resultados científicos? Todas las partes de los debates tienen intereses que condicionan sus respuestas a la evidencia y sus argumentos, por lo que es legítimo investigar esos intereses (Etzkowitz, 1996). El reciente crecimiento del patrocinio corporativo de la investigación científica en los campus universitarios ha planteado la pregunta de cómo los intereses financieros están dando forma actualmente no solo al tema de la investigación científica, sino también a los resultados.

Un área patente y bien estudiada es la investigación sobre el tabaco, que, a través de su obvedad, destaca un punto que puede ser menos obvio, pero aún relevante en otros lugares. Una investigación realizada por científicos de la Universidad de California, San Francisco, ha mostrado las formas en que la industria tabacalera ha tratado de generar incertidumbre sobre el tema del humo ambiental, o humo de segunda mano, mediante el patrocinio directo de estudios científicos cuyo propósito es desestabilizar el consenso existente. Es mucho más probable que estos estudios no encuentren evidencia de efectos nocivos que los estudios no financiados por la industria tabacalera (Hong y Bero, 2002; Shamasunder y Bero, 2002; Montini et al., 2002; Bero, 2003; Bryan-Jones y Bero, 2003). En una revisión general de los efectos propios de la investigación patrocinada por la industria, Boyd y Bero (2000) concluyen que la investigación documenta claramente “una asociación entre el patrocinio de investigación clínica de una sola fuente y la publicación de resultados que favorecen el producto del patrocinador” (ver

también Stelfox et al., 1998; Angell, 2000). El punto crítico no es el hecho de que la investigación haya sido financiada por la industria, porque toda la ciencia está financiada por alguna institución, grupo o individuo, y no está claro que el patrocinio industrial sea intrínsecamente más problemático que el apoyo de un príncipe, una fundación, un servicio armado, o una agencia gubernamental. Más bien, el problema es que la investigación está respaldada por un patrocinador que quiere un resultado *particular* —un resultado *epistémico* particular— y los investigadores saben de antemano cuál es ese resultado, lo que produce un conflicto de intereses explícito que socava la integridad de la investigación realizada.

Esta cuestión nos lleva al que puede ser el punto más importante de este documento: la prueba científica rara vez es lo que está en juego en un asunto ambiental o de salud controvertido. El enfoque de Bjørn Lomborg se centra en los humanos —en las medidas cuantitativas de las condiciones de vida de la mayoría de las personas del planeta— y dada esta perspectiva, muchas de sus afirmaciones seguramente son correctas. Actualmente las personas viven más, comen más calorías y tienen techos más gruesos sobre sus cabezas que en el pasado. Pero muchas de las afirmaciones ambientales no hacen tanto referencia a la cantidad de vida como a su calidad. Se trata de elecciones estéticas y morales. Se trata de equidad y ética. Sin duda, los humanos hemos mejorado nuestras vidas al controlar, disminuir e incluso erradicar ciertas formas de vida no humana, y pocas personas defenderían los derechos virales o bacterianos. Pero cada vez más nuestras acciones están impactando en la Tierra de maneras que afectarán a las generaciones futuras, quienes no habrán tenido voz en esas acciones y elecciones y quizás no puedan deshacerlas. En el pasado, las acciones humanas tendían a ser locales y reversibles, pero cada vez más nuestras acciones parecen ser globales e irreversibles. Como astutamente señaló Roger Revelle hace casi 50 años, hablando de la contribución humana de CO<sub>2</sub> a la atmósfera, estamos realizando un “gran experimento geofísico” en nuestro planeta sin el consentimiento ni el conocimiento de las generaciones futuras, y este no se puede revertir. (Revelle y Suess, 1957).

Constantemente, los científicos en sus especialidades debaten cuestiones epistémicas y metodológicas sin resolver, pero rara vez reciben el escrutinio público. La falta de consenso se convierte en un problema comunita-

rio cuando hay un interés público, lo que supone una apuesta moral, política o económica. En tales casos, las Ciencias Naturales pueden desempeñar un papel al proporcionar opiniones informadas sobre las posibles consecuencias de nuestras acciones (o inacciones) al monitorear los efectos de nuestras elecciones (Herrick y Sarewitz, 2000). Las Ciencias Sociales pueden hacer lo mismo. Pero no hay necesidad de esperar pruebas, no hay necesidad de exigir las y no existe una base para esperarlas.

## Referencias

- Allard, D.C., 1978. *Spencer Fullerton Baird and the U.S. Fish Commission*. Arno Press, New York.
- Anderson, 2000. E-mail communication to [MARMAM@uvvm.uvic.ca](mailto:MARMAM@uvvm.uvic.ca).
- Angell, M., 2000. Is academic medicine for sale? (Editorial). *N. Engl. J. Med.* 342 (20), 1516–1518.
- Bero, L.A., 2003. Implications of the tobacco industry documents for public health and policy. *Annu. Rev. Public Health* 24, 267–288.
- Boyd, E.A., Bero, L.A., 2000. Assessing financial relationships with industry. *J. Am. Med. Assoc.* 284, 2209–2214.
- Bryan-Jones, K., Bero, L.A., 2003. Tobacco industry efforts to defeat the occupational safety and health administration indoor air quality rule. *Am. J. Public Health* 93 (4), 585–592.
- Canham, C.D., Cole, J.J., Lauenroth, W.K., 2003. *Models in Ecosystem Science*. Princeton University Press, Princeton.
- Carson, R., 2002. *Silent Spring*, 40th Anniversary ed. Houghton Mifflin, Boston.
- Christodoulidis, D.C., Smith, D.E., Dunn, P.J., Klosko, S.M., Kolenkiewicz, R., Torrence, M.H., 1985. Observing tectonic plate motions and deformations from satellite laser ranging. *J. Geophys. Res.* 90 (B11), 9249–9264.
- Clark, T.A., Corey, B., Davis, J., Elgered, G., Herring, T., Hinteregger, H., Knight, C., Levine, J., Lundqvist, G., Ma, C., Nesman, E., Phillips, R., Rogers, A., Ronnang, B., Ryan, J., Schupler, B., Shaffer, D., Shapiro, I., Vandenberg, N., Webber, J., 1985. Precision geodesy using the Mark-

- III very-long-baseline interferometer system. *IEEE Trans. Geosci. Remote Sens.* GE23, 438–449.
- Cox, A., 1973. *Plate Tectonics and Geomagnetic Reversals*. W.H. Freeman, San Francisco.
- Dick, S.J., 2003. *Sky and Ocean Joined the U.S. Naval Observatory, 1830–2000*. Cambridge University Press, New York.
- Dunlap, T.R., 1981. *DDT: Scientists, Citizens, and Public Policy*. Princeton University Press, Princeton.
- Dupree, H.A., 1957. *Science in the Federal Government: A History of Policies to 1940*. Harvard University Press, Cambridge.
- Eckart, C., 1968. *Principles and Applications of Underwater Sound*. Originally issued as Summary Technical Report of Division 6, vol. 7. National Defense Research Committee. Washington, DC. Reprinted by Department of the Navy.
- Engelhardt Jr., H.T., Caplan, A.L., 1987. *Scientific Controversies: Case Studies in the Resolution and Closure of Debates in Science and Technology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Environmental Protection Agency, 2003. *History: DDT Ban Takes Effect*. U.S. Environmental Protection Agency, <http://www.epa.gov/history/topics/ddt/01.htm>.
- Etzkowitz, H., 1996. Conflicts of interest and commitment in academic science in the United States. *Minerva* 34, 259–277.
- Ewing, M., Worzel, J.L., 1945. *Long Range Sound Transmission, Interim Report No. 1*. Contract Nobs-2083, 25 August, declassified 12 March 1946.
- Flatte, S., 2000. Personal communication.
- Frankel, H., 1979. Why continental drift theory was accepted by the geological community with the confirmation of Harry Hess' concept of sea-floor spreading. In: Schneer, C.J. (Ed.), *Two Hundred Years of Geology in America*. The University of New England Press, Hanover, NH, pp. 337–353.
- Frankel, H., 1982. The development, reception, and acceptance of the Vine–Matthews–Morley hypothesis. *Historical Stud. Phys. Biol. Sci.* 13, 1–39.

- Frankel, H., 1987. The continental drift debate. In: Engelhardt Jr., H.T., Caplan, A.L. (Eds.), *Resolution of Scientific Controversies: Case Studies in the Resolution and Closure of Disputes in Science and Technology*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 203–248.
- Frosch, R.A., 1964. Underwater sound: deep-ocean propagation. *Science* 146, 889–904.
- Galison, P.L., 1997. *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*. University of Chicago Press, Chicago.
- Geison, G.L., 1995. *The Private Science of Louis Pasteur*. Princeton University Press, Princeton.
- Graham Jr., F., 1970. *Since Silent Spring*. Houghton Mifflin Co., Boston.
- Greene, M.T., 2004. *Alfred Wegener and the Origins of Modern Earth Science*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore (in press).
- Hallam, A., 1973. *A Revolution in Earth Sciences*. Oxford University Press, Oxford.
- Herman, L.M., 1994. Hawaiian Humpback Whales and ATOC: a conflict of interests. *J. Environ. Dev.* 3 (2), 63–76.
- Herrick, C., Jamieson, D., 2001. Junk science and environmental policy: obscuring public debate with misleading discourse. *Philos. Public Policy Q.* 21, 11–16.
- Herrick, C., Sarewitz, D., 2000. Ex post evaluation: a more effective role for scientific assessments in environmental policy. *Sci. Technol. Hum. Values* 25 (3), 309–331.
- Herring, T., Shapiro, I., Clark, T., Ma, C., Ryan, J., Schupler, B., Knight, C., Lundqvist, G., Shaffer, D., Vandenberg, N., Corey, B., Hinteregger, H., Rogers, A., Webber, J., Whitney, A., Elgered, G., Ronnang, B., Davis, J., 1986. Geodesy by radio interferometry: evidence for contemporary plate motion. *J. Geophys. Res.* 91, 8341–8346.
- Hobbes, T., 1969. *Leviathan, 1651*, Facsimile reprint of first ed., London. Printed for Andrew Croke, 1651. Menston, Scolar P.
- Hong, M., Bero, L.A., 2002. How the tobacco industry responded to an influential study of the health effects of secondhand smoke. *Br. J. Med.* 325 (7377), 1413–1416.
- Houghton, J.T., Meira Filho, L.G., Callender, B.A., Harris, N., Kattenberg, A., Maskell, K., 1995. *Climate Change, The Science of Climate Change*

- Contribution of Working Group I to the Second Assessment of the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). Cambridge University Press, Cambridge.
- Houghton, J.T., Ding, Y., Griggs, D.J., Noguer, M., van der Linden, P.J., Xiaosu, D., 2001. Climate Change, The Scientific Basis Contribution of Working Group I to the Third Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). Cambridge University Press, Cambridge.
- Jackson, J.B.C., Johnson, K.G., 2001. Measuring past biodiversity. *Science* 293, 2401–2404.
- Jamieson, D., 1996. Uncertainty and risk assessment: scientific uncertainty and the political process. *Ann. Am. Acad. Pol. Social Sci.* 545, 35–43.
- Kerr, R., 1985. Continental drift nearing certain detection. *Science* 229, 953–955.
- Kevles, D.J., 1978. *The Physicists*. Random House, New York.
- Kuhn, T.S., 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Latour, B., 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press, Cambridge.
- Laudan, R., 1980. The Method of Multiple Working Hypotheses and the Discovery of Plate Tectonic Theory. In: Nickles, T. (Ed.), *Scientific Discovery: Case Studies*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, pp. 331–343.
- Le Grand, H.E., 1988. *Drifting Continents and Shifting Theories*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Le Pichon, X., Francheteau, J., Bonnin, J., 1973. *Plate Tectonics*. Elsevier Scientific, Amsterdam.
- Lear, L.J., 1992. Bombshell in Beltsville: The USDA and the challenge of ‘Silent Spring’. *Agric. History* 66 (2), 151–170.
- Levitus, S., Antonov, J.I., Boyer, T.P., Stephens, C., 2000. Warming of the World’s ocean. *Science* 287, 2225–2229.
- Lomborg, B., 2001. *The Skeptical Environmentalist*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Maienschein, J., 1991a. *Transforming Traditions in American Biology, 1880–1915*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

- Maienschein, J., 1991b. Epistemic Styles in German and American Embryology. *Sci. Context* 4 (2), 407–427.
- Marvin, B., 1973. *Continental Drift: The Evolution of a Concept*. Smithsonian Institution Press, Washington, DC.
- McEvoy, A.F., 1986. *The Fisherman's Problem: Ecology and the Law in the California Fisheries, 1850–1980*. Cambridge University Press, New York.
- MacKenzie, D., 1990. *Inventing Accuracy: A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance*. MIT Press, Cambridge.
- Mikolajewicz, U., Maier-Reimer, E., Barnett, T.P., 1993. Acoustic detection of greenhouse-induced climate changes in the presence of slow fluctuations of the thermohaline circulation. *J. Phys. Oceanogr.* 23, 1099–1109.
- Miller, C.A., Edwards, P.N., 2001. *Changing the Atmosphere: Expert Knowledge and Environmental Governance*. MIT Press, Cambridge.
- Montini, T., Mangurian, C., Bero, L.A., 2002. Assessing the evidence submitted in the development of a workplace smoking regulation: the case of Maryland. *Public Health Rep.* 117 (3), 291–298.
- Munk, W.H., Wunsch, C., 1979. Ocean acoustic tomography: a scheme for large scale monitoring. *Deep Sea Res.* 26A, 439–464.
- Munk, W.H., Forbes, A.M.G., 1989. Global ocean warming: an acoustic measure? *J. Phys. Oceanogr.* 19, 1765–1777.
- Munk, W.H., Spindel, R.C., Baggeroer, A., Birdsall, T.G., 1994. The heard island feasibility test. *J. Acoustical Soc. Am.* 96 (4), 2330–2342.
- Munk, W.H., Worcester, P., Wunsch, C., 1995. *Ocean Acoustic Tomography*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Munk, W.H., 2003. Personal communication.
- Munk, W.H., Oreskes, N., Muller, R., 2004. “Gordon J.F. MacDonald” *National Academy of Sciences Biographical Memoirs* 84, 3–26.
- National Defense Research Committee, 1944. *Prediction of Sound Ranges from Bathythermograph Observations: Rules for Preparing Sonar Messages*. Bureau of Ships. Navy Department, National Defense Research Committee, Washington, DC.
- National Research Council, 2000. *Marine Mammals and Low-Frequency Sound*. National Academy of Sciences, Washington, DC.

- Nelkin, D., 1995. Science controversies: the dynamics of public disputes in the United States. In: Jasanoff, S., Markle, G.E., Petersen, J.C., Pinch, T. (Eds.), *Handbook of Science and Technology Studies*. Sage Publications, Thousand Oaks, pp. 444–456.
- Oreskes, N., 1999. *The Rejection of Continental Drift: Theory and Method in American Earth Science*. Oxford University Press, New York.
- Oreskes, N., Belitz, K., 2001. Philosophical Issues in Model Assessment. In: Anderson, M.G., Bates, P.D. (Eds.), *Model Validation: Perspectives in Hydrological Science*. John Wiley and Sons Ltd., London, pp. 23–41.
- Oreskes, N., Le Grand, H., 2003. *Plate Tectonics: An Insider's History of the Modern Theory of the Earth*, 2nd ed. Westview Press, Boulder.
- Oreskes, N., 2004. Consensus in Science: How Do We Know We're Not Wrong? AAAS George Sarton Memorial Lecture. Seattle, Washington, February.
- Pickering, A., 1984. *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Pielke Jr., R.A., 2001. Room for doubt. *Nature* 410, 151.
- Pielke Jr., R.A., 2002. Better sorry: does the precautionary principle provide a useful guide to action? A Book Review of Harremo, P., Gee, D., MacGarvin, M., Stirling, A., Keys, J., Wynne, B., Guedes Vaz, S. (Eds.), *The Precautionary Principle: Late Lessons from Early Warnings*, Earthscan. *Nature* 419 (6906), 434–435.
- Potter, J.R., 1994. ATOC: sound policy or enviro-vandalism? Aspects of a modern media-fueled policy issues. *J. Environ. Dev.* 3 (2), 47–62.
- President's Science Advisory Committee, 1963. *Use of Pesticides*. The White House, Washington, DC.
- Price, D.K., 1962. *Government and Science*. Oxford University Press, New York.
- Price, D.K., 1965. *The Scientific Estate*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Research Analysis Group, 1969. *Physics of Sound in the Sea*. Originally issued as Summary technical report of Division 6, NDRC, vol. 8. Washington, DC, 1946. Department of the Navy, Headquarters Naval Material Command, Washington.

- Revelle, R., Suess, H.E., 1957. Carbon dioxide exchange between atmosphere and ocean and the question of an increase of atmospheric CO<sub>2</sub> during the past decades. *Tellus* 9 (1), 18–27.
- Richter, C.F., 1958. *Elementary Seismology*. W.H. Freeman, San Francisco.
- Rose, N., 2001. Personal communication.
- Rudwick, M.J.S., 1985. *The Great Devonian Controversy: The Shaping of Knowledge Among Gentlemanly Specialists*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Russell, E.P., 1999. The strange career of DDT: experts, federal capacity, and environmentalism after World War II. *Technol. Culture* 40 (4), 770–796.
- Sarewitz, D., 2004. How science makes environmental controversies worse. *Environ. Sci. Policy* 7, 385–403.
- Scalera, G., Karl-Heinz, J., 2003. *Why Expanding Earth: A Book in Honour of Ott Christoph Hilgenberg*. INGV Publisher, Rome.
- Shamasunder, B., Bero, L.A., 2002. Financial ties and conflicts of interest between pharmaceutical and tobacco companies. *J. Am. Med. Assoc.* 288 (6), 738–744, and discussion and reply in *idem*. 288 (23), 2973..
- Shapin, S., 1994. *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Shieds, O., 2003. Is Plate Tectonics Withstanding the Test of Time? In: Scalera, G., Karl-Heinz, J. (Eds.). *Why Expanding Earth? A Volume in Honour of Ott Christoph Hilgenberg*. INGV Publisher, Rome, pp. 117–128.
- Smith, B.L.R., 1990. *American Science Policy Since World War II*. The Brookings Institution, Washington, DC.
- Smith, T., 1994. *Scaling Fisheries: The Science of Measuring the Effects of Fishing, 1855–1955*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Snow, C.P., 1960. *Science in Government*. Harvard University Press, Cambridge.
- Spiesberger, J.L., Birdsall, T.G., Metzger, K., 1983. *Acoustic Thermometer Proposal*. Submitted to the Office of Naval Research, 3 May. Woods Hole Oceanographic Institution, MC6 Papers of Henry Stommel, Box 3, Folder: Correspondence.

- Spieß, F.N., 1997. Seeking Signals in the Sea. SIO Reference No. 97-5. San Diego, California 92093, University of California, San Diego, Marine Physical Laboratory of the Scripps Institution of Oceanography.
- Stelfox, H.T., Chua, G., O'Rourke, K., Detsky, A.S., 1998. Conflict of interest in the debate over calcium-channel antagonists. *N. Engl. J. Med.* 338 (2), 101–106.
- Urick, R.J., 1979. Sound Propagation in the Sea. Defense Advanced Research Projects Agency. U.S. Government Printing Office, Washington, DC.
- Wang, Z., 1997. Responding to Silent Spring: scientists popular science communication, and environmental policy in the Kennedy years. *Sci. Commun.* 19 (2), 141–163.
- Wegener, A.L., 1912. Die Entstehung der Kontinente. *Geologische Rundschau* 3, 276–292.
- Wegener, A.L., 1915. Die Entstehung der Kontinente und Ozeane. Friedr. Viewig, Braunschweig.
- Wegener, A.L., 1924. *The Origin of Continents and Oceans*, third ed. Translated by Skerl, J.G.A. Methuen, London.
- Wegener, A.L., 1929. *The Origin of Continents and Oceans*, fourth edition. Translated by Biram, J. Dover Publications, reprinted New York, 1966.
- Woods Hole Oceanographic Institution MC6, 1983. Papers of Henry Stommel, Box 3, Folder: Correspondence 1983, In: Spiesberger, J.L., Birdsall, T.G., Metzger, K., “Acoustic Thermometer Proposal”. Submitted to the Office of Naval Research, 3 May, Archives of the Woods Hole Oceanographic Institution.
- Woods Hole Oceanographic Institution MC6, 1989. Box 3, Folder: Correspondence 1983, handwritten note from Spiesberger, J.L. to Stommel, H. on cover letter to Spiesberger et al., 3 May, Archives of the Woods Hole Oceanographic Institution.
- Worchester, P., 2000. E-mail Communication to “all-at-SIO”.
- Wynne, B., 1992. Uncertainty and environmental learning: reconceiving science and policy in the preventive paradigm. *Global Environ. Change* 2, 111–127.

# ***Reseñas bibliográficas.***

# Grassi, Ernesto. *El comienzo del pensamiento moderno. Diez artículos de los años 1940 a 1943*, presentación de Massimo Marassi, traducción de Jorge Navarro Pérez, Nápoles: La Città del Sole, 2023, 243 pp.

Jéssica Sánchez Espillaque<sup>1</sup>

Universidad de Sevilla, España

La decena de artículos que compone esta obra del filósofo italogermano Ernesto Grassi dan buena cuenta de una de sus principales preocupaciones: la defensa del pensamiento filosófico del Humanismo retórico renacentista y la reformulación, en base a dicha defensa, del origen del pensamiento de la Modernidad. A lo largo de estos textos, escritos a comienzos de los años cuarenta del siglo pasado, Grassi discute la tradicional periodización de la historia de la filosofía que coloca en Descartes el inicio del pensamiento moderno. Una teoría —la del origen cartesiano de la filosofía moderna— que este discípulo de Heidegger se atreve a cuestionar con el objetivo de mostrar *otra* apertura de la Modernidad que emprendería su marcha ya en el Renacimiento con el Humanismo italiano. Es éste, precisamente, el argumento central de uno de estos escritos: “El comienzo del pensamiento moderno. Pasión y experiencia de lo originario”<sup>2</sup>, en el cual Grassi desmiente, además, la postura de aquellos que, como Hegel o Cassirer, consideran la filosofía renacentista como

<sup>1</sup> jsanchez17@us.es

<sup>2</sup> Cuyo original en alemán (“Der Beginn des modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen”) fue ya publicado en 2002 en la Revista *Cuadernos sobre Vico* (13-14, 2001-2002, pp. 19-46). No obstante, su primera aparición en castellano fue en la edición de la obra de M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón & Carta sobre el Humanismo* (Universidad de Chile, 1954) en el que dicho escrito de Grassi aparecía como parte de su Introducción.

un “preludio” del pensamiento moderno, restando, de esta manera, valor al pensamiento especulativo del Renacimiento; y alegando, en algunos casos, que sólo fue una brillante etapa dentro de la literatura.

Por este motivo, pasan por las páginas de este libro ilustres humanistas como Leonardo Bruni, Francesco Guicciardini, Nicolás Maquiavelo, Francesco Petrarca, Coluccio Salutati o Lorenzo Valla (sin olvidar al que fuera —según Grassi— la culminación de ese humanismo retórico, Giambattista Vico<sup>3</sup>) para ilustrar la tesis según la cual es la preeminencia de la palabra —y muy especialmente de la palabra poética<sup>4</sup>— la que fundamenta el pensamiento filosófico renacentista. Asentando así uno de los presupuestos básicos de la filosofía grassiana: la hermandad entre filología (*amor a la palabra*) y filosofía (*amor a la sabiduría*). Por lo que Dante o Petrarca no serían exclusivamente literatos, ya que sus obras están inundadas de un pensamiento marcadamente filosófico. Tal es la preocupación del filósofo milanés por recuperar la tradición humanista que considera semejante rehabilitación como la tarea espiritual de su tiempo (que no es otro, en aquellos convulsos momentos, que un período de guerra).

Ahora bien, Grassi es consciente de la dificultad inherente a esta tarea, pues sabe que, aun cuando el pensamiento moderno comenzaría con la renovación de la filosofía antigua llevada a cabo en el Renacimiento humanista, se trata, sin embargo, de una de las etapas históricas del pensamiento menos estudiada —incluso, olvidada. La razón de este olvido no es otra que, en su opinión, la errónea interpretación decimonónica del Humanismo que sólo

**3** Véase, por ejemplo, la consideración de Vico como “el último filósofo grande que tiene sus raíces por completo en la tradición humanista”, en E. Grassi & Th. von Uexküll, *Origen y límites de las ciencias del espíritu y de las ciencias de la naturaleza*, recientemente publicado en La Città del Sole, junto con otra obra, que el filósofo italiano escribió en colaboración con este famoso médico y biólogo, titulada *La realidad como misterio y tarea* (Nápoles, 2023, p. 155).

**4** Tesis que, a pesar del antihumanismo heideggeriano, Grassi comparte con su maestro. Cfr. E. Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo* (Barcelona: Anthropos, 2006), así como M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Madrid: Alianza, 2009) para constatar las diferentes interpretaciones en torno al Humanismo que mantuvieron Grassi y Heidegger. Pese a ello, ambos autores demostraron en sus obras la preeminencia de la palabra poética como experiencia originaria de manifestación del ser.

vio en esta tradición filosófica, como decíamos unas líneas más arriba, la antesala de lo que después germinaría con fuerza en la filosofía de Descartes.

Por eso, uno de los objetivos fundamentales de este autor en esos textos se hallaría en reivindicar el valor, no sólo histórico, sino también especulativo de la filosofía humanista. Lo que, en última instancia, entraña una confrontación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana (como vemos, por ejemplo, en “La filosofía alemana, la filosofía italiana y la Antigüedad. El problema de una tradición filosófica” (pp. 63-80), “La filosofía alemana y la tradición especulativa italiana” (pp. 81-111) o “La confrontación con la filosofía alemana en Italia”, pp. 113-132) en un intento por: 1) defender el valor intrínseco de la filosofía humanista italiana y 2) criticar la hegemonía idealista de aquella época (muy presente también en la propia Italia) que, de acuerdo con los planteamientos hegelianos y basándose en la concepción idealista de la historia, determina que el pensamiento humanista renacentista sería sólo un íterin entre la filosofía medieval y la filosofía moderna.

Como consecuencia de todo este planteamiento, comparecen en esta obra que recientemente ha sido publicada una serie de temas que —al igual que sucediera con sus autores— habían quedado ensombrecidos por el dogmatismo de la filosofía racionalista. No en vano la importante labor realizada por el filósofo italiano en estos textos radica en dar visibilidad a esos problemas, hondamente filosóficos, que, sin embargo, fueron domeñados por el exacerbado racionalismo e idealismo: el valor de la palabra poética como desveladora del ser; la importancia *vital* de los *studia humanitatis*; el papel histórico y político de la oratoria (frente a una retórica vacía y sin sentido) o la conexión de *lógos* y *páthos* en busca de una comprensión *integral* del ser humano.

En suma, el hilo conductor que enhebra estos diez escritos grassianos reside en la reivindicación del calado filosófico de la tradición humanista del Renacimiento (y, por extensión, del pensamiento grecolatino rehabilitado por el Humanismo) con la intención de romper la corteza que cubre el pensamiento racionalista moderno y mostrar así una vía paralela que no parte, como Descartes, del problema de la verdad y del fundamento del saber, sino que tiene por objetivo revelar la pluralidad y variabilidad de la realidad, lo mismo que desentrañar la existencia proteica que, sin motivo, había sido disecada por el pensamiento homogeneizador del Racionalismo moderno.

# **Amen, Daniel G. *Change Your Brain Every Day*. Carol Stream: Tyndale Refresh, 2023, 416 pp.**

**Eugénio Lopes<sup>1</sup>**

Investigador independente, Portugal

A relação existente entre a mente e o corpo humano é um tema que sempre ocupou um lugar de destaque nos vários debates filosóficos. Porém, quando se aborda e estuda este tema, por vezes, na minha opinião, comentem-se alguns erros científicos, como por exemplo: a) considera-se a mente e o corpo como uma só entidade; b) afirma-se que a pessoa humana “é” o seu corpo; c) defende-se que a pessoa humana “é” somente a sua mente; d) descon sidera-se uma dessas entidades, em detrimento da outra; e) dissocia-se na pessoa humana estas duas entidades, não se estabelecendo, assim, qualquer tipo de relação entre elas, etc.

Quando se fala da relação entre a mente e o corpo humanos, o cérebro humano é um dos temas que não só se aborda como também mais se destaca. Contudo, quando se analisa o cérebro humano, penso que também se comentem alguns erros do ponto de vista científico, tais como: a) considera-se que a pessoa humana “é” exclusivamente o seu cérebro; b) defende-se que a mente e o cérebro humano são a mesma entidade; c) afirma-se que a mente e o cérebro humano, apesar de serem entidades essencialmente distintas, não se podem relacionar entre si; d) considera-se que o intelecto e a vontade são faculdades essencialmente cerebrais; e) defende-se que o cérebro faz apenas referência ao mundo interno da pessoa humana (portanto, não se relaciona com o seu mundo externo), etc.

<sup>1</sup> lopes\_eugenio@hotmail.com

Tendo sobretudo em consideração estes pontos, considero muito importante a obra científica supracitada, “Mude o seu cérebro todos os dias”<sup>2</sup> (*Wall Street Journal* and *Publishers Weekly* bestseller), do renomado Daniel G. Amen, MD (*#1 New York Times Bestselling author*), pois, dando continuidade a várias das suas obras científicas precedentes, sobre temas idênticos (algumas inclusive foram igualmente bestsellers), procura não só identificar, analisar e, assim, desmistificar alguns desses erros, como também simultaneamente propor uma visão mais realista com relação a essas temáticas, a fim de permitir com que a pessoa humana se possa autorrealizar de uma melhor forma<sup>3</sup>.

Dos vários pontos positivos que se podem encontrar na obra, gostaria de mencionar os seguintes, que considero serem os mais importantes. Assim, do ponto de vista metodológico, destaca-se na obra que o Autor tenha dividido a sua obra em vários pequenos capítulos, algo que, a meu ver facilita a sua leitura e compreensão. Neste sentido, salienta-se também o facto de Daniel Amen ter usado uma linguagem simples e, ao mesmo tempo, precisa, sobretudo, no que diz respeito a termos, nomenclaturas e conceitos científicos, algo que também concorre para uma melhor compreensão e análise da obra.

Todavia do ponto de vista metodológico, considera-se igualmente importante na obra que Daniel Amen tenha estabelecido um diálogo interdisciplinar entre algumas áreas do conhecimento, particularmente entre a filosofia, a biologia, a medicina, a neurociência, a psicologia, religião, a sociologia, a educação e a política. Associado a este ponto, menciona-se também o facto de o autor ter recorrido a vários dados estatísticos e testemunhos (inclusive pessoais e de indivíduos bastante conhecidos para os leitores). Deste modo, penso que o Autor conseguiu dar mais fundamento e credibilidade às várias ideias e raciocínios que expôs na sua obra.

Já com relação aos objetivos, destacam-se principalmente na obra, que Daniel Amen tenha mostrado, de várias formas: a) a importância e as funções do cérebro, para que a pessoa humana se possa autorrealizar, de

<sup>2</sup> A tradução portuguesa foi feita pelo Autor da resenha.

Título original da obra: “*Change Your Brain Every Day*”.

<sup>3</sup> A obra contém 365 pequenos capítulos, motivo pelo qual não analiso detalhadamente cada capítulo, passando, assim, à análise da metodologia, dos objetivos e do conteúdo da obra.

melhor forma, nos vários contextos (e, assim, ajudar igualmente as outras pessoas neste processo) e b) como o cérebro humano se relaciona com a mente humana (apesar de serem entidades essencialmente distintas) e com o mundo interior e o mundo exterior da pessoa humana.

Neste sentido, finalmente, já com relação ao conteúdo, destaca-se basicamente na obra que Daniel Amen tenha estabelecido, de várias formas, uma relação entre o cérebro humano e o mundo interior e o mundo exterior da pessoa humana. No que diz respeito ao mundo interior, inicialmente, salienta-se o facto de o Autor ter analisado o sistema nervoso da pessoa humana, sobretudo, a biologia, a morfologia, a estrutura e as várias áreas e funções do cérebro, bem como a biologia e a função de alguns neurotransmissores. Com esta análise, o Autor pode igualmente mostrar de que forma o cérebro humano (como também todo o sistema nervoso) é distinto, mesmo do ponto de vista biológico, do cérebro dos outros seres vivos, que estão igualmente dotados de um sistema nervoso.

Assim, sucessivamente, nesta linha, considera-se também como ponto importante da obra que Daniel Amen tenha mostrado de que forma o cérebro humano se distingue essencialmente da mente humana. Neste sentido, sobressai igualmente na obra a distinção e a relação estabelecida pelo Autor entre o cérebro humano e duas das faculdades da mente humana, o intelecto e a vontade, entidades que frequentemente se confundem com o cérebro humano, chegando-se ao ponto de torná-los sinónimos. Considera-se também importante, desta forma, a relação estabelecida entre o cérebro humano, a memória e a imaginação.

No que diz respeito à vontade, mais concretamente (apesar de, indiretamente, pressupor igualmente o intelecto), considera-se também interessante na obra que Daniel Amen tenha relacionado o cérebro humano com as virtudes e os vícios, mostrando de que forma ambos moldam e condicionam o nosso cérebro, e vice-versa. Nesta linha, destaca-se igualmente a relação individual que o Autor estabeleceu com algumas virtudes específicas (em particular com o amor), e com alguns vícios específicos, (particularmente com as adições).

Sucessivamente, um outro ponto importante da obra reside no facto de o Autor ter não só traçado e analisado o mapa afetivo da pessoa humana, como também, neste sentido, ter estabelecido uma relação com o cérebro,

mostrando, desta forma, como a afetividade condiciona o cérebro humano, e, por sua vez, como este também condiciona qualitativamente a nossa afetividade, nas suas várias manifestações.

Daniel Amen também confere na sua obra muita importância à necessidade de autenticidade e de sentido de vida, a fim de nos autorrealizarmos de melhor forma. Assim, para o Autor, ambos os pontos condicionam igualmente o desenvolvimento e a funcionalidade do nosso cérebro. De igual modo, já em sentido inverso, o Autor também mostra como o bom / mau desenvolvimento e funcionalidade do cérebro pode condicionar positivamente / negativamente a nossa autenticidade e sentido de vida.

No que diz respeito ao mundo interior, salienta-se também na obra o facto de Daniel Amen ter estabelecido uma relação entre o cérebro e resto do corpo humano, em particular com os sistemas digestivo, respiratório, circulatório, imunitário, límbico e reprodutivo, mostrando igualmente como eles se condicionam entre si. Nesta linha, destaca-se também a relação estabelecida com a genética e com algumas enfermidades. De facto, tal como o Autor mostra, várias enfermidades (tanto somáticas como psicológicas), condicionam negativamente a nossa saúde cerebral, e vice-versa; ao passo que uma boa saúde (tanto física como psicológica) condiciona positivamente a nossa saúde cerebral, e vice-versa. Neste ponto, considero igualmente muito importante na obra que Daniel Amen tenha mostrado, particularmente, como o trauma condiciona e afeta o cérebro humano e vice-versa.

Finalmente, todavia, no que diz respeito ao nosso mundo interior (algo que também tem a que ver com o mundo exterior) e à sua relação com o cérebro humano, salienta-se também na obra que o Autor tenha mostrado como alguns hábitos condicionam positiva ou negativamente o nosso cérebro. Neste sentido, destacam-se, particularmente, o nosso estilo de vida, a qualidade e a quantidade de descanso e relaxamento, o nosso tipo de alimentação, o tipo de atividades das quais nos ocupamos diariamente, os locais que requeitamos, o tipo e a duração de exercício físico que praticamos (ou não), o tempo que dedicamos à nossa formação, sobretudo intelectual (ou não), o nosso tipo de atividades de lazer e a sua durabilidade (ou não), etc.

Já no que diz respeito ao nosso mundo exterior e à sua relação com o cérebro humano, destaca-se inicialmente como ponto positivo na obra que Daniel Amen tenha dado muita importância a infância, mostrando, assim, de

que forma, o bom desenvolvimento cerebral, desde o momento de concepção, condiciona um bom desenvolvimento da personalidade e, por sua vez, sucessivamente, como uma boa personalidade condiciona um bom funcionamento cerebral. Assim, em consonância com o este ponto, menciona-se também a importância que o Autor deu à família, mostrando, de que forma, esta condiciona, de vários modos, tanto negativa como positivamente, o desenvolvimento e o funcionamento do cérebro humano da criança, desde o momento da sua concepção, passando pela infância e a adolescência, até chegar-se à fase adulta. Não só a família, mas também o tipo, a qualidade e a quantidade de educação que a criança recebe (ou vai receber) impacta de diferentes formas o seu cérebro; raciocínio que se pode alargar até a fase adulta, isto é, o tipo de educação que a pessoa recebe (ou não). Neste sentido, destaca-se também na obra que o autor tenha dado bastante atenção à necessidade de uma educação e formação contínua ao longo da vida.

Não só o tipo de educação condiciona o funcionamento cerebral da pessoa humana, como também o tipo de meios onde ela está inserida, ou que ela frequenta, têm igualmente um impacto no cérebro humano. Por exemplo, viver num ambiente que origina elevados níveis de stress condicionam negativamente o bom funcionamento cerebral; em contrapartida, estar num ambiente que confere estabilidade e segurança à pessoa, permite um bom funcionamento cerebral. Nesta linha, o Autor destaca igualmente como o tipo e a qualidade dos nossos relacionamentos influenciam igualmente o nosso cérebro e vice-versa. Assim, Daniel Amen destaca sobretudo as relações amicais, profissionais, laborais, amorosas e familiares.

Um outro fator que condiciona, tanto negativa como positivamente, o cérebro humano são as experiências negativas que a pessoa viveu no passado e também como ela reagiu a esses acontecimentos, sobretudo se os soube integrar na sua vida. Uma vez mais, aqui, o Autor destaca sobretudo os eventos traumáticos. Outros fatores, mencionados por Daniel Amen, que também condicionam o bom / mau funcionamento do cérebro humano são a sua condição social e económica e o nível de reconhecimento e aceitação por parte dos demais. Por outro lado, não só a cultura e a religião, mas também a sociedade onde a pessoa está inserida, influenciam o cérebro humano. Por exemplo, viver num país que está em guerra ou enfrenta uma calamidade natural tem um impacto negativo no bom desenvolvimento e funcionamento

cerebral; já, em contrapartida, viver num país estável, seguro e desenvolvido (em vários sentidos) melhora o bom funcionamento do cerebral.

Finalmente, um outro ponto bastante importante na obra consiste no facto de Daniel Amen ter mostrado como o nosso bom / mau funcionamento cerebral impacta igualmente o bom / mau funcionamento cerebral das pessoas com que vivemos, como também da sociedade. O Autor dá, todavia, um passo em frente, mostrando, neste sentido, de que forma o cérebro da pessoa humana condiciona e impacta igualmente o bom / mau funcionamento cerebral das gerações vindouras.

Ao analisar-se o cérebro humano, frequentemente comentem-se alguns erros, do ponto de vista científico, algo que, por sua vez, condiciona a autorrealização da pessoa humana e das gerações sucessivas. Neste sentido, considero muito importante a obra supracitada de Daniel Amen, pois, com ela, o Autor novamente vem a analisar e a desmistificar alguns desses erros, propondo, assim, uma visão mais realista com relação a cérebro humano. Com ela podemos certamente ser mais felizes e contribuir para um mundo melhor. Termino, portanto, esta resenha, se me é permitido, motivando o Autor a continuar com o seu bom trabalho de investigação.

# **Maillard, Chantal. *La ira: Para una deconstrucción de los mitos patriarcales indoeuropeos.***

**Madrid: Vaso Roto Ediciones,  
2024, 102 pp.**

**Aurora García Carreras<sup>1</sup>**

Universidad Autónoma de Madrid, España

El mundo acontece guiado por una despiadada norma: la ley del hambre o aquella crueldad según la cual nuestra vida se sostiene por la muerte de otros. Pero más allá de esta ley, el género humano parece haber alcanzado una suerte de embriaguez en la violencia: la ley del ansia, un proceder en desmesura que no respeta los ciclos del planeta. Es el ansia quien comete guerras, procesos de colonización, destrucción de los ciclos terrestres. Pero ¿y si esta ansia pudiera revertirse? Se pregunta nuestra autora. ¿Y si no es algo propio del ser humano en cuanto tal sino de un tipo de sociedades determinadas?

Para responder a estas inquietudes, Chantal Maillard se remonta a una antigüedad sobre la cual solo podemos tejer hipótesis. Quizás aquellas sociedades guerreras y nómadas de origen indoeuropeo sean el germen de la actual ley del ansia. Quizás estas sociedades patriarcales que viajaban sin mujeres tomando vientres como conquista sean la causa de este exceso de violencia.

Desde este lugar, Maillard realiza una reconstrucción hipotética de todas aquellas divinidades femeninas que habrían sido sustraídas por el posterior monoteísmo patriarcal que impone la sociedad guerrera. Con ello, no se trata de que las divinidades hayan desaparecido, sino que muchas quedaron reconvertidas o pasadas por un proceso de desprestigio. Esta es la tesis de la reconversión patriarcal. Las imágenes de los órdenes previos no son eliminadas, sino que pasan por procesos de sincretismo en los cuales se les

<sup>1</sup> aurorai.garcia@estudiante.uam.es

atribuyen rasgos malvados, presuntamente para consolidar el dominio de los “nuevos” gobiernos patriarcales.

En palabras de Maillard: “Los símbolos son fuertes y lo más inteligente no es prohibirlos sino desactivarlos. Asimilar y reconvertir es más económico que destruir” (p.33). [...] “Los símbolos no son neutros, vehiculan valores” (p.44)

De esta manera, somos reconducidos a atisbar el valor de figuras temibles, desfiguras, híbridos que hipócritamente son tildados de monstruos por no ser afines al orden moral dominante. ¿Por qué Medusa es monstruosa y su hijo Pegaso no? Porque Pegaso representa el orden de arriba, el de los cielos que Maillard asocia al orden patriarcal. Éste queda típicamente representado en los dioses del olimpo quienes emprendieron una campaña de guerra contra las deidades previas.

Todas aquellas criaturas temibles e híbridas hijas de Equidna y de Tifón son cruelmente asesinadas por los héroes homéricos. Aquellas representaban un tipo de saber anterior y distinto. Un saber vinculado a las profundidades, al mundo subterráneo e incluso a lo pulsátil de los sentidos. Más aún, el soterramiento de esta sabiduría previa sería consolidado por las posteriores religiones semíticas.

Así es cómo las divinidades femeninas pasan por procesos de demonización. La demonización es tal que aquejó a los propios demonios. Los *daimones* originariamente son espíritus de la naturaleza, “potencias mediadoras y protectoras de los tres mundos” (p. 35).

Nuestra autora entonces se enfrenta a la terrible dificultad de desterrar todos aquellos procesos de sincretismo y de reconversión por los cuales han pasado las figuras que pretende poner en valor. Sólo así, en una escucha atenta de lo que se sale de los cercos de la moralidad estamos en condiciones de trascender esa idea del otro como lo que debe ser vencido, la ira propia de las sociedades patriarcales.

La atención a la monstruosidad y rebeldía de la diosa Kali y de la griega Medea ayuda a la búsqueda de un nuevo paradigma. La antigüedad del Rig Veda permite rastrear más fácilmente el pasado prepatriarcal en las deidades indias. Y la imagen de Kali, en su potencial transformador y destructor, permite la visualización de una abolición de los dualismos y de las diferencias en

retorno a una unidad originaria. En palabras de la propia diosa Kali: “En el momento de la disolución final no soy ni macho ni hembra ni neutro”. (p. 75).

Por otro lado, Medea y la evaluación de su caso suponen un reto para nuestra moralidad y nuestra compasión. Para Chantal Maillard, la compasión hacia Medea es la compasión difícil porque no sólo implica el entendimiento de unos actos que transgreden las leyes de nuestra moralidad sino también los de nuestra especie. Si comprendemos a Medea nos situamos fuera de un cerco que comprende tanto a víctimas como ejecutores. Todos padecemos la ley del hambre, todos somos uno en ese afuera del cerco.

Estos dos movimientos, los de Kali y los de Medea, nos aportan claves para la superación de la patriarcal moral del semejante. La moral del semejante es la moral del guerrero, aquella que distingue entre nosotros y ellos y que no comprende de manera profunda la diferencia. Esta moral sólo respeta lo semejante y a-simila lo distinto.

Pero esta valorización de la diferencia cobra en este libro una especial vigencia en la caracterización positiva de lo femenino que plantea. Lo femenino queda asociado a los ciclos, a la escucha e incluso a la posibilidad de una economía de subsistencia. Y es en lo femenino en dónde eminentemente se encuentra la parte propositiva de la obra.

El libro se divide en dos grandes bloques: un primer apartado titulado “los monstruos, híbridos y figuras terribles” y un segundo llamado “los -ismos y sus violencias”. En el primer bloque la autora realiza una vertiginosa labor de deconstrucción de todas aquellas figuras tal y como han sido “comprendidas” por la patriarcal moral del semejante. El segundo bloque titulado “los -ismos y sus violencias” se corresponde con una propuesta específicamente constructiva.

En este último, a raíz del previo cuestionamiento de los valores de la sociedad vigente, la autora pone en entredicho todas aquellas retóricas dualistas que acontecen en los -ismos. “La ira no produce cambios, la ira es mercenaria. Sirve a quienes más la excitan” (p.88). Dentro de los -ismos se produce una crítica a ciertas retóricas feministas ya que “el feminismo bien entendido habría de perder el -ismo” (p.98).

Es así como el texto de Chantal Maillard se adentra en un afuera del discurso que aboga por una alteración por completo de los cercos y la retórica imperante. Como ya adelantábamos a propósito de Kali, no se trata de

conservar las dualidades sino de alterar por completo los marcos del discurso. “Porque no se trata de reemplazar un dios por una diosa. De poco sirve invertir el género de los actores si no se modifica ni el guion ni la estructura de la pieza”. (p. 78).

La originalidad del análisis de la poeta y ensayista reside en la atención a las posibles retóricas iracundas que pueden acontecer en los movimientos ideológicos que pretenden superar la sociedad vigente. Con ellos, se advierte la problemática de que las mujeres entren en los procesos valorativos de la sociedad patriarcal despreciando la valía de sus diferencias. “Esa costumbre, tan anclada en nuestras sociedades, de considerar superiores las funciones desempeñadas tradicionalmente por aquéllos que hayan ostentado el poder o lo hayan impuesto por la fuerza” (p.100)

Este inédito análisis crítico tiene como correlato otra tarea consecuente con la valorización de lo femenino. El poder reproductivo de las mujeres puede servir para equilibrar las poblaciones del planeta y frenar el ansia. “Que, si bien poseemos el poder de generar vida, de alumbrar, también poseemos el poder de negarnos a ello cuando es necesario” (p.85).

Ante la superpoblación humana del planeta y el daño que produce a las demás especies, la autora realiza un llamamiento a las mujeres a no reproducirse. Esta acción es consecuente con una compasión más allá de los cercos, una compasión posantropocéntrica. Pero más aún, se advierte con ello la tremenda novedad y clarividencia de Maillard quien en esta obra pone de manifiesto cómo el efectivo logro de la autonomía reproductiva de las mujeres se alinea con los intereses ecológicos.

Así es como en este demoledor ensayo de valorización de lo monstruoso se trata una propuesta de cuestionamiento de los hipócritas valores nuestra sociedad. La maldad del pasado es cuestionada y en su apreciación se atisban claves para revertir el ansia de nuestras sociedades. Se plantea la esperanza de poder evitar aquel exceso de crueldad sobre la ya inherente crueldad de la vida.

# Han, Byung-Chul. *El espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo*. Con imágenes de Anselm Kiefer. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona: Ed. Herder, 2024, 144 pp.

**Francisco Rodríguez Valls<sup>1</sup>**

Universidad de Sevilla, España

Han es un autor fecundo que aúna el análisis filosófico de la sociedad occidentalizada con la delicadeza literaria que debe a sus raíces orientales. El efecto estético del libro aumenta por las ocho imágenes en color de obras del artista Anselm Kiefer que lo ilustran, elegidas entre Han y el propio Kiefer con ese propósito. También suma a la edición de la editorial Herder el dominio lingüístico y el gusto por el buen estilo del traductor de la obra, el Dr. Alberto Ciria, cuya labor realza el espíritu y la letra del filósofo surcoreano.

Muchos profesionales veíamos en Han, hasta ahora, buenas descripciones de trazo grueso de la crisis de las sociedades neoliberales, pero no propuestas iluminadoras para salir de ella. En este libro no solo ofrece apuntes sueltos para hacerlo, sino que va entero dirigido a transformar la imagen social sesgada de la existencia humana que ha sido dominante en Occidente desde la Revolución Industrial. Para presentar las líneas de análisis de Han sintetizaré cada una de las cuatro secciones en las que divide el libro y concluiré con una valoración sobre lo que, a mi juicio, alcanza y sobre el terreno que queda por andar para acercarse algo más al horizonte que abre.

El primer apartado tiene el título de *Preludio* (pp. 13–35). No he consultado la palabra en el original alemán y no puedo decir, por tanto, si es acierto del autor o del traductor, pero el término tiene un aire de juego (lúdico) y

<sup>1</sup> rvalls@us.es

fiesta que guarda relación de amistad con la esperanza. Ese enunciado cobra un especial protagonismo cuando, a la sociedad del miedo, la angustia y la muerte, Han opone sin radicalismos otra de la esperanza, el gozo y el nacimiento. En esta parte sostiene la tesis de que el concepto de angustia de Kierkegaard como *vértigo/miedo ante la libertad* presenta y destaca la elección libre como una carga que, en buena lógica, acaba históricamente siendo arrojada lejos con gusto por el común de los mortales. El filósofo danés y el pensamiento que sigue su orientación no atisban el sano gozo del riesgo y el beneficio del juego (*otium versus negotium*) para una vida saludable y buena. Al dilema antiguo de tener el “deber” de realizarse ejerciendo la acción “libre”, sobre todo en el trabajo, que concluyó en un rigorismo opresivo subrayado por el cristianismo protestante, le falta la sal de “jugarse” la vida y, por tanto, su dimensión de apuesta. Al fin y al cabo, gozar con el riesgo de lo que ensaya es lo propio de todo creador y todo ser humano es causa y efecto de sí mismo y de su mundo. En el primer compás de su libro, Han logra en algunos párrafos una síntesis de crisol de sus obras anteriores de crítica a la sociedad neoliberal. Un botón de muestra:

Incluso la autocreación, la autorrealización creativa, acaba asumiendo un carácter coercitivo. Nos optimizamos figurándonos que nos estamos realizando, pero en realidad nos explotamos matándonos a trabajar. Estas presiones interiores intensifican el miedo y nos acaban causando depresiones. La autocreación es, en definitiva, una forma de autoexplotación, cuyo objetivo es el incremento de la productividad. (p. 28)

Una reflexión cabal sobre este fragmento hace incomprensible que algunas ideologías de la liberación humana sigan depositando en la actividad laboral, en la práctica del neoliberalismo, el camino exclusivo para el florecimiento de la existencia. El trabajo por objetivos, incluso en el sector de los servicios, puede dañar más que el látigo de un negrero si hacen depender de la voluntad de un jefe (y peor si soy mi propio jefe) la satisfacción de las necesidades básicas tanto propias como aquellas de los que están a nuestro cuidado. La insatisfacción generalizada con el trabajo remunerado conduce a la separación, a veces radical, entre actividad pública y privada y resulta nefasta para la acción que busca un bien “común” que acaba importando a muy pocos en un “sálvese quien pueda” global. La creación puede ejercerse en la actividad laboral, pero un puesto de trabajo oneroso al que se está ata-

do con cadenas gruesas, por muy bien remunerado que esté, no realiza. En este caso, parafraseando uno de los lemas de la llamada Revolución del 68 francés, la imaginación de lo que es un trabajo no lleva al poder, sino a una nueva forma de dominio mediante un espejismo colectivo que identifica el éxito laboral con la realización personal.

La segunda parte, la más extensa de la obra, lleva como motivo general *Esperanza y acción* (pp. 37-92). Su propósito es presentar los principios sobre los que se asienta la esperanza frente a las ensoñaciones del optimismo. Sintetizando su tesis filosófica: la esperanza no es mantener la actitud panglosiana de que el mundo es bueno y pensar que, de alguna forma, todo saldrá bien; es la decisión de transformarlo conforme a lo que puede dar de sí bajo la acción creadora humana. El siglo XX está plagado de teorías que fundamentan la acción y Han referencia y evalúa algunas de autores muy señeros: Camus, Bloch, Fromm, Heidegger, Arendt y Benjamin, entre otros. El abanico de posiciones va desde el quietismo nihilista hasta el activismo del *horror vacui*, pero, como suele ser habitual en casos similares, las reflexiones más sugerentes de Han se hacen sobre los “términos medios” excluyendo los extremos. Más allá de entenderla como una emoción o un sentimiento, Han denomina a la esperanza, con toda la gravedad de esos términos, como un *temple de ánimo*, una disposición afectiva permanente que permite idear de forma nueva los hechos y operar para transfigurarlos. A diferencia de otros autores que la describen como un fenómeno negativo, se examina específicamente la teoría de Arendt al respecto, el pensador surcoreano sitúa en la esperanza el principio de la acción humana: reparar el pasado y prometer el futuro requieren su presencia. La acción a la que empuja la esperanza salva el mundo haciéndolo renacer. Su forma más pura germina en las cenizas estériles de un mundo destruido cuando el espíritu humano entiende que, a pesar de todo el mal que ha existido, es mejor que la nada concebir la posibilidad de un bien futuro y afirma, ante la indignidad pútrida del presente, que la primera sonrisa de un por nacer redime todo el dolor de la historia.

En la tercera, *Esperanza y conocimiento* (pp. 93-115), se muestra que la imagen -cierta- del ser humano como caminante y peregrino es completa solo si se la sitúa entre un origen y un destino. Un recorrido que no tenga un sentido para andarlo no justifica dar un paso más allá de donde se está. Cuando anda, como en su condición más propia, el ser humano no suele deambu-

lar. El camino, de hecho, no es más importante que conocer dónde se está y elegir a dónde se quiere ir. Viajar requiere orientarse. Por eso, por utilizar la imagen de Heidegger, acabar en un sendero de bosque sin salida posible es una experiencia tanto o más valiosa para el ser humano que satisfacer por caminos carreteros todos sus deseos. El camino que se anda con la esperanza se distingue del deambular en que, en el primero, el caminante sueña -sobre todo despierto- con alcanzar la meta y encuentra y abre senderos nuevos si los antiguos no llevan a ninguna parte.

Por último, en la cuarta sección, *Esperanza como forma de vida* (pp. 117-140), ofrece Han una idea con suficiente fuerza como para replantear los fundamentos de la existencia que hemos heredado de las corrientes más importantes de la filosofía del siglo XX. Cito una afirmación clave en ese sentido:

Priorizar ontológicamente la angustia por encima de todos los demás temples anímicos no es, en realidad, una decisión meramente *metodológica*, sino una decisión *existencial*, pues la angustia no es el único estado de ánimo que abre y esclarece la existencia humana, habiendo también otros temples positivos que lo hacen tan ampliamente como ella. (p. 119)

Valorando con brevedad la obra, Han marca una meta enjundiosa para la renovación social de la humanidad y acierta al proponerla, pero creo que no emplea de manera suficiente algunos elementos del pensamiento de nuestra época que fortalecen su órdago a los valores del neoliberalismo. A mi parecer, esos instrumentos se concentran en la expresión paulina “qué tienes que no hayas recibido” (*I Corintios, 4:7*), tan opuesta a la imagen neoliberal del *self-made man* que no debe nada a nadie y de nada se arrepiente. Reconocer el don, que une singularmente en una raíz griega común (*cha-*) la alegría, la gracia y el amor, es el principio de un tipo de acción que busca la verdad, hace el bien y genera belleza. A partir de la gratitud a la tradición, la esperanza se emplea en crear dimensiones nuevas que ofrece a los que deseen recoger su testigo para que prosigan en condiciones renovadas el camino de la historia.

Para concluir, Han arbitra como alternativa al nihilismo más coetáneo que pone su horizonte en la paz del cementerio, una visión romántica en sentido estricto -evidentemente, no la de unos adolescentes ensoñando un idilio irrealizable en su factura- con hondo calado filosófico y existencial. El ser es fuerza creadora y el fin de la vida es hacer nacer, engendrar en la

belleza según el cuerpo y según el alma, tal y como describe Platón el amor en *El banquete* (210a–212a). Si la vida tiene tanta fuerza para que en la tumba trepe la hiedra y germine la flor silvestre, ¿qué no hará el poder del espíritu creador en este y en otros mundos posibles? ¿Que esa visión de esperanza es un sin sentido? Es, más bien, una orientación diferente que da valor ontológico a la locura del genio cuando genera lo impensable para todos. Quien sostenga que es un absurdo y un sin sentido que pregunte, si se atreve, a la hiedra y la flor más que al cadáver que, por cierto, es quien les da la energía con que crecen. Renacer es una experiencia cotidiana que nuestra atención ya no percibe. Transformar requiere hoy recordar la causa que nos trajo a la vida. Necesitamos imbuirnos de reminiscencias. Oriente, encarnado en Han, nos está descubriendo el valor de la sabiduría que dio lugar al espíritu de Occidente.

# Guitart Boixader, Joan. *Controversias filosóficas. Materia ¿solo materia?* Sevilla: Editorial Aula Magna, 2024, 344 pp.

**Agustí Boadas Llavat<sup>1</sup>**

Universidad Antoni Gaudí de Barcelona, España

La prestigiosa editora McGraw-Hill de temas científicos acaba de publicar un interesante estudio sobre ciencia y filosofía, o filosofía de la ciencia, que aborda con rigor los grandes temas de nuestro tiempo a partir de la experiencia personal del autor, el Dr. Joan Guitart, médico de profesión y filósofo de vocación.

Se dice que la filosofía es amor a la sabiduría y esta tiene su origen común con la palabra sabor. Pues bien: a lo largo de estas páginas podemos encontrar ambas cosas, el saber de su autor y el sabor sabroso de sus reflexiones. Es por ello que, en el Prólogo, el Dr. Francesc-Xavier Martín i Torné, de la Universidad Ramon Llull, nos señala: *El Dr. Guitart transita con comodidad desde una comprensión del ser humano arraigada en la fisiología, la anatomía, la biología y la neurología hasta el ámbito de la filosofía y la metafísica* (p. 23). Y nos invita a viajar con él por caminos algunos muy concurridos y otros más intransitados, otros a veces arriesgados y resbaladizos, pero todos ellos siempre sorprendentes (p. 24).

Porque Aristóteles, que ya explicaba que el ignorante afirma y el sabio duda y reflexiona, nos recuerda en la *Metafísica* que: *los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración*. Por ello, el primer

<sup>1</sup> aboada@uoc.edu

capítulo se centra en la reflexión del tema de la verdad y la certeza en toda su riqueza.

Así se puede abordar en el segundo capítulo el tema del conocimiento y el valor que se puede dar a cada disciplina o ciencia que lo aborda desde su objeto propio. Por ello, entrando en el tercer capítulo, se plantea el pensamiento como algo abstracto, sí, regido por normas lógicas, y algo empírico, sometido al veredicto de las cosas. Su uso y su abuso. Por ello, son especialmente interesantes las tablas finales sobre la distorsión en el pensar. Así, los capítulos siguientes desgranar lo uno y lo otro, llegando a uno de los puntos culminantes de la lectura del libro: el materialismo (capítulo 6). Un poco de historia precede al análisis de los diferentes tipos de materialismo (epistémico, metafísico, monista, hilozoísta, mecanicista, dialéctico, histórico y del estado central). Como es lógico, lo siguiente será articular lo dicho sobre el materialismo en el tema del enigma de la vida (capítulo 7).

Accedemos así a otro acierto del Dr. Guitart en este libro, ofreciéndonos en dos capítulos las teorías de Richard Dawkins y el evolucionismo de corte materialista. Su estilo pedagógico, su claridad en la exposición y los resúmenes finales son algo muy de agradecer a los que son profanos en estos espinosos temas.

Como corolario de lo expuesto hasta este punto, el Dr. Guitart nos dice: *El planteo de la existencia o no de un principio espiritual inmaterial en el ser humano, como fuente de las capacidades superiores del mismo y que puede sobrevivir a la muerte, es un tema de permanente interés y de gran importancia filosófica* (p. 213). Entramos en la discusión sobre qué es el alma humana, si existe y qué quiere decir. Conciencia, espíritu, yo... le llevan a una conclusión: *el concepto de alma no se puede demostrar ni lógica ni empíricamente. Pero puede sostenerse dialécticamente* (p. 237). Tal será el punto de partida de la exposición de las teorías freudianas que, imperceptiblemente, nos introducen en el tema de las creencias, de la fe y de la religión. Por ello, un repaso a la historia del teísmo refuerza la idea de que, por muchos Dawkins o Freud que aparezcan en la historia del pensamiento, el materialismo está condenado a ser siempre una solución parcial, y hasta cierto punto simplista, de pensar, vivir y entender qué es lo específicamente humano.

Nuestro viaje llega de este modo al capítulo 12, uno de los más extensos del libro, titulado *la posmodernidad, la posverdad*. Y es lógico que se titule

de esta manera, ya que ambos conceptos, que suelen ir juntos, designan un cajón de sastre demasiado complejo y polimorfo para poder darle, siquiera, una cierta unidad. Pero, aun con todas estas lógicas limitaciones, hay que tratar de abordarlo con valentía, como hace el Dr. Guitart: cómo la posmodernidad es una hija rebelde de la modernidad y de su fe ciega en la razón, cómo su desencanto y crítica a la cultura occidental nos abre a la sospecha, a la contradicción flagrante, al pensamiento débil, a la desinformación, a la posverdad... Al final, sin embargo, la grandeza del hombre superará sus miserias, como se nos recapitula en el último capítulo del libro. La lucha por la vida, por la dignidad humana, por la inmortalidad, la felicidad, la libertad y la justicia, a pesar del sufrimiento y la experiencia del mal, nos hace concluir, con el Dr. Guitart: *con todo, la vida, una aventura apasionante* (p. 337).

El libro, que incluye una bibliografía apropiada al final cada capítulo, se nos antoja una digna continuación de *Ser y pensar*, que el Dr. Guitart dio a la imprenta en 2008. Los ejemplos médicos, los textos reportados, los resúmenes y ejemplos, los análisis rigurosos y las síntesis brillantes, conforman una lectura que, a cada página, puede sorprendernos, nos puede estimular intelectualmente y nos procura reflexiones que, a buen seguro, son un verdadero *tónico para la salud intelectual y crítica* de un lector inquieto.

**Contreras, Andrés F. (ed.).  
La vida como lugar del pensar:  
Desarrollo y significado de la  
“hermenéutica de la facticidad”  
de Martin Heidegger. Granada:  
Editorial Universidad de Granada,  
Colección Filosofía y Pensamiento,  
Serie Ensayos, 310 pp.**

**Alejandra G. de Foronda<sup>1</sup>**

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España

La compilación de trabajos que aquí se recensionan reúne importantes contribuciones de los más destacados estudiosos de la obra de Martin Heidegger en el panorama internacional. Cada uno de los diez ensayos que integran este volumen aporta una perspectiva inédita y actualizada para iluminar desde diversos ángulos la importancia decisiva del curso que el joven Heidegger impartió en el semestre de verano de 1923 en Friburgo, bajo el título “Ontología (hermenéutica de la facticidad)”. Se encuentran ya en estas tempranas lecciones –de gran fama y repercusión entre sus contemporáneos– algunos de los temas y cuestiones que con mayor intensidad ocuparán al Heidegger de madurez, desde las preocupaciones ontológicas de *Ser y tiempo* (1927) hasta el más tardío diálogo *De camino al habla* (1959). Y aunque este primer planteamiento acabará siendo en buena medida abandonado, se puede decir que en la “hermenéutica de la facticidad” se hallan ya *in nuce* las bases conceptuales y metodológicas sobre las que se levantará y desarrollará el ulterior proyecto filosófico del pensador alemán. Animadas por una voluntad de comprender el fenómeno vital en su facticidad primera, por “despertar”

<sup>1</sup> aleiyandra@hotmail.com

al fenómeno existencial en su arraigo originario, las lecciones que conforman este “curso mítico” –en feliz expresión de Jean Grondin– poseen una riqueza óntico-vivencial de la que tal vez carecerán sus posteriores investigaciones, más acotadas formal y conceptualmente, pero por ello también más exiguas desde el punto de vista hermenéutico. La serie de contribuciones que a continuación pasamos a reseñar brevemente coinciden todas en otorgar una importancia seminal al curso de 1923 para comprender la evolución del pensamiento heideggeriano, al tiempo que resaltan la deuda e innegable herencia –a menudo eclipsada, y casi siempre pobremente estudiada– del pensador alemán para con personalidades de la talla de Lutero, Kierkegaard, Weber, Jaspers, Dilthey, Schleiermacher o Rickert.

El ensayo que abre el volumen, “¿Cumple todas sus promesas la hermenéutica de la facticidad?”, a cargo de Jean Grondin, en traducción de Roberto Ballester Corres, plantea ya de entrada la polémica cuestión que será retomada en el último capítulo. Las promesas que hacen los filósofos suelen ser mayores –y por ello a menudo también más interesantes– que su capacidad para responderlas, y así parece ser el caso de estas tempranas lecciones. La hermenéutica de la facticidad, pese a su intento por sustraerse al adormecimiento propio de la vida fáctica, se revela en último término incapaz de ofrecer un contenido concreto, práctico, a ese llamado *general* –por ontológico– con el que Heidegger pretende superar la alienación típica de la facticidad: el llamamiento recogido en el lema “despertar del sí a sí mismo”.

El segundo trabajo, de Ángel Xolocotzi Yáñez, arroja luz sobre la mutua relación e interdependencia de la “lógica”, la “ontología” y la “hermenéutica” en el marco de las lecciones de Friburgo. Si la lógica, comprendida desde el punto de vista de la facticidad, aparece como el lugar privilegiado de acceso a una ciencia originaria de la vida, ésta, por su parte, sólo puede ser captada en la “apertura” que proporciona la experiencia *preteórica* del mundo. La hermenéutica, desde el punto de vista de la facticidad, se revela como el método de averiguación privilegiado subyacente a toda lógica y aun a toda ontología.

El ensayo de Luisa Paz Rodríguez, “Existir no huele a nada: los impulsos de Kierkegaard a la hermenéutica de la facticidad”, rastrea de manera inédita las huellas decisivas que el pensador danés Soren Kierkegaard –una de las “influencias históricas” declaradas más determinantes, junto

a Lutero, Aristóteles y Husserl, en el pensamiento de M. Heidegger— imprimen sobre conceptos de semejante calado y ulterior recorrido filosófico como “existencia” (*Dasein*), o “facticidad”. Influencia, eso sí, nunca asumida acriticamente, sino apropiada como íntimo impulso que permitirá al joven Heidegger “llegar a sí mismo”. Este “*pathos* kierkegaardiano” que ya un asistente de excepción como Hans G. Gadamer percibe en las lecciones de 1923 es subrayado aquí sin escamotear la profunda deuda que el Heidegger posterior asume para con el gran teólogo danés, para quien la existencia, previa a toda visión teórica, únicamente puede ser aprehendida en su *ejecutarse*, en su puro acontecer, impidiendo la comprensión del existir en cuanto ente (así, la metafísica tradicional) susceptible de objetivación científica. Lo que Heidegger valora es la *destrucción* dirigida por Kierkegaard contra el idealismo hegeliano, capaz de poner al desnudo y reclamar para sí lo que aquel había olvidado no sin graves pérdidas: el existir bruto, la *facticidad primera*.

Alfred Denker analiza en su contribución, traducida por Carlos Arturo Bedoya, los antecedentes a la “hermenéutica de la facticidad” que cabe hallar tempranamente en la recensión que Heidegger realiza a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers (1919). El interés que despierta en un primer momento la obra de Jaspers obedece a su capacidad para apuntar en dirección al desvelamiento de la existencia fáctica; pero a juzgar por la crítica que contra el libro dirige Heidegger, el objetivismo del que adolece le impide en último término desarrollar un método de acceso óptimo al sentido de la vida. La importancia de esta reseña radica, además, en ser el primer lugar de aparición de las nociones de “existencia” y “Dasein” en tanto que “indicadores formales”; por no hablar de que en ella se anticipan cuestiones de importancia capital como la “historicidad” o la experiencia cristiana de la vida.

El capítulo quinto, de Stefano Cazzanelli, emprende un análisis en profundidad de las discrepancias que cabe trazar entre la visión de Heidegger presentada en estas lecciones y la “filosofía de la vida” del neokantiano Heinrich Rickert. La crítica heideggeriana a la idea de la filosofía como visión de mundo o *Weltanschauung* se enfrenta a la postura asumida por Rickert, para quien hacer filosofía es algo muy diferente del propio vivir. Si para Rickert es competencia de la filosofía y de los valores dotar de sentido a un mundo de por sí caótico e indiferenciado, para Heidegger, por contra, la filosofía

debe entenderse como un modo ínsito a la vida; no ajeno ni anterior a ella, sino inserto en un vivir fáctico previo a toda actitud objetivadora y teórica.

El ensayo de Roberto Walton profundiza en la importancia que adquiere el historicismo radical de Dilthey para la tarea de deconstrucción de la “conciencia histórica” emprendida por el propio Heidegger. La relevancia del pensamiento de Dilthey apunta, según lo demuestra aquí Walton, en dirección a una revaloración y reasunción de la realidad histórica de la vida, hermenéuticamente interpretada, como única posible vía de acceso filosófica a la facticidad vital.

La contribución de Andrés F. Contreras, a quien debemos además la cuidada y laboriosa edición del presente volumen, se propone demostrar el crítico punto de inflexión que supone el curso de 1923 para el devenir de las tradiciones hermenéutica y fenomenológica. Es aquí, en las lecciones de Friburgo, donde los conceptos de “hermenéutica” y “fenomenología” se llenan de contenido, condicionándose recíprocamente mediante la introducción de la óptica fenomenológica en la hermenéutica, y viceversa. Según analiza Contreras, dos sentidos complementarios pueden atribuirse al concepto de “hermenéutica de la facticidad”: en sentido ontológico, la “hermenéutica” remite al existir histórico-fáctico; en sentido metodológico, la “hermenéutica” alude al método característico del trabajo filosófico, que no es otro que el de la propia fenomenología.

Carmen Segura Peralta analiza en su trabajo la radicalidad del “vuelco hermenéutico” que estas tempranas lecciones introducen en la comprensión heideggeriana de la ontología, cuya plena maduración, empero, no tendrá lugar hasta *Ser y tiempo* (1927). Con la “hermenéutica de la facticidad” se produce, según analiza la autora, una “reconducción” del problema del ser y de la lógica más allá de la metafísica tradicional hacia una filosofía del ser que privilegia la facticidad vital. Sólo desde la existencia concreta, finita y temporal del *Dasein* –y no desde la objetualidad del ente– cabe plantearse la pregunta ontológica por excelencia. La ontología –en estrecho vínculo entre *ser, aparecer y verdad*– es así radicalizada desde nuevas bases, lo cual no hace sino incrementar la urgencia de la pregunta e intensificar la renuncia a un responder definitivo.

Adrián Bertorello invita a una relectura de la “hermenéutica de la facticidad” desde la óptica contemporánea a partir de una “ontología deíc-

tica”. Siguiendo a Giorgio Agamben y Cornelius van Peursen, la noción de “signatura” demuestra ser un instrumento apto para pensar la facticidad y la propia fenomenología. Los indicadores formales son comprendidos al modo de “signaturas” o “marcas” capaces de orientar existencialmente la mirada, integrados en un sistema indexical general, tradicionalmente asumido, que se correspondería con el ahí (*Da*) del *Dasein*. La “teoría de la signatura” abre así la posibilidad de una ontología no sustantiva, capaz de pensar el ser demostrativamente, en tanto que manifestación y devenir procesual.

Francisco de Lara cierra el volumen con un trabajo sobre la referencia (*deíxis*) en el que intenta dar una réplica alternativa a la pregunta incoada al inicio del libro. A juicio del autor, la “hermenéutica de la facticidad” no busca proporcionar respuestas sustantivas sobre el ser de ésta, sino a lo sumo señalar, apuntar, orientar tangencialmente en dirección a la facticidad vivida. Más que una teoría filosófica o ciencia rigurosa, lo que la “hermenéutica” pretende es una tarea destructiva y crítica, cuestionadora y demolidora de las interpretaciones tradicionales y heredadas en las que se vive inmerso; sólo así sería posible algo semejante a un “despertar”. Únicamente desde la propia vida fáctica, lugar de arraigo existencial al que el pensar retorna siempre, podrá la filosofía ser fiel a las promesas que un día se hizo a sí misma.

Con motivo del centenario de las lecciones de “Ontología (hermenéutica de la facticidad)”, el presente libro ofrece al lector en lengua hispana un trabajo inédito de colaboración entre los más destacados investigadores de la obra del pensador alemán. Por vez primera se entrega al público general y especializado un conjunto de estudios sistemáticos donde queda patente el calado y la relevancia del “curso mítico” impartido por el joven Heidegger en el semestre de verano de 1923 en la Universidad de Friburgo. La importancia decisiva de estas lecciones no radica sólo en ser luz y guía que ilumina la comprensión del camino y evolución de uno de los pensadores de mayor envergadura de la pasada centuria, sino que se revelan imprescindibles y de plena vigencia para el ejercicio de un pensar que no puede sustraerse al lugar mismo del que emerge y al que inevitablemente habrá de retornar: el momento presente, la vida concreta, histórica, fáctica, y por ello mismo, inasible e insustituible en su radicalidad primera.

**Reynolds, Andrew S.**  
***Understanding Metaphors in  
the Life Sciences.*** Cambridge:  
Cambridge University Press,  
2007, 244 pp.

**Daniel Labrador-Montero<sup>1</sup>**

Universidad de Salamanca, España

El estudio de las funciones cognitivas de la metáfora y el papel del pensamiento tropológico en la ciencia ha adquirido una importancia creciente en las últimas décadas. Tradicionalmente, la metáfora fue relegada al margen del interés filosófico, considerada incompatible con la precisión y la objetividad que caracterizan el conocimiento científico. Sin embargo, desde la década de 1960, autores como Max Black, Mary Hesse, Susan Sontag, Richard Boyd, Richard Rorty, Donald Davidson, George Lakoff y Mark Johnson han situado este recurso lingüístico en el centro del debate filosófico. Estos pensadores han reivindicado la relevancia de la metáfora en el desarrollo del pensamiento, subrayando tanto su potencial como sus limitaciones, así como los riesgos y beneficios asociados a su uso. No obstante, cabe destacar que figuras pioneras como Ortega y Gasset o I. A. Richards ya habían anticipado la dimensión cognitiva de la metáfora, posicionándose como visionarios en este campo.

<sup>1</sup> danilabra@usal.es

En la actualidad, la discusión en el ámbito de la filosofía de la ciencia se ha especializado significativamente, proliferando los estudios que exploran el papel de las metáforas en disciplinas científicas específicas, incluyendo un análisis histórico de su evolución. En este contexto, las contribuciones del profesor Andrew S. Reynolds son particularmente destacables, especialmente en relación con el uso de metáforas en las ciencias de la vida. En su obra de 2018, *The Third Lens: Metaphor and the Creation of Modern Cell Biology*, Reynolds ofreció un análisis innovador sobre la relevancia histórica de las metáforas en la biología celular, adoptando un enfoque de corte pragmatista para comprender su papel en el avance del conocimiento científico.

Por otro lado, en su libro más reciente, *Understanding Metaphors in the Life Sciences* (2022), Reynolds presenta una propuesta más amplia, extendiendo su análisis a un conjunto más diverso de disciplinas biológicas, como la genética, la teoría evolutiva, la ecología y la biomedicina. A lo largo de sus capítulos, el autor realiza un análisis meticuloso de algunas de las metáforas más influyentes en cada subcampo, ofreciendo una visión sistemática y crítica de su impacto conceptual.

En un primer momento, Reynolds aborda las limitaciones intrínsecas del lenguaje para describir con precisión el mundo natural, señalando que la naturaleza no posee un lenguaje propio ni objetivamente correcto. Dado que los fenómenos científicos suelen ser complejos y, a menudo, carecen de referentes directos en la experiencia cotidiana, los científicos enfrentan dos opciones: crear un vocabulario completamente nuevo o recurrir a conceptos familiares a través de metáforas y razonamientos analógicos. Reynolds argumenta que este último enfoque no solo es más práctico, sino que también constituye una herramienta clave en el avance de la ciencia.

El autor identifica varias funciones esenciales de las metáforas en el ámbito científico. En primer lugar, su labor retórica y didáctica, fundamental en la educación y divulgación de conocimientos científicos. En segundo lugar, destaca su papel heurístico, esencial para la generación de nuevas perspectivas y enfoques durante el proceso creativo de la investigación. En tercer lugar, analiza cómo las metáforas pueden adoptar una función explicativa, integrándose de manera legítima en las teorías científicas como componentes esenciales de sus modelos. Sin embargo, la aportación más innovadora de Reynolds reside en su propuesta de una cuarta función: las metáforas

como “instrumentos tecnológicos” que permiten a los científicos manipular y transformar los objetos de estudio de manera material y concreta, situándolas así en el núcleo de la praxis científica.

Antes de profundizar en su análisis, Reynolds introduce tres categorías principales de metáforas, a las que denomina “metáforas de fondo”. Estas incluyen la metáfora del agente, la metáfora de la máquina y la metáfora de la información. La metáfora del agente describe entidades biológicas como si fueran agentes conscientes, atribuyéndoles comportamientos intencionales y dirigidos a objetivos. Ejemplos comunes incluyen referencias a genes, proteínas y células “que cooperan”, “reclutan” o incluso “se suicidan” en el contexto de procesos biológicos. Esta postura refleja la tendencia humana a antropomorfizar fenómenos naturales, aunque, como argumentan muchos filósofos, el lenguaje teleológico es, en última instancia, inevitable en las ciencias de la vida.

La metáfora de la máquina, por su parte, introduce una perspectiva mecanicista, representando a los organismos vivos o sus componentes como sistemas ensamblados de piezas interdependientes. Este enfoque ha estado influenciado históricamente por los avances tecnológicos, desde relojes mecánicos hasta computadores. Finalmente, la metáfora de la información, ampliamente adoptada en la biología molecular moderna, describe el ADN y los genes como “códigos”, “programas” o “planos”.

Estas metáforas de fondo no solo simplifican fenómenos complejos, sino que actúan como metáforas-raíz que moldean la comprensión misma de los procesos biológicos. A través de ellas, Reynolds demuestra cómo el pensamiento metafórico es indispensable no solo para describir el mundo natural, sino para interactuar con él, manipulándolo y transformándolo mediante herramientas conceptuales que, aunque útiles, no están exentas de riesgos interpretativos.

Tras hacer estas apreciaciones, Reynolds se va adentrando en las metáforas más características de las distintas ramas. Así, en los capítulos 3 y 4, explora cómo las metáforas han moldeado profundamente nuestra comprensión de la genética y la biología molecular. En este campo es habitual hablar de “códigos genéticos”, “planos”, “programas” y “del libro de la vida”. Todas estas metáforas han sido herramientas conceptuales esenciales para abordar la complejidad de los procesos moleculares. Sin embargo, a pe-

sar de su poder heurístico, advierte que estas metáforas pueden distorsionar la percepción científica, especialmente cuando son adoptadas por el público general sin matices. Así, Reynolds argumenta que, aunque poderosas, estas metáforas deben utilizarse con cautela para evitar la simplificación excesiva y el determinismo genético. Como ya señalaban Max Black o Lakoff y Johnson, toda metáfora resalta ciertos aspectos de un fenómeno mientras deja en la sombra otros. Este es precisamente el caso de las metáforas que critica Reynolds, donde el uso del lenguaje figurativo, aunque fructífero, puede distorsionar elementos esenciales del fenómeno biológico.

En el capítulo 5, Reynolds analiza cómo las metáforas han influido en nuestra comprensión de las células, consideradas las unidades fundamentales de la vida. Tres grandes metáforas organizan su análisis: las células como fábricas, como computadoras y como organismos sociales. La metáfora de la célula como fábrica subraya su capacidad para producir proteínas y otras biomoléculas, estableciendo paralelismos entre los ribosomas y las líneas de ensamblaje industrial. La metáfora de la computadora destaca el procesamiento de información genética, conceptualizando a las células como sistemas con circuitos y programas que regulan su actividad. Finalmente, la metáfora del organismo social enfatiza la cooperación entre células en sistemas multicelulares, introduciendo la idea de una “sociedad celular”.

Posteriormente, en los capítulos 6 y 7, Andrew Reynolds analiza las metáforas que estructuran nuestra comprensión de la evolución y la ecología, explorando tanto sus virtudes como sus limitaciones. En su reflexión sobre la evolución, destaca cómo metáforas como la “selección natural” y el “árbol de la vida” han sido fundamentales para conceptualizar procesos complejos y comunicar ideas evolutivas de forma efectiva. La metáfora de la selección natural, que compara la evolución con la cría selectiva humana, permite imaginar cómo ciertas características se “favorecen” dentro de un entorno dado, lo que ha sido clave para explicar dinámicas adaptativas. Del mismo modo, el “árbol de la vida” ha proporcionado una representación visual poderosa de las relaciones evolutivas entre especies, facilitando la comprensión tanto pública como científica de la biodiversidad.

Por otra parte, en su análisis de las metáforas ecológicas, subraya cómo imágenes como la “economía de la naturaleza” o el “equilibrio ecológico” han sido herramientas clave para describir las interacciones complejas

entre organismos y su entorno. Estas metáforas permiten representar las relaciones de interdependencia y los ciclos de retroalimentación que caracterizan los ecosistemas, contribuyendo tanto a la investigación como a la sensibilización sobre temas medioambientales. Por ejemplo, la metáfora del “nicho ecológico” ayuda a conceptualizar cómo las especies se integran en su entorno, destacando la importancia de la especialización y la adaptabilidad. Sin embargo, Reynolds también advierte que estas metáforas pueden sugerir un equilibrio estático o un orden inherente que no refleja la realidad dinámica y a menudo caótica de los ecosistemas, especialmente frente a factores como el cambio climático o la intervención humana.

Por último, Reynolds profundiza también en los tropos que gobiernan la Biomedicina moderna, “que presentan a los organismos y las células como máquinas que pueden desmontarse y reorganizarse para aprender cómo funcionan las partes y el todo” (p. 139). Estas metáforas proyectan una visión de confianza en nuestra capacidad para manipular la biología molecular con fines terapéuticos y preventivos, conceptualizando a los organismos como sistemas diseñados que pueden ser reparados o mejorados. Términos como “editar”, “reprogramar” y “circuitos genéticos” han sido fundamentales para la comprensión científica y la comunicación pública, destacando la capacidad de intervenir en procesos celulares complejos. Ejemplos como CRISPR/Cas9, descrito como “tijeras moleculares”, han revolucionado la genética al permitir modificaciones específicas del ADN. No obstante, estas metáforas también simplifican la realidad al sugerir un nivel de precisión y control que aún no es completamente alcanzable, ocultando la complejidad de los procesos biológicos y los riesgos asociados.

En suma, Andrew Reynolds reflexiona sobre la omnipresencia de las metáforas en el lenguaje científico, reconociendo tanto su valor como sus riesgos inherentes. Destaca que las metáforas, lejos de ser adornos lingüísticos, son herramientas epistemológicas fundamentales que permiten a los científicos conceptualizar, comunicar y manipular aspectos específicos de la realidad. Sin embargo, advierte que las metáforas científicas, aunque útiles en sus aplicaciones específicas, pueden ser inadecuadas cuando se extrapolan a sistemas más amplios o contextos sociales, éticos o políticos. Al igual que las hipótesis, las metáforas son provisionales y deben ser revisadas, reemplazadas o rechazadas cuando se demuestre que sus limitaciones supe-

ran sus beneficios. Reynolds subraya la importancia de emplear múltiples metáforas para evitar la reificación y promover una comprensión más rica y diversa de los fenómenos científicos. Enfatiza que no existe una única metáfora adecuada para abordar la vasta complejidad de la naturaleza, de la misma forma en que no hay un único mapa que represente completamente un territorio. Aun así, algunas metáforas son más útiles y fieles a los hechos que otras, y es responsabilidad de los científicos y la sociedad reconocer cuándo estas imágenes conceptuales moldean de manera indebida la comprensión pública o las agendas de investigación. El autor también advierte contra dos extremos: la adopción acrítica de metáforas mecanicistas que perpetúan visiones reduccionistas y la reacción opuesta de abrazar metáforas “holísticas” que, aunque puedan parecer más humanas o espirituales, carecen de rigor científico y fomentan el oscurantismo. La solución, argumenta, no es intentar eliminar las metáforas del discurso científico, sino ser vigilantes y deliberados en su uso, conscientes de cómo estas metáforas no solo reflejan la realidad, sino que también configuran nuestras preguntas, nuestras políticas y nuestras decisiones colectivas. Este llamado a la vigilancia crítica subraya que la comprensión de las metáforas científicas no solo es crucial para los expertos, sino también para el público general. Así, Reynolds concluye con una invitación a usar las metáforas con responsabilidad, reconociendo su poder tanto para iluminar como para confundir.

## Política editorial.

### 1. Proceso de evaluación doble ciego

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", *Fedro. 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*

