

THÉMATA

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda financiera de las siguientes instituciones:

-Grupo de Investigación HUM-153 “Filosofía de la Cultura” (Universidad de Sevilla)



THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 53

(Publicación semestral)



Sevilla

Primer semestre
(enero - junio 2015)

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:
editorial.us.es/themata



Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a los estudiosos e investigadores de la filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. Primitivamente participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Siempre se ha caracterizado por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y ha luchado para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista siempre ha estado abierta 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. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de la filosofía. En este sentido, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

DIRECCIÓN

Director honorario: Jacinto Choza
(jchoza@us.es)

Subdirector: Jesús Navarro Reyes
(jnr@us.es)

Subdirectora: Inmaculada Murcia Serrano
(imurcia@us.es)

Secretario: Manuel Sánchez Matito
(msmatito@yahoo.es)

Secretario de difusión y documentación:
Juan Carlos Polo Zambruno
(v.juancarlos.polo@gmail.com)

Director: Jesús de Garay
(jgaray@us.es)

Director adjunto: José Manuel Sánchez
(themata@us.es)

COMITÉ DIRECTIVO

José Antonio Antón Pacheco
(dehf@us.es)

Alejandro Colete Moya
(sumalexandros@hotmail.com)

Clara Rios Álvarez
(clararial@hotmail.com)

Thémata. Revista de Filosofía está indexada en:

- The philosopher's index
- FRANCIS
- Dialnet
- ISOC-Ciencias sociales y humanidades
- Ulrich's International Periodicals Directory
- Directory of Open Access Journal (DOAJ)
- Latindex
- DULCINEA
- SHERPA/RoMEO
- Gale-Cengage Learning-Informe Académico
- EBSCO Information Services
- ERIH PLUS

Entidad editora:

Thémata. Revista de Filosofía.
Grupo de Investigación HUM-153
Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla)
Dpto. de Filosofía, Lógica y Filosofía de la ciencia.
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla
Tlf.: 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78.
E-mail: themata@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:
themata@us.es
Precio del ejemplar: 18 euros
ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X
Depósito Legal: SE-72-2002
Nº DOI: 10.12795/themata
Imprime Ulzama (España)

Redacción y normas de publicación: ver *Política editorial*, al final de la revista.



CONSEJO EDITOR/ EDITORIAL BOARD:

ARGENTINA:

Dezzuto, Flavia (Universidad de Mendoza)

ALEMANIA:

Ciria, Alberto (Munich)

CANADÁ:

Moro, Óscar (University of New Found Land)

CHILE:

De la Maza, Mariano (Universidad Católica de Chile)
Santos Herceg, José (Universidad de Santiago de Chile)

COLOMBIA:

Betancur García, Martha Cecilia (Universidad de Caldas)
Gómez Yepes, Víctor Hugo (Universidad Pontificia Bolivariana)
Muñoz Marín, Gustavo Adolfo (Universidad Pontificia Bolivariana)

ESPAÑA:

-Alicante:

Pérez Herranz, Fernando M. (Universidad de Alicante)

-Barcelona:

Pérez Borbujo, Fernando (Universitat Pompeu Fabra)
Piulats Riu, Octavi (Universitat de Barcelona)

-Castellón:

Comins Mingol, Irene (Universitat Jaume I)
París Albert, Sonia (Universitat Jaume I)

-Córdoba:

Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba)

-Granada:

Barroso Fernández, Óscar (Universidad de Granada)
López Cambronero, Marcelo (Instituto de Filosofía Edith Stein)

-Huelva:

Arroyo Arrayás, Luis Miguel (Universidad de Huelva)

-Madrid:

Parellada, Ricardo (Universidad Complutense de Madrid)
Rivera de Rosales Chacón, Jacinto (UNED)
Domingo Moratalla, Tomás (Universidad Complutense de Madrid)

-Málaga:

García González, Juan (Universidad de Málaga)
Padial Benticuaga, Juan José (Universidad de Málaga)
Wulff, Fernando (Universidad de Málaga)

-Murcia:

García Marqués, Alfonso (Universidad de Murcia)

-Navarra:

Ortiz Landázuri, Carlos (Universidad de Navarra)
Sánchez Capdequí, Celso (Universidad de Navarra)

-Santiago de Compostela:

Pintos Peñaranda, M^a Luz (Universidad de Santiago de Compostela)

-Salamanca:

Murillo, Ildefonso (Universidad Pontificia de Salamanca)
Paredes, María del Carmen (Universidad de Salamanca)

-Oviedo:

Ronzón Fernández, Elena (Universidad de Oviedo)

-Sevilla:

Basáñez, Federico (Universidad de Sevilla)
Cecilia Lafuente, Avelina (Universidad de Sevilla)
De Diego González, Antonio (Universidad de Sevilla)
Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla)

-Valencia:

Anruba, Enrique (Universidad CEU Cardenal Herrera)
Llinares, Joan B. (Universitat de València)
Teruel, Pedro Jesús (Universitat de València)

-Valladolid:

Chillón Lorenzo, José Manuel (Universidad de Valladolid)

-Zaragoza:

Ayala, Jorge (Universidad de Zaragoza)

ESTADOS UNIDOS:

Wolny, Witold (University of Virginia)
Phuong Phan, Thao Theresa (University of Maryland)

REINO UNIDO:

Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde)

ITALIA:

Bonanate, Luigi (Università di Torino)

México:

De Gasperín, Rafael (Instituto Tecnológico de Monterrey)
Quesada, Julio (Universidad Veracruzana)
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana)

PERÚ:

Gutiérrez Aguilar, Ananí (Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María)
Wong Ortiz, Nicanor (Universidad San Ignacio de Loyola)

PORTUGAL:

Espiña, Yolanda (Universidade Católica Portuguesa)

TURQUÍA:

Özkan, Mehmet (SETA Foundation for Political, Economic and Social Research)



COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR/ ADVISORY BOARD:

ARGENTINA:

Maturo, Graciela (Universidad de Buenos Aires - CONICET)
Peire, Jaime (Universidad Nacional de Tres de Febrero-
CONICET)

ALEMANIA:

Gil, Tomás (Freie Universität Berlin)
Inciarte, Fernando (†) (Westfälische Wilhelms-Universität)
Saame, Otto (†) (Universität Mainz)
Soler, Francisco (Universität Bremen)

BULGARIA:

Koprinarov, Lazar (South-West University 'Neofit Rilski')

CHILE:

Corduá, Carla (Universidad de Chile)
Torreti, Roberto (Universidad de Chile)

COLOMBIA:

Másmela, Carlos (Universidad de Antioquia)
Zalamea, Fernando (Universidad Nacional de Colombia)

España:

–Barcelona:

González Gallego, Agustín (Universitat de Barcelona)

–Bilbao:

Ortiz-Osés, Andrés (Universidad de Deusto)
Beorlegui Rodríguez, Carlos. (Universidad de Deusto)

–Granada:

Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada)

–Madrid:

D'ors, Ángel (†) (Universidad Complutense de Madrid)
Fontán Del Junco, Manuel (Fundación March)
García-Baró López, Miguel (Universidad Pontificia Comillas)
Girón, Luis (Universidad Complutense de Madrid)
Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía,
CCHS-CSIC)
San Martín, Javier (UNED)

–Málaga:

Falgueras, Ignacio (Universidad de Málaga)
Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga)
Rubio, José (Universidad de Málaga)
Vicente Arregui, Jorge (†) (Universidad de Málaga)

–Navarra:

Alvira, Rafael (Universidad de Navarra)
Llano, Alejandro (Universidad de Navarra)

–Oviedo:

Berciano, Modesto (Universidad de Oviedo)

–San Sebastián:

Innerarity Grau, Daniel (Ikerbasque, Basque Foundation
for Science)

–Sevilla:

Arana Cañedo-Argüelles, Juan (Universidad de Sevilla)
Arellano Catalán, Jesús (†) (Universidad de Sevilla)
Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla)

Hermosa Andújar, Antonio (Universidad de Sevilla)
Hernández-Pacheco Sanz, Javier (Universidad de
Sevilla) Prieto Soler, José María (Universidad de Sevilla)
Rodríguez Donís, Marcelino (Universidad de Sevilla)

–Valencia:

Jiménez Redondo, Manuel (Universitat de València)
San Félix Vidarte, Vicente (Universitat de València)

–Zaragoza:

Lomba Fuentes, Joaquín (Universidad de Zaragoza)

ESTADOS UNIDOS:

Cahoone, Lawrence (University of Boston)

FRANCIA:

Grimaldi, Nicolás (Université Paris IV-Sorbonne)

PARAGUAY

Ramos Reyes, Mario (Universidad Católica de Asunción)

REINO UNIDO:

Broadie, Alexander (University of Glasgow)

ISRAEL:

Dascal, Marcelo (Tel Aviv University)

ITALIA:

Campanini, Massimo (Università di Napoli l'Orientale)
Pagano, Marizio (Università degli Studi del Piemonte
Orientale. Amedeo Avogadro)

JAPÓN:

Masiá, Juan (Sophia University, Tokio)

México:

Méndez Jiménez, Jaime (Universidad Veracruzana)
Santamaría, Ana Laura (Instituto Tecnológico de
Monterrey)
Zagal, Héctor (Universidad Panamericana)

VENEZUELA:

Hernández Ledezma, Seny (Universidad Central de
Venezuela)

ÍNDICE

Despedida y presentación de nueva etapa en *Thémata*. Revista de Filosofía .. 11

ESTUDIOS

- La unidad de opuestos en Leibniz
The unity of opposites in Leibniz
Francisco Javier Luna Leal (UNAM) 13
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.01]
- Decidiendo la vida: el mito de Er en la República de Platón
Choosing life: the myth of Er in Plato's Republic
Lorena Rojas Parma (Universidad católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela).. 31
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.02]
- ¿Quién hizo imaginar a Einstein destellos de luz en las ventanas de los
trenes vistos desde los andenes?
*Who made Einstein imagine light sparkles in the windows of the trains
seen from the platforms?*
Marc Boqué (Universitat Oberta de Catalunya) 63
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.03]
- Escoto: de la especulación al escepticismo
Scotus: from speculation to scepticism
Rafael Corazón González (Universidad de Málaga) 87
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.04]
- La promoción de la virtud cívica mediante mecanismos de diseño institucional.
The promotion of civil virtue through institutional design mechanisms
Jordi Tena Sánchez (Universitat Autònoma de Barcelona) 107
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.05]
- El concepto biológico de cultura. Las raíces animales de la cultura humana
The biological concept of culture. The animal roots of human culture
Oscar David Caicedo M. (Colciencias, Colombia) 119
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.06]
- La fertilidad práctica del pesimismo de Schopenhauer
Schopenhauer's pessimism and its practical fertility
Luciana Samamé (Universidad Nacional de Córdoba–CONICET, Argentina) 141
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.07]

El límite racional de la especulación científica en la cosmología contemporánea, un aporte desde el pensamiento de Nicholas Rescher. <i>The rational limit of scientific speculation in contemporary cosmology, a contribution from Nicholas Rescher's thought.</i> David Mayo Sánchez (Universidad de Salamanca)	161
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.08]	
Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza. <i>Potency, power and place. Considerations about freedom and political space in G. Deleuze and Spinoza</i> Amanda Núñez García (Facultad de Filosofía, UNED)	179
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.09]	
Instituciones y creencias en la obra de Michel de Certeau <i>Institutions and beliefs in the works of Michel de Certeau</i> Juan Diego González Sanz (Universidad de Huelva)	195
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.10]	
Estética de Schelling: Idea de belleza en Bruno. (1802) <i>Aesthetics of Schelling: The Idea of Beauty in Bruno (1802)</i> Magdalena Bosch (Universitat Internacional de Catalunya)	219
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.11]	
Estudio de las estructuras yuxtapuestas en el discurso absurdo <i>Study on the juxtaposed structures in the absurd speech</i> Jesús Portillo Fernández (Universidad de Sevilla)	237
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.12]	
Thérèse de Jésus et Rāb`ia al-`Adawiyya: les conclusions d`une étude comparée <i>Teresa of Jesus and Rāb`ia al-`Adawiyya: completions of a comparative study</i> Ana Salto Sánchez del Corral (CEJA y AEHM/ UMA)	261
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.13]	
Las consecuencias del nihilismo <i>The consequences of nihilism</i> Enrique Miguel Martínez Martínez (Universidad del País Vasco) [doi: 10.12795/themata.2016.i53.14]	271
La infinitud actual de partes del continuo en la <i>Theoria motus abstracti</i> de Leibniz <i>The actual infinitude of parts of the continuum in Leibniz's Theoria motus abstracti</i> Federico Raffo (IESCT-UNQ / CONICET)	289
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.15]	

Aunque Dios no existiera. La crisis de la secularización Even if God did not exist. The crisis of secularization Isabel Roldán Gómez (Universidad de Salamanca)	311
[doi: 10.12795/themata.2016.i53.16]	

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

HUSSERL, E.: <i>Las conferencias de Londres</i> Ricardo Mendoza-Canales (Universitat Autònoma de Barcelona)	327
FERRER SANTOS, U.: <i>Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción.</i> Manuel Villalba Lucas (IES Diego Tortosa en Cieza, Murcia)	331
RODRÍGUEZ VALLS, F.: <i>El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.</i> José Antonio Cabrera Rodríguez (Universidad de Sevilla)	333
LEIBNIZ, G. W.: <i>Discurso sobre la teología natural de los chinos</i> Jaime Vilarroig Martín (Universidad CEU Cardenal Herrera, Castellón) ..	343
RODRÍGUEZ VALLS, F.; DIOSDADO, C.; ARANA, J. (EDS.): <i>Asalto a lo mental. Neurociencias, consciencia y libertad</i> Jaime Vilarroig Martín (Universidad CEU Cardenal Herrera, Castellón)	347
KREINES, J.: <i>Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal</i> Carlos Ortiz de Landázuri (Universidad de Navarra)	351
DECHER, FRIEDHELM: <i>Handbuch der Philosophie des Geistes</i> Carlos Ortiz de Landázuri (Universidad de Navarra)	355

Política editorial y normas de publicación	357
Listado de evaluadores externos 2014-2015	361

DESPEDIDA Y PRESENTACIÓN DE NUEVA ETAPA EN THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA

Al iniciarse el curso 2015-2016, después de haber iniciado *Thémata*, Revista de filosofía y haber ocupado el cargo de Director, desde su primer número en 1983, ha llegado a la edad de mi jubilación. Sigo en la universidad de Sevilla ocupándome de las tareas docentes y de investigación como profesor emérito, y sigo en *Thémata*, Revista de filosofía como director honorario o emérito, cediendo la dirección a Jesús de Garay Suarez-Llanos.

Tengo mucho que agradecer a muchas personas que han hecho posible que la revista saliera ininterrumpidamente durante estos 33 años. Mi mayor satisfacción es, en primer lugar, poder dejarla a unas personas que desean continuarla. No pocas revistas de investigación mueren con sus fundadores, y nada hay de deplorable en ello. Sus números quedan en las bibliotecas como un testimonio histórico de al menos una generación de académicos. Pero si la publicación es asumida por otras personas al desaparecer sus iniciadores, eso significa que constituye una realidad institucional y académica dotada del valor suficiente como para que otros colegas la continúen como tarea.

Por eso debo darle las gracias ahora, en primer lugar, a Jesús de Garay Suárez-Llanos, que asume la dirección efectiva, al nuevo director adjunto, José Manuel Sánchez López, y al nuevo secretario, Manuel Sánchez Matito, que han apreciado también ese mismo valor en *Thémata*.

En cuanto a quienes han colaborado conmigo en la dirección desde los inicios, debo dar las gracias en primer lugar a Juan Arana Cañedo-Argüelles, que es quien durante más tiempo ha llevado el peso efectivo de la tarea, desde principio de la década de los noventa hasta comienzos de la década de 2010. Si a veces la codirección o los comités directivos producen algún tipo de rozamiento y en algunos casos algún tipo de conflicto, en este caso la colaboración ha resultado completamente pacífica y grata.

A comienzo de la década de 2010, para la nueva etapa de informatización y difusión en internet de la revista, se incorporaron al equipo de trabajo Clara Ríos Álvarez como directora adjunta, Jesús Fernández Muñoz como secretario, Juan Carlos Polo Zambruno como webmaster encargado de la difusión en la red, y Begoña Martínez Palomares como encargada de documentación y visibilidad. A todos ellos se debe la modernización de la revista y su incorporación a los estándares internacionales, a las bases de datos y a los lugares dignos en los escalafones de calificación de las publicaciones científicas.

De entre todos ellos, es de justicia destacar la tarea de Clara Ríos Álvarez, la más oscura, abnegada e importante a partir de la década de 2010, a saber, la recepción de artículos, la gestión de las revisiones a ciegas, las relaciones con los revisores, las relaciones con los autores, y las propuestas de composición de los números según los artículos aprobados por los revisores. A todos quiero hacer constar el testimonio de mi gratitud. A ella quiero agradecer también que siga con nosotros, junto con José Antonio Antón Pacheco y Alejandro Colete Moya, en el Comité Directivo que se introduce a partir de ahora, para seguir contando con la experiencia de quienes han trabajado antes con nosotros y en otras publicaciones cercanas.

Debo dar las gracias también a todos los colegas que aceptaron ser revisores y cumplieron su tarea, a todos los autores que han sometido su trabajo al juicio de nuestros comités y que son los que han dado realmente a la publicación el valor que actualmente tiene, y a todos los lectores que se han beneficiado de todo este trabajo y que han hecho que se convirtiera en lo que todo trabajo, y también el académico, es y debe ser, un servicio a la comunidad humana en general, y a la comunidad de trabajadores del área cultural en particular.

Es todo lo que deseo decir a todos en mi despedida. Muchas gracias.

JACINTO CHOZA,
Sevilla, 29 de abril de 2016

LA UNIDAD DE OPUESTOS EN LEIBNIZ

THE UNITY OF OPPOSITES

Francisco Javier Luna Leal¹
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM (México)

Recibido: 6-9-2014

Aceptado: 15-3-2015

Resumen: El desarrollo del cálculo infinitesimal le permitió a Leibniz establecer un puente entre entidades que anteriormente se consideraban opuestas y mostrar la armonía subyacente. Con esa experiencia Leibniz trató de conciliar entre la individualidad y el continuo, estableciendo una armonía entre las sustancias individuales y el universo infinito.

Palabras-clave: cálculo; sustancia; unidad; opuestos; infinito.

Abstract: The development of calculus allowed Leibniz to build up a bridge between entities previously considered opposite and show the underlying harmony. With that experience Leibniz tried to reconcile the individuality and the continuity, establishing a harmony between individual substances and the infinite universe.

Key-words: calculus; substance; unity; opposites; infinity.

[1] (lechuza@unam.mx) Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México en la línea de teoría y filosofía de la historia. Es becario del CONACYT de México y ha sido profesor en varias universidades. Actualmente realiza un estancia de investigación posdoctoral, bajo la dirección de Miguel Ángel Granada, en la Universitat de Barcelona investigando sobre el problema del espacio en la obra de Johannes Kepler. Sus últimas publicaciones son «Gaos -O’Gorman -Ortega y Medina: La construcción de la fenomenología del concepto en la escuela histórica mexicana», *Eikasia*, 68; «Sobre el concepto de historicidad desde una fenomenología histórica», *Historiografías*, 10; y «Tres argumentos keplerianos contra el universo homogéneo», *Intus-Legere*, 8-2.

1. Arena comparada con el firmamento

El análisis ordinario trata de las magnitudes finitas, en cambio éste penetra hasta el infinito mismo... De tal manera que no sólo abarca el infinito, sino el infinito del infinito, o una infinidad de infinitos. Sólo un análisis de esta naturaleza podría conducirnos hasta los verdaderos principios de las líneas curvas.

L'Hôpital, «*preface*»²

Ce qui fournit autant qu'on veut de degrés d'incomparables, puisque ce qui est incomparablement plus petit, entre inutilement plus grand que luy, c'est ainsi qu'une parcelle de la matiere magnetique qui passe à travers du verre n'est pas comparable avec un grain de sable, ny ce grain avec le globe de la terre, ny ce globe avec le firmament.

Leibniz, *Carta a Varignon*, 2/II/1702³

En octubre de 1684 apareció un pequeño artículo de sólo seis páginas en el Acta Eroditorum de Leipzig de la pluma de Wilhelm Leibniz. Lo sucinto del mismo, la falta de explicaciones, la oscuridad del tema y en general todos los defectos de la comunicación escrita en latín del autor hicieron casi incomprensible su significado. Sin embargo, en sus páginas contenía la primera declaración abierta y explícita de que la larga búsqueda por cuadrar lo curvo, que los matemáticos habían emprendido desde la época de los griegos, y el problema de trazar tangentes, eran ambos en realidad dos aspectos de la misma cosa. El problema de la cuadratura del círculo, que ampliado es el problema de la relación que mantiene toda curva con cada punto en su circunferencia, quedaba comprendido por un nuevo análisis que abría las puertas a su resolución de forma inmediata; y la llave de ese análisis estaba contenida en una observación en apariencia sencilla, la cual en 1692 el marqués de L'Hôpital (1661-1704) lo resumió así:

... las curvas al ser poligonales de una infinidad de lados [côtés], y al diferir entre ellas sólo por la diferencia [différence] de los ángulos que estos lados infinitamente pequeños forman entre sí, al análisis de los infinitamente pequeños únicamente corresponde determinar la posición de estos lados para obtener la curva que de ellos forman, es decir, las

[2] L'Hôpital: *Análisis de los infinitamente pequeños para el estudio de las líneas curvas*. México: UNAM, 1998, p. 15.

[3] Leibniz, G. W.: *Die Matematischen Schriften*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1849-1863, vol. IV, p. 91.

tangentes de estas curvas, sus perpendiculares, sus puntos de inflexión o de retorno, los rayos que se reflejan, los que rompen, etcétera.⁴

La descripción de L'Hôpital resume muy bien de dónde partía el nuevo análisis infinitesimal. Primero, las curvas se consideran como polígonos de infinitos lados. Segundo, cada uno de esos lados infinitesimales es matemáticamente diferente de otros y puede ser ubicado. Tercero, como cada punto está plenamente identificado entonces se pueden determinar los más importantes, como los puntos de inflexión o los máximos y mínimos, junto con sus rectas tangentes. Finalmente, como cada infinitesimal es diferente y está determinado por su posición en la curva, desde cualquier punto se puede volver a trazar la curva completa, aunque con algunas reservas, lo cual implica que también es posible encontrar su superficie, volumen y perímetro. Todo esto se resume en el teorema fundamental del nuevo cálculo: los problemas de tangentes y de cuadraturas son equivalentes e inversos.

Sin embargo, el pequeño artículo al que nos referimos, titulado *Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, quae nec irrationales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus*⁵ (1684), no ponía las cosas tan fáciles. El *Nova methodus*, como mejor se le conoce, comienza directamente describiendo el algoritmo de cálculo de lo que ahora llamamos derivadas (llamadas «diferencias» por L'Hôpital). El escrito arranca con las operaciones de infinitesimales sin ofrecer definiciones, comentarios o siquiera una introducción general. Lo anterior da una muestra del grado de abstracción que manejó Leibniz y explica las dificultades que sus contemporáneos tuvieron para entender lo que exponía. Por lo tanto, cuando el filósofo alemán afirmó que «la demostración de todo será muy fácil para uno versado en estas materias»⁶ era demasiado optimista cuando menos. La famosa frase de los Bernoulli lo representa mejor, el trabajo de Leibniz era «un énigme plutôt qu'une explication.»

Las operaciones que enseña a realizar el *Nova methodus* eran las cuatro clásicas de la aritmética: sumar, restar multiplicar y dividir, sin embargo todas adquieren un nuevo significado al operar con infinitesimales en lugar de números. Las operaciones se aplicaban ahora a indivisibles o diferencias, que expresan la medida de cambio entre dos puntos de una

[4] L'Hôpital: *op. cit.*, p. 15.

[5] «Un nuevo método para los máximos y los mínimos, así como para las tangentes, que no se detiene ante las cantidades fraccionarias o irracionales y es un singular género de cálculo para estos problemas» contenido en Leibniz, G. W.: *Die Mathematischen Schriften* cit., vol. V, p. 220-226.

[6] Leibniz, G. W.: *Análisis infinitesimal* cit., p. 9.

curva. Este escrito se puede definir como una exposición con un enfoque operativo, donde se enseña el manejo del nuevo algoritmo para calcular con infinitesimales y se muestra un sistema de notación para dicho propósito. Además también se introduce una nueva simbología, que en sí misma fue un avance significativo, introduciendo el símbolo «d» para denotar la diferenciación como algo ya construido⁷.

La verdadera carta fuerte de presentación del nuevo cálculo fue la solución de una serie de complicados problemas que atormentaban a los geómetras analíticos de esa época. Al ir desarrollando la explicación, uno a uno los grandes problemas de la geometría de curvas van cayendo. Con cada nueva interpretación geométrica de los datos, Leibniz hilvana una nueva solución: la transformación del valor de una diferencia indica la presencia de un máximo o un mínimo, según sea de positivo a negativo o viceversa; si la diferencia del eje ordenado y de las abscisas es infinita entonces la tangente es perpendicular al eje de las abscisas, mientras que si los infinitesimales son iguales, entonces la tangente es paralela al eje de las ordenadas, etc. Gracias a ello, Leibniz declaró con orgullo:

Del conocimiento de este Algoritmo, así lo llamo, o de este cálculo, que llamo diferencial, puede obtenerse todas las otras ecuaciones diferenciales por medio del álgebra [calculum] común, y los máximos y mínimos, así como pueden obtenerse las tangentes, de tal forma que no sea necesario separar fracciones o los irracionales u otros vínculos, como sin embargo, debía hacerse según los métodos hasta ahora publicados.⁸

El gran logro del nuevo algoritmo era precisamente que unificaba todos los problemas que estaban en ese momento dispersos. No es de extrañar que los problemas geométricos sean los primeros en ser atacados por Leibniz, ya que el nuevo análisis de infinitesimales se fincaba sobre el análisis espacioso de Vieta, Descartes y Fermat, conservando mucho de su sabor geométrico. Incluso en el pequeño *Nova methodus*, tan parco en demostraciones, se habla de que las diferencias se pueden considerar como una «cuarta proporcional», adelantando un poco que la demostración del

[7] La simbología leibniziana del cálculo fue un mérito que lo diferenció del de Newton, mérito negado por largo tiempo luego de la polémica con los matemáticos ingleses. Como afirma Oscar Esquisabel: «El diseño leibniziano del cálculo infinitesimal puede ser considerado como parte de su proyecto de una característica general, entendida esta última en el sentido de un arte o disciplina que tiene como meta fundamental el diseño de sistemas simbólicos eficientes para todas las ciencias» Esquisabel, O.: «Infinitesimales y conocimiento simbólico en Leibniz» en *Notae Philosophicae Scientiae Formalis* 1, n.1, 2012, p. 67.

[8] Leibniz, G. W.: *Análisis infinitesimal* cit. p. 8.

nuevo algoritmo está construida sobre una tradición matemática que se remonta hasta Grecia.

Sin embargo, esa misma tradición aparece literalmente modernizada por los trabajos de geometría analítica, pues las curvas están situadas sobre ejes de referencia y son expresadas por ecuaciones; congregando de esa forma el mundo algebraico y el geométrico. Ahora, con el nuevo análisis infinitesimal, Leibniz pretendía llevar esa tradición un paso más lejos. El filósofo alemán escribió: «Además no me parece que añadido en vano que la Geometría con este método es llevada mucho más allá de los límites propuestos por Vieta y Descartes⁹.

Pero si la tradición geométrica-aritmética de los franceses era la que daba cuerpo y concreción a las ideas de Leibniz, la inspiración de esas ideas estaba en el arte combinatorio. Desde la cábala de Llull y el arte de la memoria de Giordano Bruno, la combinatoria sirvió como la fuente de inspiración del pensamiento leibniziano. Una combinatoria de las diferencias o, más radical quizás, de los contrarios, desde la cual brotaba la unidad dialéctica entre opuestos. En ese sentido, Leibniz se inserta en la tradición de pensamiento pitagórico-platónica que puede ser rastreada desde la teología negativa medieval hasta los filósofos florentinos, como explica Bernardino Orio:

Herederlo de una vieja idea que se remonta a los llamados «prisci theologi» y que reciben Platón, Aristóteles y Plotino, en una formidable tradición que, atravesando la Edad Media tanto judía o musulmana como cristiana, llega hasta la Escuela de Florencia de Ficino y Pico della Mirandola y los neoplatónicos naturalistas del Renacimiento, Cardano, Cusa o Campanella, Leibniz había concebido un mundo unitario, orgánico, activo, energético, un vasto sistema de sistemas arquitectónicos, nunca clausurado por sus datos en origen sino abierto a infinitas perspectivas irreversibles.¹⁰

El nuevo algoritmo infinitesimal no fue posible sin la convicción de Leibniz, como antes la de Bruno, de que el universo funciona como una serie de combinaciones dialécticas que se despliegan desde el Uno trascendente (Monas monadum). La tesis central del cálculo es que las diferencias y las integraciones («sumas» en terminología leibniziana) son opuestas y también complementarias, lo cual no es más que una forma concreta del presupuesto unitario primero. En ese sentido, diferenciar e integrar no son dos operaciones aisladas, sino la misma en sentidos inversos. Esta convicción la afirmó con claridad Leibniz en un escrito algo posterior: «Pues como

[9] Leibniz, G. W.: *Análisis infinitesimal* cit. p. 23.

[10] Orio, B.: «Leibniz y la tradición hermética» en *THÉMATA. Revista de filosofía* 42, 2009, p. 109.

las potencias y las raíces en los cálculos comunes [vulgaribus calculis], las sumas y las diferencias o « \int » y « δ » son recíprocas [reciprocae]¹¹. Esa idea fructífera de unidad de suma/sustracción, aumento/disminución, existía de forma previa al cálculo de infinitesimales. Javier de Lorenzo la descubre ya en el *De corpore* (1655) de Hobbes, aunque afirma también que existía incluso desde antes:

Dos operaciones, suma y sustracción, claves para la combinatoria de nuestra razón, para el cálculo en que consiste el razonamiento. Idea no sólo de Hobbes, ciertamente, sino que estaba en el ambiente, en la búsqueda de una compensación a la Torre de Babel en que se había visto sometida la especie humana. Idea que también explicitó Descartes cuya carta del 20 de Noviembre de 1629 a Mersenne copia Leibniz hacia 1678. Copia a la que Leibniz agrega que la invención de una lengua o al menos una escritura para expresar los pensamientos sería algo maravilloso sobre todo para acabar las disputas que dependen del razonamiento; porque con esa lengua o escritura razonar y calcular serían lo mismo.¹²

La combinatoria y la búsqueda de un lenguaje universal son parte de una misma forma de razonar, de ahí que Leibniz se interesó tanto por la lógica pura como por la creación de un simbolismo adecuado para las matemáticas. Ambas cosas las concibió para superar las ambigüedades y expresar de una forma más precisa los vínculos de la realidad. Pero existe una dificultad en la aplicación de la combinatoria de opuestos en el cálculo, pues la combinatoria es un arte esencialmente discreto y al igual que las formas numéricas trabaja con unidades cerradas, y en última instancia se acerca más a las realidades lingüísticas. En cambio, los objetos de la geometría, donde el cálculo tenía su aplicación más inmediata, existen de manera continua. Las mismas líneas carecen de partes y más bien fluyen siempre como un todo. Sólo los puntos se acercan a lo discreto, pero el mismo Leibniz no creyó siquiera que éstos fueran parte de la línea. Así lo afirmó en varios lugares: «los puntos hablando con exactitud, son extremidades de la extensión y de ningún modo partes constitutivas de las cosas: la geometría lo muestra.»¹³

Se requería entonces de un engarce que existiera entre los dos extremos, algo que hiciera posible pasar de lo discreto a lo continuo. Leibniz

[11] Leibniz, G. W.: *Análisis infinitesimal* cit., p. 25.

[12] Lorenzo, J. [en línea]: «Leibniz-L'Hôpital y el cálculo diferencial» en *La ciencia europea de 1650 hasta 1800*. Canarias: Encuentros Educativos, Canarias, 2007, http://www.gobcan.es/educacion/3/usrn/fundoro/web_fcohc/005_publicaciones/seminario/ciencia_europea2.htm [Consultado: 30/08/2014].

[13] Leibniz a Samel Masson, 1716: Tomo la traducción de Luna, M.: *La ley de la continuidad en G. W. Leibniz*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, p. 158. Cfr: *Respuesta de Foucher a Leibniz sobre su nuevo sistema del conocimiento de las sustancias*.

necesitaba algo que mediara entre las sumas y las restas de elementos discretos y los puntos y las líneas de lo geométrico. Este engarce lo encontró en la noción de infinitésimo, tomada de Wallis vía Huygens, pero desarrollada para intentar superar las ambigüedades de la terminología que se venía arrastrando desde los indivisibles. El infinitésimo es la diferencia entre dos puntos de una recta, separados por una distancia tan pequeña que el arco de la curva coincide con la tangente. Esta definición paradójica resume bien el extraño ente que «no siendo un número concreto participa evanescentemente de lo numérico.»¹⁴ Pues la esencia del infinitésimo es que es menor que cualquier número, pero sin caer en la nada.

Sin embargo, esta unión de lo paradójico era por su misma naturaleza de difícil explicación. En el *Nova methodus*, sin utilizar propiamente el término «infinitesimal», Leibniz explica su uso de la siguiente manera:

En esta situación se consigue, para encontrar la tangente, trazar la recta que una dos puntos de una curva que estén a una distancia infinitamente pequeña o el lado prolongado de un polígono de infinitos ángulos, que para nosotros equivale a la curva. Esta distancia infinitamente pequeña siempre puede ser expresada por alguna diferencial conocida...¹⁵

Si se sigue este razonamiento, una curva es al mismo tiempo un trazo continuo y también un polígono de infinitos lados. La paradoja se resuelve usando a esos extraños entes que oscilaban entre el ser y la nada. Sin embargo, ese delicado equilibrio se altera apenas uno se decanta por cualquiera de las opciones. Si los infinitesimales son reales, entonces existe al mismo tiempo lo finito y lo infinito dentro del mismo cálculo, pero si no son reales, entonces ni siquiera alcanzan para realizar el menor cálculo.

Para expresar esto último con términos matemáticos, podemos decir que para que la operación con infinitesimales sea válida, la tangente y la secante deben ser idénticas. Eso implica que la distancia entre dos puntos sea otro punto, pero no existe una proporción entre puntos y líneas, excepto si, como dice Aristóteles, «la línea sea un compuesto de puntos» (Fis. 215b.), cuestión que ya había rechazado Leibniz. Pero incluso si se aceptara esa opción, eso conllevaría la existencia de un infinito actual y de

[14] Esta idea viola claramente los principios de la lógica aristotélica. Pues dice el libro de la *Física*: «el vacío no tiene razón (λόγος) por la cual fuera superada por un cuerpo, como tampoco la nada la tiene con el número.» *Fis.* 215b. 12-14 [Schmidt, 2001: 88]. La idea del cálculo, sin embargo, da pie a proyectar un valor cuya magnitud es menor que cualquier razón dada de antemano. Una definición de Leibniz en *Theoria motus abstracti* de punto afirma: «Punctum non est, cujus pars nulla est, nec cujus partes sunt indistantes, cujus magnitudo est inconsiderabilis, inassignabilis, minor quam quae ratione» Leibniz, G. W.: *Die Philosophischen Schriften*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1880 vol. IV-II p. 229.

[15] Leibniz, G. W.: *Análisis infinitesimal* cit., p. 9.

magnitudes sin valor pero reales. Ante esta complicada discusión, Leibniz siempre trató de alejar su nuevo cálculo del debate metafísico:

mi propósito fue señalar que no hay necesidad de hacer depender el análisis matemático de las controversias metafísicas ni de asegurar que haya en la naturaleza estrictamente líneas infinitamente pequeñas, en comparación con las nuestras, ni por consiguiente haya líneas infinitamente más grandes que las nuestras. [...] Por lo cual, a fin de evitar estas sutilezas, he creído que para hacer sensible a todo el mundo el razonamiento, era suficiente con explicar aquí el infinito por los incomparables, es decir, concebir cantidades incomparablemente más grandes o más pequeñas que las nuestras; esto nos proporciona todo lo que necesitamos en cuanto a grados de incomparables...»¹⁶

Esa sana intención falló. Después de publicar su algoritmo, la comunidad de matemáticos comenzó a discutir sobre si se debía considerar a los infinitésimos como entidades reales o no. El mismo Leibniz tuvo un largo comercio epistolar con Johann Bernoulli, debatiendo precisamente este asunto, debido a una implicación mal deducida por el matemático suizo¹⁷. Para evitar desde malentendidos hasta los sensibles problemas de lógica interna, Leibniz calificará insistentemente a los infinitesimales de «fictions, mais des fictions utiles.» El problema de fondo, la proporción entre lo finito y lo infinito, no era en sí mismo nada nuevo, ya desde los griegos aparecía siempre que se intentaba construir proporciones entre líneas y arcos. Cada vez que esto ocurrió, parecía que los matemáticos debían optar entre la funcionalidad de los métodos y el rigor que exigía la demostración. Para salvar el rigor, Leibniz se esforzó en conservar el carácter continuo de las líneas y, por ello, se enfrentó a la virtualidad de los infinitesimales, aunque no por eso afirme su inexistencia. Como escribe Javier de Lorenzo:

Para un Pascal, para un Leibniz, el infinitésimo es un elemento que impone la razón conceptual, como el punto en el infinito, aunque no lo capte el entendimiento. Y lo que puede hacerse es dar una justificación y explicar unas reglas de manejo de tales nuevas magnitudes y en su enlace con las antiguas. Pascal dio esa justificación mediante el recíproco del postulado eudoxiano-arquimediano, y Leibniz acepta dicha justificación según se desprende de algunas cartas, a la vez que formula las reglas de manejo de las diferencias.¹⁸

Pero si el infinitésimo está por encima del entendimiento, entonces está aún más allá de la percepción sensitiva. Sin embargo, parte de

[16] Leibniz, G. W.: *Die Mathematischen Schriften* cit., vol. IV, p. 91.

[17] Montesinos hace la reseña completa de dicha discusión: Montesinos, J.: «Fluxiones, infinitesimales y fuerzas vivas. Un panorama leibniziano» en *THÉMATA. Revista de filosofía* 42, 2009, p. 77-106.

[18] Javier de Lorenzo, «Estudio preliminar» en Leibniz, G. W.: *Análisis infinitesimal* cit., p. lxviii.

la confusión que originó el nuevo cálculo fue que quienes lo aprendían, literalmente creían ver como se construía un infinitesimal. Esto es claro en el tratado *De geometria recondita et analysi indivisibilium atque infinitorum* aparecido en el *Acta Eroditorum* en 1686¹⁹. Ahí Leibniz dio algunas explicaciones más acerca del nuevo análisis y ofreció un esbozo de la demostración que depende del uso del llamado triángulo característico que proviene desde Pascal. El problema de usar dicho triángulo era que da la impresión de poder verlo cuando se traza el diagrama. Probablemente por eso Leibniz en *De geometria* no incluyó ningún diagrama, pero la explicación e incluso el mismo nombre de triángulo condiciona al lector a formarse una imagen del mismo.

Todo lo anterior podría aclararnos porqué Leibniz se centró, en el *Nova methodus*, en ofrecer ejemplos de aplicación. Esos ejemplos mostraban la potencia y alcance de las nuevas matemáticas, resolviendo problemas difíciles de manera casi inmediata, sin complicarse demasiado justificando la difícil paradoja combinatoria en que estaba construido el cálculo. Precisamente dicha potencia del nuevo cálculo era algo de lo cual Leibniz se sentía sumamente orgulloso, y siempre resaltó que éste no tenía que limitarse a cantidades algebraicas, sino que abarcaba por igual «fracciones e irracionales que componen a las variables» y «también es evidente que nuestro método se extiende a las líneas trascendentes, que no pueden ser manejadas por el cálculo algebraico.» Al resolver nuevos problemas, el cálculo amplió el campo de las matemáticas hacia nuevos límites, confirmando con ello la fe leibniziana en la unidad subyacente a todo lo real. Como él mismo declara:

Y ciertamente estos puntos son los inicios de una Geometría muy sublime que también se extiende a los difícilísimos y hermosos problemas de la Matemática mixta que sin nuestro cálculo diferencial o semejante nadie podrá tratar con parecida facilidad.²⁰

[19] En español: «Sobre una geometría altamente oculta y el análisis de los indivisibles y de los infinitos». Leibniz, G. W.: *Die Mathematischen Schriften* cit., vol. V, pp. 226-233.

[20] Leibniz, G. W.: *Análisis infinitesimal* cit., p. 14.b,mn

2. Entre luz y tinieblas

Video plerosque, qui Mathematicis doctrinis delectantur, a Metaphysicis abhorrere, quo in illis lucem, in his tenebras animadvertant.

Leibniz, *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*²¹

Los fundamentos del cálculo de infinitesimales le sirvieron a Leibniz para unificar, en materias muy diversas, otras ideas también en apariencia opuestas, como la extensión y la energía en metafísica, o la pasivo y lo activo en dinámica. Gracias al ejemplo del cálculo, esas contradicciones podían ser explicadas como elementos recíprocos, igual que se había demostrado que eran lo discreto y lo continuo o el punto y la línea. El pensamiento leibniziano se esfuerza por encontrar puentes entre áreas extremas y reconciliarlas. En política su aspiración más grande fue reconciliar a católicos y protestantes, en filosofía deseaba unificar a los antiguos con los modernos. En ambos casos él creía que existían verdades profundas y que cada grupo podía tener parte de las mismas. Es por ello que decide rehabilitar el concepto aristotélico de entelechia o forma sustancial y aplicarlo a su análisis de la materia.

La decisión de Leibniz de establecer una identidad entre la actividad más íntima de la materia y las formas sustanciales dejó entrar a las explicaciones basadas en las causas finales dentro del mecanicismo del siglo XVII. Gracias a ello, el universo se podía pensar tanto como el resultado de la velocidad, trayectoria y choques de los cuerpos, y también como un cosmos, donde los principios de perfección, armonía y bondad juegan un papel preponderante²². Con esas bases, Leibniz podía otorgar un lugar a las ideas renacentistas sobre las almas, inteligencias y fuerzas que existían en la materia, la cual ya no se debía concebir sólo como algo meramente cuantitativo. Además al dotar a los cuerpos de características propias los individualizaba. Sin embargo, el hilo conductor de los descubrimientos matemáticos y físicos de Leibniz, la idea de continuo, le cerraba en metafí-

[21] Leibniz, G. W.: *Die philosophische Schriften* cit., vol. IV, p. 468.

[22] Leibniz enlaza la idea de armonía con la existencia de un ser eterno, infinito y pensante, y por ende niega a la mera materia que sea eterna y pensante: «De esta manera que si la materia fuese el primer ser pensante y eterno, habría un número infinito de seres eternos, infinitos y pensantes, que serían independientes unos de otros, cuyas fuerzas serían limitadas y sus pensamientos distintos, y por consiguiente jamás podrían producir este orden, esta armonía y esta belleza que se observa en la naturaleza.» Leibniz, G. W.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza, 1992, p. 527 en adelante se citará por la notación canónica: *N.E.* IV, X.

sica el paso para integrar a los individuos plenos, cuya realidad paradójicamente siempre fue considerada por él como un dato fundamental.²³

El principio de continuidad exigía que no se dieran ningún tipo de saltos: la materia debía ser infinitamente divisible, porque si existieran átomos, entonces habría fragmentos en la materia cualitativamente distintos del conjunto. Tampoco, en términos estrictos, podrían existir individuos separados de su entorno, ni almas particulares, pues ambas cosas implican un salto entre el individuo y lo que no es el individuo. Y si llevamos el principio de continuidad a sus últimas consecuencias, tampoco existiría la multiplicidad y sólo quedaría el uno-infinito. «Sin embargo, si no hubiese verdaderas unidades sustanciales, no habría nada sustancial ni real en la colección.»

Esa consideración lo llevaba a creer que existían los átomos y las unidades reales, no obstante, como refiere el mismo Leibniz:

...había dado en el vacío y en los átomos, pues esto es lo que satisface mejor la imaginación, pero habiendo regresado de allí, después de muchas meditaciones, advertí que es imposible encontrar los principios de una verdadera unidad en la materia sola, es decir, en lo que es sólo pasivo, puesto que el todo no es más que una colección o amontonamiento de partes hasta el infinito.²⁴

Para resumir, Leibniz necesitaba que existieran átomos para que existieran verdaderas unidades, pero esos átomos no podían ser materiales. Intentando resolver esa contradicción, Leibniz dio el paso desde una explicación física a una metafísica. Adentrándose así en lo que llamaba el laberinto del continuo, pues aunque «un geómetra no tiene necesidad de turbarse el espíritu con el famoso laberinto de la composición del continuo... puesto que el geómetra puede concluir todas sus demostraciones [...] sin entrar en estas discusiones, las cuales no dejan de ser necesarias e importantes en filosofía y en la teología.»²⁵

Como en el continuo los entes no son más reales que el todo, sino compuestos transitorios, Leibniz comprendió que se necesitan unidades

[23] Desde el escrito de Leibniz: *Disputatio metaphysica de principio individui*, que elabora en 1663 para obtener el grado de bachiller en filosofía, ya muestra las preocupaciones del joven sajón por definir con claridad la individualidad, afirmando que: «Todo individuo es individualizado por su entidad total» Leibniz, G. W.: *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*. México: UNAM, 2009, p. 17.

[24] Leibniz, G. W.: *Tratados fundamentales* cit., p. 11.

[25] Leibniz, G. W.: *Tratados fundamentales* cit., p. 117-118.

auténticas para dar soporte a las sustancias. Debían por lo tanto postularse los átomos, pero no pensarlos como materiales:

[Porque] los átomos de materia son contrarios a la razón, además de estar compuestos de partes, puesto que el enlace indivisible de una parte con otra (si pudiera concebirse o suponerse razonablemente) no destruiría su diversidad. Sólo los átomos de sustancia [Atomes de substance], es decir, las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los últimos elementos del análisis de las sustancias.²⁶

La salida al problema que encuentra el filósofo sajón fue postular átomos no materiales a los que llamó puntos metafísicos. Para darle forma a esa idea, Leibniz recurrió de nueva cuenta al ejemplo del cálculo matemático, aplicando la misma lógica combinatoria para darle sentido a sus átomos que, sin ser materiales, son el fundamento de la materia. Pero la unión entre puntos metafísicos y el cálculo fue más allá de esto. Como antes hiciera Giordano Bruno, Leibniz hizo un correlato entre los átomos físicos y los puntos matemáticos. El filósofo alemán afirmó que «los puntos matemáticos son su punto de vista [de los puntos metafísicos] para expresar el universo.» Esta relación es doblemente significativa, pues Leibniz afirmó que Dios creó el mundo como una especie de cálculo combinatorio, donde los puntos son las almas y el continuo era el universo entero; además el alemán señaló que esas almas individuales expresan el universo entero desde su punto de vista. De esa forma, la relación alma/universo quedó establecida como una dialéctica de contrarios.

Para decirlo de forma compacta, Leibniz creó un vínculo dialéctico entre el mínimo y el máximo, entre las unidades particulares y la unidad de unidades. Ese vínculo funcionaba de forma análoga al establecido por el cálculo entre el punto y la línea, entre lo unitario y lo continuo. Con la lógica combinatoria fue posible pasar desde el continuo, que el filósofo alemán considera como real universal, a lo real particular, que son los verdaderos individuos [unités reelles]. En ese sentido el funcionamiento del cálculo y de los puntos metafísicos es casi idéntico, ambos pueden pasar de lo mínimo hacia lo continuo. Sin embargo, el planteamiento establecido en matemáticas se invierte en la metafísica, porque si en el cálculo matemático los infinitésimos tienen sólo una existencia virtual, cuando se habla de sustancia los individuos representan la realidad más auténtica y plena, pues de ellos surge todo lo demás.

Esto se ve claramente reflejado por el rechazo de Leibniz a la idea de un alma universal²⁷. En lugar de explicar el universo a partir de un prin-

[26] Leibniz, G. W.: *Tratados fundamentales* cit., p. 17.

[27] «*J'ai montré cy dessus que la pretendue Demonstration des Peripateticiens qui soutenoient, qu'il n'y avoit qu'un esprit commun à tous les hommes, est de nulle force et n'est appuyée que*

cipio único, el alemán optó por considerar la individualidad como algo real, más auténtico que los géneros universales²⁸. Con ello, Leibniz se adentra en las polémicas sobre el origen de las almas individuales, teniendo que optar, en apariencia, entre un creacionismo ad hoc o una transmigración constante de las almas. En lugar de optar por alguno, Leibniz prefirió argumentar en favor de la eternidad de toda alma individual. Sobre esto, el sajón escribió: «*Les experiences de nostre temps nous portent à croire, que les ames et même les animaux ont tousjours existé.*»²⁹ Pues si todo individuo es una alma y toda alma es eterna, esto implica que en el cosmos no existe ni nacimiento ni muerte, salvo en un sentido aparente. En lugar de existir destrucción y creación, sólo habría aumentos [augmentation], desde lo mínimo hasta el pleno efecto, y reducciones hasta la mínima expresión.

En este línea de pensamientos, Leibniz puso la particularidad de cada ser en un punto, en un átomo indivisible e indestructible que existe desde la eternidad (o desde la creación) y que continuará existiendo indefinidamente. Eso es lo que Leibniz llama mónada y equivale a los puntos metafísicos, pues sólo en ellos existe una verdadera unidad e indivisibilidad. En la *Monadología* (1714), Leibniz escribió: «*La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire sans parties.*»³⁰

Con la idea de mónada, Leibniz concreta su propia versión del triplicí mínimo bruniano, ordenando en tres niveles: físico, matemático y metafísico³¹. A estos tres niveles, le corresponde una clase de mínimo: los átomos en física, los puntos en matemáticas y las mónadas en metafísica. Como explicó él mismo:

sur des fausses suppositions.» Leibniz, *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique* (1702) en Leibniz, G. W.: *Die philosophische Schriften* cit., vol. VI, p. 531.

[28] La individualidad de Leibniz es radical, ninguna cosa o evento se repite en el orden del tiempo y el espacio. Como dice Dilthey, el principio de individualidad prepara la concepción histórica del mundo, pues la riqueza óptica de los acontecimientos es que ninguno es igual a ningún otro: «El rígido sistema natural se cambia de tal modo que Leibniz prepara la concepción histórica del mundo.» Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México: FCE, 1978, p. 465.

[29] Leibniz, G. W.: *Die philosophische Schriften* cit., vol. VI, p. 532.

[30] Leibniz, *Monadologie*, §1.

[31] La mónada de Leibniz, concepto pitagórico, es un paso significativo para ir más allá del dualismo pera a tal grado que Coudert habla de evolución: «*Leibniz's substitution of "force" for "mind" as the defining characteristic of substance represented an evolution in his thinking that ultimately banished the last traces of Cartesian dualism from his system and led to the concept of monads.*» Coudert, R. S.: *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht: Kluwer, 1995, p. 78.

Así, los puntos físicos sólo son indivisibles en apariencia; los puntos matemáticos son exactos, pero sólo constituyen modalidades: únicamente los puntos metafísicos o de substancia (constituidos por formas o almas) son exactos y reales; y sin ellos no habría nada real, puesto que, sin verdaderas unidades, no habría multiplicidad.³²

Otra vez la división es sólo una apariencia, pues los tres órdenes guardan vínculos entre sí. Aunque en principio Leibniz no concibe átomos físicos debido a que el principio de continuidad exige que la materia sea infinitamente indivisible, el análisis meramente formal de la matemática había descubierto la conexión entre lo continuo y lo discreto, e hizo posible establecer un vínculo entre ellos. Gracias a ese vínculo, se podían postular átomos verdaderos pero en el ámbito metafísico, que pasa a ser el reino de los entes individuales. Dada la preeminencia de los individuos, el paso anterior implica un cambio de fondo en todo el planteamiento, porque si la actividad íntima de los entes individuales es lo que crea la realidad, entonces lo continuo y la materia depende de la expresión de los individuos. De tal modo que la realidad debe ser continua y discreta a la vez:

*Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encore sous divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre, autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers.*³³

La esencia de los individuos es la fuerza, concepto que para Leibniz representa la expresión de las almas individuales o mónadas,³⁴ las cuales como vimos debían ser absolutamente únicas y particulares. Pero para que éstas fueran verdaderas unidades era necesario que carecieran de partes, pues lógicamente sólo lo que tiene partes puede descomponerse. Sin embargo, cuando algo no tiene partes, tampoco puede tener contacto con otra cosa; como aclara Leibniz: «*Or, là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible*»³⁵. Esta falta de partes era un requisito para que las mónadas fueran verdaderamente eternas, pero esta misma propiedad hacía que las mónadas estuvieran por completo aisladas unas de otras. La famosa frase de Leibniz: «*Les*

[32] Leibniz, G. W.: *Tratados fundamentales* cit., p. 18.

[33] Leibniz, *Monadologie*, §65.

[34] En rigor, ambas cosas no son por completo equivalentes, pues mónada es toda sustancia individual, alma toda sustancia individual con pensamiento, y espíritu se reserva para los seres racionales. Leibniz, *Discours*, §XXXIV. Cfr. Leibniz, *Monadologie*, §19.

[35] Leibniz, *Monadologie*, §3.

monades n'ont point de fenêtres», resume mejor que muchas otras el sentido del solipsismo radical que la tesis de la individualidad absoluta acarrea.

Aunque en estricto sentido las mónadas están cerradas al exterior y sólo conocen su propia actividad interna, desde otra perspectiva son lo más abierto, pues cada mónada porta una imagen completa del universo³⁶. Esto incluía ser el reflejo de todos los demás entes individuales, así como de todas las acciones pasadas y futuras. Las mónadas fueron para Leibniz el espejo del infinito [miroir vivant perpétuel de l'univers]:

En efecto, toda sustancia expresa, aunque confusamente, cuanto sucede en el universo, pasado, presente o porvenir, lo cual tiene alguna semejanza con el conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan a ésta a su vez, y se conforman a ella, puede decirse que extiende su poder a todas las demás, a imitación de la omnipotencia del creador.³⁷

Si bien la fuerza poética de las mónadas leibnizianas como espejos infinitos sirve como crisol de la imaginación, como una salida al dualismo mecanicista no es satisfactoria. Las mónadas como entes metafísicos no se comunican con la materia y sólo parecen influir en el mundo físico debido a la doctrina de la armonía preestablecida que postuló Leibniz. Dicha armonía se concreta con la imagen de los dos relojes, independientes pero eternamente sincronizados, metáfora que no resuelve el problema, sólo hace superflua la solución. Así Dilthey calificó a esto como una «artificiosa y estéril teoría»³⁸. Aunque si nos atenemos a los principios internos del sistema y aplicando una lógica combinatoria no era necesario duplicar el reloj, la salida posible a esta desconexión de lo material y espiritual estaría en su encuentro de ambas en una realidad superior que necesariamente tendría que ser infinita, pero dicha unión apuntaría hacia un panteísmo monista, y al parecer ése era precisamente el problema.

Pese a que Leibniz es famoso por su uso del concepto de infinito, en realidad este fue un concepto problemático dentro de su sistema. Los mónadas que postuló, además de eternas en duración, también son infinitas en número. Aunque en matemáticas el sajon optó por no utilizar el infinito en acto, en el plano metafísico Leibniz rechazó la doctrina de Aristóteles que lo negaba y postuló un todo auténticamente infinito. El universo leibniziano es un continuo pleno, que no sólo es teóricamente divisible al infinito, sino que está infinitamente dividido en acto. Es por lo tanto ilimitado en extensión y en cantidad de

[36] «El carácter individual y autárquico de las mónadas sería absoluto con respecto a los fenómenos, pero con respecto a su creador —que contiene en sí todas las perfecciones de su creación- o incluso de la serie, no hay autonomía total.» Salas Ortuela, J., «Hegel y Leibniz frente a Spinoza» en *Logos: Anales del seminario de metafísica* 10, 1975, p. 105.

[37] Leibniz, G. W.: *Tratados fundamentales* cit., p. 116.

[38] Dilthey, *Hombre y mundo* cit., p. 465.

sustancias infinitesimales³⁹, y es también eterno en duración, pues sólo puede perecer por aniquilación. Además es infinitamente infinito, pues cada una de sus partes, cada mónada, cada punto metafísico infinitamente pequeño, refleja el cosmos infinito. Así el universo es siempre infinito de infinitos, la máxima unidad plena posible.

A pesar de esto, el mismo Leibniz fue oscuro respecto a aceptar un universo físico infinito en acto. La misma definición de lo infinito como sólo aplicable al absoluto, que el sajón reservó para Dios, implicó esta separación entre realidad física e infinitud. Así, Leticia Cabañas escribe que la aplicación del infinito al mundo físico es contradictoria con el continuo:

Para superar la contradicción hay que pasar de poner el infinito en el objeto a ponerlo en el espíritu, en una ley ideal que se convierte en el instrumento de investigación por excelencia para penetrar lo real. Los procesos infinitos, que siempre habían sido considerados inalcanzables para el hombre, pueden ser ahora descritos mediante la aplicación del infinito matemático al mundo físico.⁴⁰

La interpretación de Cabañas hace justicia a los esfuerzos conceptuales leibnizianos, pero deja fuera a sus ideas que apuntan hacia un infinito universo físico real. El intento por parte del sajón de evitar cualquier implicación panteísta que refutara sus bases cristianas explica por qué no admitió las consecuencias de sus propios postulados. En realidad la idea de continuo no es contradictoria con un universo físico infinito, salvo que se quiera hacer del prejuicio del realismo materialista un axioma, pues puede insertarse esa idea en el marco dialéctico de la combinatoria y hacer de la dualidad continuo/discreto un eje del despliegue del universo físico. El problema central está, como bien notó Alejandro Herrera, en que Leibniz rechazó aplicar al universo la categoría de «auténtico todo»⁴¹, el cual reservó únicamente para su Dios trascendente. El resultado es un mundo físico potencialmente infinito, otro metafísico dividido en acto al infinito y Dios como unidad trascendente absoluta.

En contraste con lo anterior, desde la dialéctica pitagórica era posible postular un universo autónomo absoluto, donde el propio universo

[39] Conuerdo con la tesis de Richard T. W. Arthur cuando afirma que: «*The real Enigma, I propose, is that this thesis, that the continuum is not just potentially but actually divided into an infinity of parts, is one he seems to have held from as early as 1666, and consistently from then on, even while proposing atoms.*» Arthur, Richard T. W., 2003, «The Enigma of Leibniz's Atomism», en *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 1, 2003, p. 187. En esa idea lo continuo está compuesto de partes infinitesimales, que no pueden ser sólo materiales, únicamente pueden ser materiales-espirituales o monádicas.

[40] Cabañas, L.: «El concepto de infinito en Leibniz y Locke» en *Ontology Studies* 10, 2010, p. 150.

[41] Herrera, A.: «El infinito en Leibniz» en Benítez L., y Robles J. A. *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*. México: UNAM-IIF, 1997, p. 165.

asume la función de reunir los opuestos convirtiéndose en el correlato de la divinidad. En tal caso estaría el infinito en el universo y no fuera del mismo, con lo cual la idea de 'creación' carecería de sentido y también toda diferencia entre universo y absoluto. A pesar de los intentos del propio Leibniz por evitar llegar a la conclusión anterior, todo su sistema apuntaba en esa dirección. Esa consecuencia se desprende del núcleo de su pensamiento, como bien lo notara Samuel Clarke. «Éste, en su respuesta 4a, colocará a Leibniz ante la consecuencia inevitable de su razonamiento: que el mundo material habrá de ser infinito y eterno, lo cual contradiría la decisión creadora de Dios.»⁴² Esta consecuencia no es contradictoria con el sistema mismo, sino con los principios cristianos a los que Leibniz concede la acción creadora de la divinidad. Como escribe Salas Ortuela:

En Leibniz, hay un esfuerzo por salvar la trascendencia de Dios con respecto a las mónadas. Esta trascendencia de Dios sólo se aprecia en la dependencia de las mónadas con respecto a Él, pues las criaturas no son sino realizaciones imperfectas de Dios. En tanto que realizaciones, hay continuidad entre ellas y Dios, pero en tanto que imperfectas, se da por una parte la diferencia y autonomía, y, por otra, la contingencia y limitación.⁴³

El punto de rompimiento es la ubicación de la mónada de mónadas como un ente trascendente o inmanente, fuera o dentro del universo. Leibniz trató de limitar la acción divina al cálculo combinatorio primordial que dio origen al cosmos, creando entonces, según su metáfora, dos relojes perfectamente sincronizados, uno físico continuo y otro metafísico discreto, y reservándose un papel en un futuro indefinido donde clausurará sus obras. Pero, aun con su intento de separar a Dios y el universo, la causa y el efecto, el principio y la unidad, la idea de armonía que guía su pensamiento, y la necesidad de caracterizar el cosmos por su perfección infinita impele a considerar dicha división como «*une fiction d'esprit*.»

Bibliografía

Arthur, T. W. R.: «The Enigma of Leibniz's Atomism» en *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 1, 2003, pp. 183-227.

Benítez, L., y Robles J. A.: *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*. México: UNAM-IIF, 1997, p. 165.

[42] Ribas, A.: *Biografía del vacío*. Barcelona: Editorial Sunya, 2008, p. 250.

[43] Salas, J.: «Hegel y Leibniz frente a Spinoza» cit. p. 106.

Cabañas, L.: «El concepto de infinito en Leibniz y Locke» en *Ontology Studies* 10, 2010, pp. 143-152.

Coudert, R. S.: *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht : Kluwer, 1995, p. 78.

Dilthey, W.: *Hombre y mundo en los siglos XXI y XVII*. México: FCE, 1978, p. 465.

Esquisabel, O.: «Infinitesimales y conocimiento simbólico en Leibniz» en *Notae Philosophicae Scientiae Formalis* 1, n.1, 2012, pp. 66-79.

González-Velazco, E.: *Journey Through Mathematics*, New York: Springer, 2010, p. 361.

Leibniz, G. W.: *Análisis infinitesimal*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 5.

- *Die Philosophischen Schriften*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1880.

- *Die Matematischen Schriften*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1849-1863.

- *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza, 1992.

- *Tratados fundamentales*. Buenos Aires, Losada, 2004.

L'Hôpital: *Análisis de los infinitamente pequeños para el estudio de las líneas curvas*. México: UNAM, 1998, p. 15.

Lorenzo, J. [en línea]: «Leibniz-L'Hôpital y el cálculo diferencial» en *La ciencia europea de 1650 hasta 1800*. Canarias: Encuentros Educativos, Canarias, 2007, http://www.gobcan.es/educacion/3/usrn/fundoro/web_fcchc/005_publicaciones/seminario/ciencia_europea2.htm [Consultado: 30/08/2014].

Luna, M.: *La ley de la continuidad en G. W. Leibniz*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, p. 158.

Merker, C. [en línea]: «La «géometrie calculante» de Pascal» http://epiphymaths.univ-fcomte.fr/Merker-Geometrie_calculante_de_Pascal.pdf [Colsultado: 28/8/2014].

Montesinos, J.: «Fluxiones, infinitesimales y fuerzas vivas. Un panorama leibniziano» en *THÉMATA. Revista de filosofía* 42, 2009, p. 77-106.

Orio, B.: «Leibniz y la tradición hermética» en *THÉMATA. Revista de filosofía* 42, 2009, pp. 109-122.

Ribas, A.: *Biografía del vacío*. Barcelona: Editorial Sunya, 2008, p. 250.

Salas, J.: «Hegel y Leibniz frente a Spinoza» en *Logos: Anales del seminario de metafísica* 10, 1975, pp. 101-126.

DECIDIENDO LA VIDA: EL MITO DE ER EN *REPÚBLICA*, DE PLATÓN

CHOOSING LIFE: THE MYTH OF ER IN PLATO'S *REPUBLIC*

Lorena Rojas Parma¹

Universidad católica Andrés Bello (Caracas, Venezuela)

Recibido: 19-11-2014

Aceptado: 16-4-2015

¿No había muerto su padre hacía tiempo, solo, sin haber visto a su hijo una vez más? ¿Por qué no tenía que esperar Siddharta la misma suerte? ¿No se trataba de una farsa, de una circunstancia rara y estúpida, esa repetición, ese recorrer el mismo círculo fatal?... todo lo que no se había terminado de sufrir y solucionar, regresaba de nuevo. Siempre se volvían a sufrir las mismas penas.

Siddharta, Hesse

Resumen: El artículo se propone mostrar cómo, en el mito de Er, Platón explora las condiciones desde las cuales las almas, antes de la encarnación, deciden cómo van a vivir su próxima vida. El énfasis se pone en la fuerte influencia que Platón le otorga al pasado al momento de tomar una nueva decisión; y esto implica que la vida puede convertirse en un ciego repetirse de lo pasado, sin conciencia de ello. Por otro lado, junto a la crítica de la repetición, el filósofo denuncia las decisiones que se toman desde el hábito y sin la reflexión que exige la filosofía. Así, sostendrá Sócrates, uno y otro caso, que conduce las decisiones al error, pueden evitarse sólo a través de la filosofía.

Palabras clave: Platón, Sócrates, Er, decisión, repetición, filosofía

[1] Lorena Rojas Parma, Dra. en Filosofía, profesora de filosofía antigua en la Escuela de filosofía y en la maestría en filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), en Caracas, Venezuela. Investigadora a tiempo completo del Centro de Investigación y Formación Humanística (CIFH), de la misma universidad. Algunas de sus últimas publicaciones han sido las siguientes: “El dilema ético de la persuasión: entre el engaño y el hechizo de la palabra”, en Da Silva, J. (comp.): *Ética en los medios de comunicación*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2012; “Las mujeres de Homero”, en Boletín de la Academia Nacional de la Lengua, Caracas, 2012; “Aristóteles y el problema de lo justo”, en *Revista de la Asociación Mexicana de Filosofía*, México, 2012; “De amore: Aristófanes y el amor del reencuentro en el Banquete, de Platón”, en *La Lámpara de Diógenes*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2014; “El ‘volver’ de la Aurora: sobre el dolor del amor y el conocimiento”, *Revista de filosofía de la universidad Complutense de Madrid*, próximo a ser publicado en vol. 41, nº2, 2016.

Abstract: The paper aims to show how, in the Myth of Er, Plato explores the conditions from which souls before incarnation, decide how they will live their next life. The emphasis is strongly influenced Plato gives the past when making a new decision; and this implies that life can become a repeat of the past blind, unaware of it. Furthermore, with the criticism of repetition, the philosopher denounces the decisions made from the habit without requiring reflection philosophy. So hold Socrates either case, the decisions leading to the error can avoided only through philosophy.

Key Words: Plato, Socrates, Er, decision, philosophy

α. Proemio

Es inevitable sentir inquietud al escribir sobre la muerte. Inevitable aunque contemos desde hace mucho tiempo con el conocido argumento, impecable y «terapéutico», de Epicuro. Pero, como decía el imperturbable Sócrates del *Fedón*, no siempre el alma está abierta a recibir razones que fundamenten la verdad, si dentro de nosotros mora un «niño temeroso» a la muerte, que está a la espera de ser tranquilizado con un «ensalmo» que pueda mitigar delicadamente sus miedos.² Esos miedos que paralizan la aceptación de la verdad y la fuerza de sus *logoi*. Sócrates, en las postrimerías del veneno, dice que ha sido encantado por su historia, por su *pistis*, según la cual el alma es inmortal y, quizá lo más importante, que ha preferido correr el riesgo de *creerlo*, porque es más bello hacerlo que no hacerlo.³ Sócrates no expone en el diálogo mencionado un manifiesto de obligatorio cumplimiento para todos. Ni espera que todos lo asuman como verdadero. El tono misterioso, de iniciados, de «pocos», lo confirma. Como lo confirma el que no todos estén en capacidad de comprender la vida filosófica que, como es sabido, implica en el *Fedón* un «aprender a morir». En general, esas historias misteriosas de Platón que implican la muerte, como la que estudiaremos a continuación, no tienen la pretensión de ser aceptadas por las multitudes. Guardan un saber arcano que se revela a pocos. En esta ocasión, estamos ante una revelación que hace un alma que regresó de la muerte y trajo un testimonio. Contamos con un vocero del «más allá», y veremos si su historia puede ser un «ensalmo» en este caso contra el error y la mala decisión que nos lleva a una vida infeliz.⁴ El mito no sólo nos

[2] *Fedón*, 77d-e. Cfr. *El Cíclope*, 645.

[3] *Fedón*, 114d.

[4] Cfr. Halliwell, S.: “The Life-and-Death Journey of the Soul, Interpreting the Myth of Er”, en *Companion to Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 471.

enfrenta a la muerte y a la vida después de la sensibilidad, también a la elección de nuestro modo de vivir y especialmente a las condiciones en las que elegimos cómo vamos a llevar la vida. En realidad, Sócrates espera que la historia de Er nos «salve» de un ciclo de errores que puede repetirse por toda la eternidad.

Es muy difícil encontrar en una misma época, al menos, creencias homogéneas sobre la muerte. Platón, tan consciente de la diferencia entre *doxa* y *episteme*, habló sin embargo de *pistis*, de creencia, de confianza, cuando se refería a lo del «más allá». Mitos, símiles, suposiciones, tradiciones de sacerdotes, y un esfuerzo monumental por mostrarnos que aprender (*manthanein*) es *anamnesis*,⁵ rodean sus argumentos al punto que nos suenen razonables, verosímiles, y nos siembren la duda de la inmortalidad en el corazón. En fin, no podemos «demostrar» que alma inmortal existe o que no existe; no podemos hablar de *episteme* cuando nos referimos a los extremos de la vida. Sin embargo, podemos guardar sospechas, acogerlas, y secretamente recogernos en nosotros mismos mientras presentimos que «algo» vital mora en nosotros, que no es sólo ligamentos y arterias, y que desde Sócrates aprendimos que se cuida, se examina o se purifica.⁶

Los esfuerzos del *Menón*, *Fedón* y *Fedro* para argumentar a favor de la inmortalidad, son bien conocidos para un lector de Platón. La experiencia de la *anamnesis*, con todas sus aristas, la complejidad de la memoria, suerte de lago profundo donde reposan nuestros hondos recuerdos y la vida conservada que está por desplegarse, nos dan una «garantía» de algo que nos precede y que, al mismo tiempo, nos espera. Sin embargo, es el Er de *República* el personaje más importante de esas historias del «más allá», pues él nos trae el testimonio de un relato maravilloso sobre cómo son las cosas cuando morimos y, lo más importante ahora, qué ocurre cuando «regresamos». Tenemos el testimonio del que fue y volvió. Y nos advirtió.⁷ El

[5] Cfr. *Menón*, 81d.

[6] «Para aprender a arrancarse de lo sensible hay que acostumbrarse a pensar de otro modo en la muerte. Así como la verdadera comprensión del Amor conduce al conocimiento de lo Bello y, desde él, a la aprehensión de las Esencias, así también la reflexión sobre la muerte no sólo permite vivir de un modo diferente la vida, sino además ejercitarse desde ahora en experimentar esta inmortalidad que late divinamente, y a despecho de las apariencias, en los hondones de nuestra agitación sensible», Châtelet, F.: *El pensamiento de Platón*, Barcelona: Labor, 1995, p. 76.

[7] «De Er no sabemos nada más que los datos escuetos que aquí se ofrecen. Platón no nos explica por qué los dioses lo perdonaron y lo eligieron para que fuera testigo y mensajero entre los hombres del juicio de los del Más Allá. Si bien este es un detalle nuevo frente a las otras versiones platónicas, el personaje no tiene gran definición ni consistencia salvo su condición de ingenuo viajero que ha presentado los hechos que cuenta y, como tal, es un buen referente para el relato. Su confesión contribuye a contemplar el mensaje de los mitos del *Gorgias* y el *Fedón*: muestra cómo se lleva a cabo el retorno a la vida de las almas sometidas a la reen-

mito, que tiene evidentes influencias órfico pitagóricas, rico en imágenes complejas y conmovedoras sobre el funcionamiento del universo, propone una difícil relación entre la libertad y la necesidad frente a la vida que elegimos vivir. Aceptando la premisa fundamental del mito, esto es, la pre-existencia y sobrevivencia del alma, nos enfrentamos a lo complicado de *conocer* para realmente estar en capacidad de decidir por una vida buena y justa. Más que detenerme en las influencias y tradiciones involucradas en el mito, o resumir la totalidad de la historia, me ocupa disertar sobre la responsabilidad de nuestro destino, que recae *sólo* en nosotros, cuando escogemos la vida que vamos a vivir. Y el argumento guarda, como se destaca a continuación, una fuerte influencia socrática, a pesar de encontrarse al final de un diálogo «platónico».

Llegamos a la sensibilidad con un modo de vida elegido, con una manera de vivir refrendada por las mismas Parcas. Esto es, el problema entre la libertad, el azar y la necesidad de nuestras decisiones, ahora se plantea en los extraños predios que anteceden la vida en este mundo. Allí nos hallamos en el momento más determinante de la existencia cíclica, que si bien es anterior al cuerpo, depende de la sabiduría cultivada en la vida sensible y de la posibilidad de vencer –nada menos que– la árida planicie y las aguas del olvido que ponen a prueba a las almas. Por ello, concentraré mi atención especialmente en los pasajes 617b y ss. de *República* para la disertación, con el fin de atender los sucesos del alma cuando elige la vida que «quiere» vivir.

β. La Parca y la Sirena

Sabemos que el cuerpo de Er, nuestro mensajero, quien fue muerto en batalla, tras diez días de fallecido no se descompuso. Permaneciendo en buen estado y aún en la pira, volvió a la vida y, he aquí lo importante, contó todo lo que vio en su visita al «más allá». Estamos ante un resucitado de alma que regresó, recuperó nuevamente su cuerpo y, sin perder la conciencia de la muerte, trajo un testimonio. En efecto, a Er se le dejó saber que debía convertirse en mensajero para los hombres, y que debía contemplar y poner atención a todos los sucesos del lugar que guarda los secretos del destino *post mortem*. Con todo, si se le encomienda dar testimonio, no hablamos ya propiamente de secretos y luce como que deberíamos agrade-

carnación cuando ya ha tenido lugar el juicio y se ha expiado la pena establecida. Luego del viaje del alma a los infiernos, escuchamos la historia del paso de los infiernos a la vida con la posibilidad de una elección decisiva de los modos de vida», Cabrera, M.: *Elogio de la mentira*, Bahía Blanca, Universidad del Sur, 2006, p. 212. Cfr. Ferrari, G.: “Glaucon’s Reward, Philosophy’s Debt: The Myth of Er”, en *Plato’s Myths*, Cambridge: 2008.

cerle que el saber de esos complejos procesos que padece el alma tras su separación del cuerpo, nos resulten útiles en esta vida.

Comencemos por reiterar la conocida idea del juicio a las almas después de su separación del cuerpo, y la presencia de jueces que pronuncian sentencias con base en la vida que se acaba de abandonar. Los caminos que toman las almas juzgadas son distintos, cuenta Er, mientras otras vienen regresando de un largo viaje dictado por el juicio. Unas vienen del cielo, otras de debajo de la tierra. Las del cielo, que vienen felices y plenas de historias venturosas, se saludan entre sí; las que vienen de la tierra, traen consigo quejas y lamentos. Ambos grupos se preguntan, cuando se consiguen, cómo eran las cosas en esos sitios de los que proceden.⁸ Ese viaje de las almas duraba mil años, y Sócrates le abrevia a Glaucón lo más importante de esas largas historias: las injusticias cometidas son pagadas diez veces por cada una; los actos buenos, justos y píos, reciben de la misma manera su recompensa. Incluso mayor si se refieren a los dioses o a los padres. A pesar del «resumen» de Sócrates, es generosa la descripción de los sucesos de las almas en pena, en especial, aquellas que parece que ya han cumplido su condena: así, el caso de los tiranos y de las almas que en su vida anterior cometieron grandes crímenes. En adelante, la secuencia de imágenes es notablemente cruel, pues se trata de almas que ascienden hasta la abertura correspondiente, por donde salen las que ya han cumplido su pena, y se les impide la salida. En esos casos, se escucha un espeluznante mugido «cuando intentaba ascender alguno de estos sujetos incurablemente adheridos al mal o que no han pagado debidamente su falta».⁹ Nos hallamos, entonces, ante la posibilidad de almas incurables, inevitablemente adeptas al mal, que no merecen la salida, ni la redención, ni la posibilidad de una nueva encarnación. Otro es el caso de los que aún no culminan su castigo, merecido por su propio actuar; pero luce como que, eventualmente, podrán atravesar esa abertura que permite el abandono del fondo de la tierra. Unos hombres ígneos, cuenta Er, estaban alertas al mugido. Y el destino de esas almas no redimibles fue ser encadenadas, golpeadas y desgarradas por estos hombres temibles; y todo este horror

[8] «Para el ascenso y descenso de las almas también halla Platón un *locus* adecuado. Las almas de los muertos que suben al cielo lo hacen por una abertura que hay en la parte derecha del cielo (trópico de cáncer). Cuando, transcurridos mil años esas almas descienden de nuevo a la tierra, lo hacen por la abertura situada a la izquierda (trópico de capricornio). Estos sutiles alegorismos son una buena muestra de la transformación de la cosmología en una forma de religiosidad y espiritualidad», Gómez de Liaño, I.: *Filósofos griegos, videntes judíos*, Madrid: Siruela, 2004, p.134.

[9] *República*, 615e. Trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986. El texto griego utilizado es de *Platone, tutte le opere*, Grandi Tascabili Economici, Roma: 2010. Las referencias al italiano son de G. Caccia, Newton Compton Editori, Roma: 2010. Los pasajes griegos más importantes son transcritos al latín siguiendo una de las opciones académicas en uso.

era llevado a cabo para explicarles a los que veían semejante espectáculo el motivo de tan duros castigos. Y, por si fuera poco, terminarían siendo arrojadas al Tártaro. Platón considera el caso de esas almas de mal irremediable y, contra lo que podríamos suponer, no las devuelve al ciclo vital de la tierra que todos conocemos. Las castiga cruelmente –mercidamente, según el espíritu de la historia–, pero el «castigo» no es volver al cuerpo. Su «caída» no es a la materia pesada y oscura que vivifica, ni su encierro es la celda corporal de los sentidos. Allí volveremos de otra manera, por supuesto, pero parece que estas almas tan enfermas de descuido y perversión no merecen ni la vida sensible. Quizá no debamos olvidar en ningún caso la advertencia de Sócrates en el *Fedón*, cuando afirma, tras culminar la narración del mito, que un hombre sensato no habrá de suponer que las cosas son literalmente así.¹⁰ Sin embargo, dice, es algo semejante a eso.¹¹

El testimonio de Er no termina cuando relata los castigos y las recompensas de las almas; nos cuenta también sobre el largo proceso del

[10] *Fedón*, 114d. «Quien entienda literalmente una narración mítica, quien lea el mito del juicio de los muertos en la encrucijada de caminos del mundo subterráneo sobre los prados sagrados como quien lee la descripción protocolaria de un proceso penal, habrá equivocado de raíz el sentido verdadero del relato en cuestión. Los sucesos acontecen fuera del mundo de la historia que nosotros podemos captar; ocurren más allá del aquí y el ahora. Por todo ello no se puede hablar de los mismos más que en un lenguaje simbólico. Y ello no en razón de una peculiar configuración literaria, sino porque no es posible ninguna otra cosa», Pieper, J.: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona: Herder, 1998, p. 20. «Así pues Platón admite que el mito dice algo que no se puede decir de ninguna otra manera, que no se puede traducir a una proposición lógica, ni siquiera metafísica. Un mito dice algo que sólo puede ser dicho en un relato», Doniger, W.: *Mitos de otros pueblos: la cueva de los ecos*, Madrid: Siruela, 1995, p. 58.

[11] *Fedón*, 114d. «El error hermenéutico más grave que no pocos cometen en la interpretación de Platón consiste en realizar sofisticadas tentativas de desmitificación de sus mitos a fin de transformarlos en puro *logos*, o en intentar ponerlos entre paréntesis, cuando no directamente eliminarlos de manera sistemática en nombre de una comprensión ‘científica’ [...] el mito platónico es, precisamente, no un simple ‘representar imágenes’, sino un ‘pensar por imágenes’, o sea, un pensar mediante imágenes, mientras que el *logos* es un ‘pensar por conceptos’. Tanto el mito cuanto el *logos* son, consiguientemente, un ‘pensamiento’, si bien en formas diferentes, y la meta a la que se dirigen ambos caminos de pensamiento, en su momento culminante, es la verdad», Reale, G.: *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona: Herder, 2001, pp. 314-315. Así, como ejemplo de una opinión contraria, tenemos a Taylor: «Pero, para la filosofía platónica, difícilmente puede decirse que los mitos tengan alguna importancia directa. En opinión de Platón, el conocimiento se interesa únicamente por los conceptos de la ciencia deductiva pura», Taylor, A.: *Platón*, Madrid: Tecnos, 2005, p. 71. Es importante cómo el autor enfatiza «filosofía». Finalmente, y por la estrecha relación que reconozco en el discurso platónico de una y otra forma de pensamiento, es posible hallar, en el corazón del mito, y respetando su belleza, importantes argumentos filosóficos a través de las imágenes. Tal es el caso del estudio que ahora se presenta. Cfr. Brochard, V.: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires: Losada, 2008, pp. 42-45. Allí el autor muestra cómo el mito del *Timeo* expresa de manera inequívoca la filosofía platónica expuesta en argumentos. Asimismo sostiene: «De tal modo, en toda la obra de Platón, se unen sin confundirse ni molestarse entre sí la explicación científica y la exposición mítica», p. 38. “[...] cannot be justify

«regreso», y lo que ocurre antes de la nueva encarnación. En esos acontecimientos de la vuelta a la vida sensible, precisamente, vamos a centrar la atención. Así, según nuestro testigo, que habla a través de Sócrates, las almas que han llegado del cielo y las que han logrado traspasar la barrera del subsuelo, están siete días «en el prado» y, al octavo, deben comenzar a caminar hacia su nuevo destino. Cuatro días pasaron, en efecto, antes de llegar a un cierto lugar donde podían contemplar una luz muy brillante, como una columna, a la cual logran aproximarse tras otro día más de caminata. Esta historia maravillosa de almas que caminan y padecen, con días de procesión, nos ilustra poco a poco la imagen del sendero, del tránsito que se padece en esos predios que para nosotros, desde esta vida, son muerte, oscuridad, ausencia de sensibilidad o no existencia. Hay una ruta, mediada incluso por el tiempo, sin mencionar los mil años previos, que las almas transitan para alcanzar la nueva oportunidad de la encarnación. La unión del alma y el cuerpo, la formación del «mortal»,¹² implica un largo proceso, costoso, que debería ser una oportunidad, por lo menos, para no repetir lo ya vivido. Es muy interesante que las almas que vienen del cielo, que recibieron la recompensa de mil años de gozo y disfrute, también estén en el prado y sean parte del sendero que conduce de nuevo al mundo sensible. Esas almas celestes, como veremos a continuación, pueden elegir mal su próxima vida, pueden incurrir en el error, pues la larga recompensa no es garantía de felicidad futura. Aquí nos toparemos con el problema socrático de la decisión, cuando se cree que se quiere lo que realmente no se quiere. O, dicho de otra manera, cuando se ignora lo que realmente se quiere. Con ello, por supuesto, habremos de considerar el peso del hábito, las creencias arraigadas no examinadas, y la consecuente ausencia de la sabiduría que nos cierra el margen del yerro.

Ahora bien, las almas que se aproximaron a la luz lograron ver a *Ananke* y el huso que giraba sobre sus rodillas, mientras sus hijas Láquesis, Cloto y Átropo cantaban junto a las Sirenas.¹³ Láquesis cantaba las cosas del pasado, Cloto las del presente, y Átropo las del futuro.¹⁴ Y una vez que las almas llegaban a ese lugar, debían ir de inmediato hacia Láquesis.¹⁵ Así, las almas que alcanzaban este nuevo destino, tras una larga caminata, lo primero que debían escuchar era el canto del pasado, los tonos

a clean split between *logos* and *mythos*”, Halliwell, op. cit., pp. 452-453. Cfr. Peñalver, P.: *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Universidad de Murcia: 1986, p. 131 y ss.

[12] Cfr. *Fedro*, 246c.

[13] Cfr. *República*, 617b-c.

[14] Cfr. *República*, 617c.

[15] Cfr. *República*, 617d.

seductores y familiares de lo vivido. Sabemos que lo conocido tiene siempre un dejo atractivo, cómodo por lo sabido; y, por si fuera poco, ese canto hondo y remoto se acompañaba con las Sirenas. Todo este cosmos aparece con unas fuerzas que fascinan a través de esos coros de vida conocida. Esta unión poderosa, Parca y Sirena, entonando cantos que recuerdan a las almas lo que les es afín, familiar, conocido, las recibe en primer lugar en estos predios que las preparan para la nueva encarnación. El tono del pasado está allí, seductor, con el ánimo latente de sobrevivencia. Parece que hay que ser Odiseo para resistirse al coro hechizante de las Sirenas que ahora cantan –nada menos que- con Láquesis; el canto tiene «contenido», y es el pasado profundo que despierta y que es, según veremos, muy significativo cuando se toma la decisión de cómo va a ser la vida. El resultado es que las almas van hacia la próxima etapa de este proceso, la elección de cómo se va a vivir, con el recuerdo excitado de lo vivido incluso en tiempos muy lejanos, si consideramos los mil años de castigos o recompensas tras las vidas sensibles.¹⁶ Los recuerdos que avivan los cantos son los de aquellos modos de vida anteriores.¹⁷ El mito nos mostrará que ni el mismo Odiseo escapa a la influencia determinante del pasado cuando decide cómo va a vivir. No es el mástil lo que nos salva de la repetición que denuncia Er y que estudiaremos a continuación, es sólo la filosofía.

Hace su aparición, entonces, un profeta que habla en nombre de Láquesis y anuncia a las almas que se inicia otro ciclo vital unido a la

[16] «Moreover, the cycle of reincarnation brings with it further layers of complexity in the psychological causation of a life choice, since each soul, at the momento of choice, is still potentially influenced by its memories both of its previous existence and of the rewards/punishments subsequently assigned to it», Halliwell, op. cit., p. 468.

[17] «El mito hace referencia también, de un modo que sorprendió a no pocos, a una suerte de *anamnesis invertida*. En efecto, así como el alma, al llegar a la tierra, recuerda mediante la dialéctica (o sea, mediante el procedimiento sinóptico) lo que contempló en la llanura de la verdad, así, en la elección de la nueva vida en el más allá para el retorno al más acá, recuerda lo esencial que aprendió en el más acá», Reale, op. cit., pp. 339-340. Ciertamente sorprende esa *anamnesis invertida*, que tendrá, como veremos, una influencia determinante en la elección de la próxima vida. Con todo, resulta muy discutible si eso recordado, gracias a la Láquesis y la Sirena, sea análogo al recuerdo de la *anamnesis* de la llanura de la verdad del *Fedro*, de la verdad geométrica del *Menón* o de las Ideas en el *Fedón*. En esos casos, indiscutiblemente, «aprender es recordar», cfr. *Menón*, 85d y ss.; pero, en la *anamnesis invertida*, no es del todo cierto que ese recordar sea «aprender». No es lo mismo recordar lo bello en el amado, que recordar los sufrimientos de Orfeo. Así, ese recordar de las almas antes de la encarnación y al momento de tomar la nueva decisión, no constituye, realmente, un recordar lo que «aprendió en la vida del más acá». Esto es, esa memoria insuflada por la Moira no constituye un aprender digno de recordarse para comenzar la nueva vida que se aspira buena. No vemos en las almas una actitud reflexiva a partir de lo recordado y vivido, sino una ciega repetición ignorante de su auténtica bondad. A Er le causa gracia ver cómo las almas se repiten una y otra vez, mientras afirma que toman decisiones sólo por hábito, y sin filosofía. La filosofía, como veremos, es la única manera de «salvarnos» del error y del ciclo de repeticiones.

muerte. Y, cuando lo dice, ha tomado de las rodillas de la Moira los modelos de vida que ellas deberán elegir, al tiempo que eligen un *daimon*.¹⁸ Ellas, por lo tanto, están libres de decidir la vida que quieran, pues nada del cosmos las «obliga» a tomar alguna decisión. Mientras eligen el *daimon* que marca el destino, el mito nos anuncia que hay un sorteo: el que salga primero escogerá en primer lugar su modo de vida. Y pronuncia el profeta las palabras más relevantes, pienso, de toda su intervención y quizá del mito: «la responsabilidad es del ser que elige, dios no tiene culpa» (*theos anaitios*).¹⁹ Cuando dice esto arroja los lotes de modelos de vida entre las almas, y así queda establecido el orden en el que deberán escoger. El alma debe decidir, la divinidad no interviene en el modo de vida que habrá de llevar, y la *tyche* actúa al momento de escoger. La libre elección que ha comenzado se entrecruza con el azar del profeta, que está en íntima relación con las Parcas. ¿Qué es la vida si no un cerco de azares, necesidad y decisiones? La novedad es que este cerco comienza antes de la encarnación, cuando estamos gestando la vida para el mundo sensible. Y hemos de suponer que todas nuestras decisiones en esta vida que conocemos, dependen de los hilos de *Ananke*, de la sentencia de sus hijas, como si el modelo de vida que hemos elegido se desplegara armónicamente tal y como se suponía que debía suceder. «La cuestión que se debate en forma de imágenes es el de la libertad del hombre en la elección de la propia vida, si bien en la compleja correlación entre libertad y necesidad».²⁰

El profeta, dada la envergadura de la decisión, puso delante de las almas los modelos de vida en todas sus variedades. Y ante ese abanico nos sorprendemos: vidas animales, humanas, de tiranías vitalicias, interrumpidas, en el exilio, belleza, pobreza, fuerza, abolengo, maldad, riqueza, enfermedad, salud, *et alia*.²¹ Todas estas cosas estaban mezcladas entre sí, contando además sus estados intermedios. Y, como bien dice Só-

[18] Cfr. *República*, 617e. «El mito contiene ideas revolucionarias para el mundo griego – sostiene Reale con razón- [...] se invierte la relación entre el hombre y el *daimon* en la cual había creído siempre el griego. El hombre no está sujeto a una fatal necesidad, o sea, no es víctima del destino, sino que es él mismo el que debe creárselo», op. cit., pp. 338-339. “It is remarkable that the motif of self-chosen destiny has some kinship with the psychologically dark and troubled world of Greek tragedy itself, where the extent and workings of human responsibility are always, at best, incompletely intelligible, and sometimes opaque”, Halliwell, op. cit., p. 467.

[19] *República*, 617e.

[20] Reale, op. cit., p. 338.

[21] Cfr. *República*, 618a-b. «Para cada ‘vida’ hay una descripción detallada de los destinos que les esperan y de las circunstancias externas que les acompañan, pero no del grado de virtud que va a acompañarlas. Porque la virtud no depende del hado, sino del carácter del alma, y el hombre tendrá más o menos virtud según la medida en que la honre o la despre- cie», Taylor, op. cit., p. 70.

crates: «Según parece, allí estaba todo el riesgo para el hombre, querido Glaucón» (*O phile Glaukon, ho pas kindynos anthropo*).²² Así, las almas, cuando contemplan maneras de vivir, de entre las cuales deberán escoger una, han despertado previamente su recuerdo gracias al canto de la Moira y la Sirena. Esto es, van a la decisión con esos ecos del pasado avivados y luce como que todo está dispuesto para hacer una nueva elección bajo el hechizo de esos cantos. El pasado es como un telón de fondo seductor. A pesar de esto, las almas están en el momento *preciso* de la existencia: pues de la decisión que tomen, de la combinación que logren, depende la vida siguiente en el mundo sensible, la siguiente tras el abandono del cuerpo, y la siguiente que corresponda al ciclo que va unido a la muerte. Tiene razón Sócrates cuando ve allí el «riesgo» del hombre; las condiciones están dadas para que fallemos en la decisión. El cuestionamiento que puede surgir con prontitud: «¿por qué la repetición del pasado, su influencia, nos puede conducir al error?», tiene una respuesta contundente: porque, al hacerlo, *no sabemos* si eso es *realmente bueno* (*agathon on*). Lo hacemos sin fundamento. Y si no *es* bueno, decía Sócrates, *no* lo deseamos. No hay auténtico deseo cuando no se desea lo verdaderamente bueno.²³ Para Platón, el deseo bueno es el que discrimina el *logos* mientras mantiene el equilibrio del alma. En efecto, no todo deseo es bueno.²⁴

γ. Por hábito, sin filosofía

Fijemos la atención ahora en una de las posibilidades de elección. Tomemos el caso del alma que viene de disfrutar de mil años celestiales, que los ha vivido porque, a su vez, su vida anterior fue merecedora de ello y, sin embargo, yerra contundentemente en su decisión. Esto supone,

[22] *República*, 618b-c. Cfr. Badiou, A.: *Condiciones*, México: Siglo XXI, 2002, p. 216.

[23] Cfr. *Banquete*, 206b; *Gorgias*, 467a-b; *Lisis*, 216e; *Menón*, 77d-e; 78a; *Protágoras*, 357d. Cfr. Irwin, T.: *Plato's Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 78-79.

[24] Si bien no es ésta la ocasión para disertar exhaustivamente sobre este tema, dejemos sentado que el género apetitivo del alma platónica de *República* no discierne sobre la bondad o no de lo apetecido; eso corresponde a lo racional en tanto que discrimina y emite juicios. En este sentido, cfr. 439c-e. Asimismo, 439b y aquello que evita que el alma sedienta beba «como una fiera». Esto alude, sin duda, a la irracionalidad propia de lo *epithymetikon*. En este sentido, estoy de acuerdo con Fierro cuando sostiene: «[...] las funciones cognitivas están siempre a cargo de la parte racional», Fierro, M.: «La teoría platónica del éros en la *República*», en *Diánoia*, 60, 2008. p. 37. Lo apetitivo apetece, desea, y no juzga la bondad o no de su deseo. De allí que no todo deseo sea «bueno». Así, por ejemplo, el deseo del diabético por devorar algo dulce busca su satisfacción indistintamente de su bondad o beneficio; es labor del *logos* contrarrestar ese apetito en función de la salud. Y, en este sentido, mantener el equilibrio del alma.

por una parte, que la vida de diez mil años de recompensa no garantiza ni el no retorno al mundo sensible ni una decisión justa o buena para la próxima vida. Por la otra, y es lo que expresamente sostiene Sócrates, que la vida merecedora de recompensas de esa alma, que ahora debe decidir nuevamente, no fue vivida con filosofía, sino por hábito.²⁵ Y éste no tiene, por supuesto, la firmeza ni el fundamento que permite un discernimiento desde la filosofía. El hábito no deja de ser una *doxa* repetida mil veces, y si bien pudiera ser una *doxa* verdadera, este es un buen ejemplo para mostrar que no es suficiente cuando ciertas decisiones exigen un *logos* que las fortalezca y las haga *realmente* buenas. El *Menón* nos plantea argumentos que nos hacen dudar de la utilidad de la *episteme* frente a la *doxa* verdadera: ambas nos permiten hacer las cosas correctamente.²⁶ Llegamos a Larisa sabiendo efectivamente el camino o sólo conociéndolo de oídas, sin haber ido nunca. Podemos curar una infección con un antibiótico sin tener idea de cómo actúa sobre las bacterias que nos afectan la salud. Con todo, hay decisiones que reclaman algo más que lo sabido sin fundamento, hay infecciones que pueden empeorar o lugares a los que no voy a poder llegar.²⁷ El escenario que ahora nos ocupa es, por decir lo menos, extravagante; sin embargo, nos deja muy en claro que decisiones que debemos tomar ante la exigencia –socrática– de «cómo debemos vivir» exceden el hábito, la costumbre, lo conocido, *que no ha sido examinado* y que, sin ningún otro motivo que la misma costumbre, asumimos como bueno o justo. Desde ese hábito irreflexivo, el alma puede errar. Y convertirse, como en efecto ocurre, incluso en un tirano. Esto tiene, por supuesto, un fuerte aroma socrático.²⁸

Dice el profeta que quien llegue último a la elección, debido al sorteo, tiene oportunidad de elegir una vida que no es mala (*ou kakos*), si elige

[25] Cfr. *República*, 619d.

[26] Cfr. *Menón*, 97a-c; 98c.

[27] Cfr. *Menón*, 97-e-98a. Cfr. Brochard, op. cit., p. 34 y ss. Allí el autor hace una valoración especialmente positiva de la *doxa alethes* en la filosofía platónica.

[28] Hallar una influencia notablemente socrática en el mito, exige hacer un comentario. Fundamentalmente porque estamos en un diálogo platónico de madurez y porque reconocemos las diferencias, al menos en la concepción del alma y la educación de los ciudadanos, entre Sócrates y Platón. Con todo, y en el contexto mismo de *República*, el mito de Er, una vez que se plantea el problema de la decisión de cómo se va a vivir, la importancia de la filosofía para no fallar en la decisión, y la no distinción entre almas que han de filosofar en esta vida, además de la imperiosa necesidad de hacerlo, mantiene una importante influencia socrática. Y si bien hay diferencias, me sumo a la opinión que sostiene que no hay un quiebre muy hondo entre lo socrático y lo platónico. Por el contrario, y como lo deja ver, por ejemplo, el mito en estudio, hallamos postulados típicamente socráticos en medio de la filosofía platónica. Dodds, a propósito del tema, sostiene lo siguiente: «En las *Leyes*, por lo menos, la virtud del hombre corriente no se funda, evidentemente, en el conocimiento, ni siquiera en la opinión verdadera como tal, sino en un proceso de acondicionamiento o habituación [cfr. 653b], por el que es inducido a aceptar ciertas creencias 'saludables' y a actuar sobre esa base. 'Después de todo,

con inteligencia y vive correctamente.²⁹ Así, el que elija primero, pero sin *nous*, puede equivocarse. Esto nos muestra que si bien hay una influencia del azar al momento de elegir, la inteligencia puede mitigar lo negativo que esto pueda traer consigo. En efecto, «el primero fue derecho a escoger la más grande tiranía, y por insensatez [*aphrosynes*] y codicia [*laimargias*]

dice Platón, esto no es demasiado difícil: gentes que pueden creer en Cadmo y en los dientes del dragón creerán cualquier cosa' [663b]. Lejos de suponer, como su maestro lo había hecho, que 'la vida que no es objeto de examen no es una vida de ser humano', Platón parece pensar que la mayor parte de los seres humanos puede mantenerse en un estado de tolerable salud moral sólo con una dieta cuidadosamente escogida de 'ensalmos' (*epodai*), es decir, de mitos edificantes y de consignas morales tónicas», Dodds, E.R.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 2001, p. 199. No sólo la referencia a *Las Leyes* es importante, en libro III de *República*, donde Sócrates expone el conocido «mito de los metales», Platón sostiene que los gobernados de su *polis* creerán eventualmente lo que allí se afirma sobre las diferencias de las almas y la necesidad que los de alma de «oro» gobiernen. Podría verse, incluso, una suerte de intención ideológica para legitimar a los filósofos en el poder. Dice Sócrates a Glaucón: «Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una mentira noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos? –No sé cómo. –No se trata de nada nuevo, sino de un relato fenicio que, según dicen los poetas y han persuadido de él a la gente, antes de ahora ha acontecido en muchas partes; pero entre nosotros no ha sucedido ni creo que suceda, pues se necesita mucho poder de persuasión para llegar a convencer», 414b-c. Y cuando Sócrates narra la primera parte del mito, Glaucón afirma: «-No era en vano que tenías escrúpulo en contar la mentira», 414e. Es cierto que con frecuencia hallamos importantes distinciones. Estos son sólo dos ejemplos conocidos. Lo que no implica que hallemos, también, por supuesto, y discutirlo puede ser un perogrullo, el corazón de Sócrates en otros importantes pasajes de la obra platónica. Como afirma Pátocka: «Sócrates es objeto constante, por así decirlo, de la meditación de Platón, el fin permanente de su reflexión», *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991, p. 85. En general, lo más sorprendente para lo que actualmente tratamos, es justamente la mención de la habituación y la costumbre, tan cuestionada en el mito de Er. Digo sorprendente porque las decisiones que deben tomar las almas en el mito, decisiones que afectan cómo van a vivir, están en riesgo precisamente por sostenerse en meras creencias y, en consecuencia, por su falta de filosofía. Por lo demás, el motivo por el que un alma que ha sido recompensada y afortunada decide la peor de las vidas, es precisamente por haber sido virtuosa «por hábito, sin filosofía». En el mito no hay alusiones a almas especiales que tienen la capacidad de filosofar, al modo de las almas de oro, ni a unos pocos que se podrán «salvar». En realidad, abandonará el ciclo del error todo el que filosofe en esta vida. Sócrates no hace distinciones cuando recomienda a Glaucón la tarea fundamental de la filosofía. Sin embargo, es evidente que esa historia, como los demás mitos escatológicos de Platón, no son para «los muchos» (*hoi polloi*), como solía decir Sócrates. Con todo, la habituación de la que habla Platón en *Las Leyes* está mediada por lo que los gobernantes decidan que ha de creerse a partir de la verdad y lo mejor para la *polis*. Quiero decir, no se trata de cualquier *doxa*. A pesar de ello, es evidente que, a partir de lo dicho en el mito de Er, esas almas «habituadas» podrían perfectamente errar como el alma «afortunada» del sorteo, que aunque tomó parte de la virtud en su vida sensible, lo hizo «por hábito, sin filosofía» y eligió ser un cruel tirano. Excede al espacio de este estudio indagar –una vez más- acerca de la consistencia interna de la obra platónica, y la permanencia de la influencia socrática. No comparto, por lo demás, que la obra platónica sea un *continuum* inequívoco. Sin embargo, es una buena ocasión para mostrar que en medio de este mito, al menos, reencontramos a Sócrates con los ropajes místicos de Platón.

[29] *República*, 619b.

no examinó suficientemente la elección, por lo cual no advirtió que incluía el destino de devorarse a sus hijos y otras desgracias». ³⁰ El que tuvo la suerte de su lado, tomó la peor de las decisiones. En el fondo, siempre es un problema de inteligencia, de sensatez, lo que se impone ante la decisión. Ese «afortunado» que ha elegido primero, que elige la tiranía como forma de vida, cegado por la *aphrosynes*, cuando reflexiona sobre su decisión y se da cuenta de lo que realmente ha hecho, se golpea el pecho, cuenta Er, y se lamenta dolorosamente. Lo más importante de esta escena penosa, es que *el auténtico responsable de su vida* no se culpó a sí mismo, como lo advirtió el profeta, sino que culpó al azar, a su *daimon*, a todo, menos a él. No sólo eligió primero, gracias a su suerte, sino que era uno de los que venía del cielo porque había vivido en una ciudad bien organizada y con cierta virtud, pero «por hábito, sin filosofía» (*ethei aneu philosophias*). ³¹

Según nuestro mensajero, las almas que vienen del castigo y el sufrimiento, suelen ser más cuidadosas al momento de elegir. Pero eso no garantiza, tampoco, una buena decisión. Saber de las mezclas de todo lo que implica la existencia sensible para elegir una vida provechosa y justa, evidentemente exige algo más que hábito o temor. ³² Y si la presencia de *Ananke*, las Parcas, las Sirenas y un extraño profeta que anuncia y devela las vidas, nos da la atmósfera cósmica de cómo se toman estas decisiones, algo más que la costumbre es necesario para escapar de este ciclo que puede encerrarnos en nosotros mismos por toda la eternidad. Sin embargo, hemos visto, el profeta es quien nos recuerda la *tyche*: algo ajeno a la decisión interviene y también es parte de la vida. Pero el profeta es profeta de Láquesis, él habla por ella, él entrega los modos de vida que toma de sus rodillas. Quiero decir, está íntimamente conectado con la Moira del pasado, la que canta con la Sirena. Sin Parca parece que no hay profeta; y sin profeta, no hay *tyche*. Más aún: no hay quien advierta que la responsabilidad es siempre nuestra. Podemos preguntarnos: ¿qué tan alejado está realmente el azar de lo que somos en un sentido profundo? ¿Qué tan ajeno es ese sorteo que nos toca de lo que llevamos hondamente en la memoria cuyo canto nos recibe en el regazo de la Parca? Ni la vida premiada del cielo ni la sufrida del fondo de la tierra –si se sale de allí– nos garantizan que la decisión para la próxima vida sea realmente buena y justa. Y si decidimos desde el hábito o el mero creer, no nos distinguiremos mucho de una elección por azar: en ese caso, si la vida resulta apacible o grata será por azar. Si la decisión tomada se hizo desde una *doxa* no examinada

[30] *República*, 619b-c.

[31] *República*, 619d. *Ethei aneu philosophias aretes meteilephota*.

[32] Cfr. Halliwell, op. cit., p. 465. El autor otorga igual importancia a la falta de sufrimiento de las almas y a su falta de filosofía, cuando toman una mala decisión.

y asumida como verdadera, un resultado aceptable ocurrirá por fortuna. Pues ha podido ocurrir también de otra manera.³³ Así las cosas, se perfila lo que Sócrates dirá a Glaucón al final del mito: sólo con filosofía podremos *realmente* elegir bien. Estaremos en condiciones de una elección, ahora sí, libre. Por ello, dice el filósofo, hay que ocuparse por encima de todas las cosas de la filosofía, e investigar cómo y quién nos puede enseñar a «distinguir» el modo de vida perverso del justo, «y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible» (*Ton beltio ek ton dynaton aei pantachou hairesthai*).³⁴ Y más adelante afirma: «[...] es la elección que más importa, tanto en la vida como tras haber muerto» (*Heorakamen gar hoti zonti te kai teleutesanti aute kratiste hairesis*).³⁵ La elección de la vida justa y buena es en el «más allá» *et hic et nunc*.

Ante la pobreza, la riqueza, la vida pública, la privada, la nobleza, los cargos, etc., es la filosofía la que nos permite *distinguir* (*diagignonsko*) la vida mejor, la justa, de la peor, la injusta.³⁶ Discriminar lo bello y su mezcla con lo público, la riqueza o lo privado; discernir lo bello de lo feo, lo bueno de lo malo, lo noble de lo plebeyo, entre todas las combinaciones posibles de la existencia, es la fortaleza de la *episteme*. Se trata, para Sócrates, del saber que distingue y acierta. De la *episteme* que se mantiene en los linderos de la sensatez del *logos* y del gusto por lo bello y lo bueno. Ese saber debe estar anclado en nosotros en esta vida y en la otra, para poder decidir siempre de la mejor manera posible. Sin embargo, Er cuenta que cuando las almas, antes de la encarnación, hacen su elección, Cloto y Átropo la refrendan, dejando en claro que no hay regreso y que la vida, en adelante, será vivida tal y como fue decidida. Esto, lejos de ser una contradicción con respecto a la insistencia de Sócrates en la filosofía, deja en claro, como se sostiene a continuación, que su cultivo es lo que puede interrumpir ese despliegue ciego de la vida decidida desde el hábito sin fundamento. Si debemos filosofar para poder decidir siempre por la vida justa, incluso en *esta* vida, como dice el filósofo, pues en esta vida está el momento de rectificación, de despertar, como diría Heráclito, que nos conduzca por el camino de la investigación y el hallazgo de lo que nos permite distinguir.³⁷ «Porque si cada uno —dice Sócrates—, cada vez que llegara a la

[33] Cfr. *Menón*, 99a.

[34] *República*, 618c.

[35] *República*, 618e.

[36] *República*, 618e.

[37] «Los buenos pueden incurrir en el mal porque lo ignoran, y los malos pueden ser transformados por las consecuencias de sus acciones. Para aquellos que aceptan la filosofía de la reencarnación, estas verdades profundas pueden ser entendidas como relevantes con respecto a la manera de vivir las vidas aquí y ahora, puesto que estamos creando el futuro a partir del presente y del pasado», Green, L., Sharman, J.: *El viaje mítico*, Madrid: Edaf, 2000, p.

vida de aquí filosofara sanamente [*hygios philosophoi*] y no le tocara en suerte [*ho kleros*] ser de los últimos, de acuerdo con lo que se relataba acerca del más allá probablemente no sería sólo feliz aquí sino que también en el trayecto de acá para allá y el regreso de allá para acá no por un sendero áspero y subterráneo, sino por otro liso y celestial». ³⁸ El filosofar puede quebrar, entonces, a las mismas Parcas. Nos libera de sus hilos. Lo novedoso de todo este planteo no es sólo que cada uno es responsable de su vida,

281.

[38] *República*, 619d-e. «Se infatti chi viene a questa vita si applicasse genuinamente alla filosofia [...]». Hemos visto que, según el profeta, el lugar que se haya obtenido gracias al sorteo no garantiza una buena decisión, y que, en consecuencia, obtener el último lugar no implica una vida mala o infeliz. Dándole importancia, en realidad, al *nous*. Sin embargo, Sócrates, en el pasaje citado, cuando afirma que la manera de ser felices y de lograr un tránsito apacible de un mundo a otro es filosofando sanamente, insiste en el lugar que se obtuvo en el sorteo. Esto es, según parece, filosofando y siendo favorecido por el azar, se logra la vida feliz y un buen viaje de ida y vuelta. Esto ha despertado ciertas suspicacias, como vemos especialmente en el caso de Halliwell, quien sostiene lo siguiente: “It is not enough to try to harmonize Socrates’ comment (and Er’s general report) with the priest’s pronouncements by saying that the ‘lot’, symbolizing all the external circumstances over which a person has no control, can have some effect on, but need not destroy, the goodness of a life [...] He also hints that the very possibility of a philosophical life might be blocked by sheer contingency (a late place in lot) [...] Socrates implies that even philosophical wisdom cannot sustain itself independently of external circumstances”, op. cit., p. 466. Sin embargo, más adelante afirma: “[...] an element of ‘chance’ or circumstantial contingency that can in extreme cases occlude the possibility of philosophy itself”, op. cit., p. 470. Si bien se trata de un argumento interesante, implica, por una parte, que el autor hace una distinción contundente entre lo dicho por el profeta y lo dicho por Sócrates, y, por la otra, y como consecuencia, desestima que la aclaratoria del profeta en 619b pueda estar implícita en la afirmación de Sócrates. Aunque es Er el viajero y mensajero de nuestra historia, es Sócrates quien la cuenta. Y si también es cierto que la narración oscila entre lo que sucede a las almas antes de encarnar y lo que debemos hacer *nosotros* en esta vida, es muy comprometedor o al menos objeto de cierta duda, que podamos separar de manera definitiva lo que dijo el profeta de lo que afirma Sócrates en 619e. Fundamentalmente porque el tono de Sócrates no es crítico ni se muestra en controversia con los testimonios de Er. Por el contrario. Además, la afirmación del profeta es muy próxima a la del filósofo en el mito, y, en realidad, no tenemos por qué suponer que esa relevancia que le otorga al *nous* y a la sensatez al momento de la decisión no sea asumida también por Sócrates. *Stricto sensu*, no es fácil pensar en Sócrates privado de filosofar por alguna contingencia o por depender de circunstancias externas; ni vociferando que la filosofía esté sujeta al azar. Con todo, una severa enfermedad que lo paralice, por ejemplo, podría ser un motivo razonable para pensarlo. Y si ese es el caso, para cualquier alma, una decisión realmente muy mala tomó antes de encarnar. Lo que es, por supuesto, factible en el contexto de la historia. Sin embargo, el mito sostiene que la peor decisión la tomó el alma que obtuvo justamente el primer lugar y Odiseo, último, tomó una decisión, al menos, un poco más meditada. El ejemplo de la enfermedad, finalmente, quizá se implique en esos «casos extremos» de los que habla el autor y que podrían obstruir la posibilidad de filosofar. En todo caso, la insistencia de Sócrates en la filosofía es tan contundente, especialmente cuando afirma que incluso nos puede «salvar», que resulta difícil suponer que para él la suerte tenga el mismo peso que la filosofía para llevar una vida buena y justa. Lo que no niega, por supuesto, que afirmemos que una vida agobiada de contingencias sea menos propicia para filosofar.

sin importar la suerte que le haya tocado o las influencias de su pasado, sino que es posible fracturar lo que se despliega como «destino» con el cultivo del saber filosófico. Y el destino es la fuerza de lo que nos antecede que busca sobrevivir, y el no menor ímpetu del azar. La *episteme* socrático-platónica, con la pretensión de ser transformadora en un sentido profundo del alma, puede frenar los designios del *fatum*. Detener el camino ciego de la existencia donde la vida sólo nos acontece, mientras permanecemos pasivos y en la tragedia del error. Y esto, desde la perspectiva griega, implica un giro muy importante en la comprensión de la vida. Si Edipo hubiese resuelto su propio enigma, lo que implica una conciencia de sí mismo, su historia habría sido definitivamente otra. Eso es lo que supone el socrático «cuidado del alma», que nos hace responsables de nuestra propia vida, y que nos invita, mediante un proceso fuerte de abandono y búsqueda, a que nos hagamos hombres mejores.³⁹ Probablemente sea suficiente recordar los testimonios platónicos de *Apología*.

Sin embargo, muy pocos son los que viven «filosofando sanamente». La filosofía, por supuesto, sigue siendo de esos pocos.

Ciertamente, como ocurrió con el alma que eligió la tiranía, no solemos culparnos de lo que nos sucede; nunca somos responsables de nuestro destino. Entonces culpamos a la *tyche*, al *daimon*, a todo lo de «afuera» y olvidamos volcar la mirada hacia nosotros. Olvidamos las malas «mezclas» que hicimos de la existencia sin sabiduría; olvidamos que el alma se vuelve *eso* que elegimos ser. Cuando el profeta despliega las vidas ante las almas para que elijan, esas vidas aún *no* tienen alma, pues ella se vuelve «inexorablemente distinta según el modo de vida que elegía».⁴⁰ Por eso el riesgo del que habla Sócrates al momento de decidir: «cómo la belleza, mezclada con la pobreza o la riqueza o con algún estado del alma, produce el mal o el bien», de modo que a partir de todas las combinaciones, se pueda «escoger razonando el modo de vida mejor o el peor, mirando a la naturaleza del alma» (*pros ten tes psyches physin apobleponta*).⁴¹ La invitación de Sócrates, como sabemos, fue siempre a volcar la mirada hacia la interioridad, a centrar la atención en el alma, en su cuidado, en las creencias que acogía como verdaderas y en su examen minucioso y paciente.⁴² Así, la culpa no es de los dioses, de la *tyche*, del *daimon* o de la vida, siempre es nuestra. La

[39] Así, no es del todo cierto afirmar, con Halliwell, lo siguiente: “ironically, given the ethical momentum of the *Republic* as a whole, the sheer weight of responsibility placed on the soul prior to incarnation cancels the scope for active responsibility in the individual decisions and episodes of life”, op. cit., p. 468. Cfr. “Philosophy as Spiritual Formation: Plato’s Myth of Er”, en *International Philosophical Quarterly* 3, 1963, pp. 271-285.

[40] *República*, 618b.

[41] *República*, 618d.

[42] Cfr. Humbert, J.: *Sócrates y los socráticos menores*, Caracas: Monte Ávila, 2007, p. 83.

metáfora de la elección antes de encarnar es otra manera de llamarnos a la interioridad, de ver lo que alcanzamos, sufrimos o devoramos, desde y gracias a nosotros. La ceguera de la *hybris* no nos deja advertir cómo nos causamos el mal, el dolor o el error. «Conócete a ti mismo» no ha dejado nunca de penetrar la filosofía platónica, y de insistir en que el trabajo y la fatiga es siempre con nosotros mismos. Traer a la memoria de nuevo algunos célebres pasajes de *Apología* quizá sea suficiente para hacer presente la insistencia socrática de *saber* dar cuenta de nuestra vida,⁴³ concentrando los esfuerzos en la virtud y no en el honor, la riqueza, la *doxa* comúnmente aceptada y, en general, todo lo «exterior» a nosotros.⁴⁴

El buen hacer (*eu pratein*) de la virtud, el vivir bien (*eu zen*), hacer lo realmente bueno (*agathon on*) de Sócrates y Diotima, no dependen de motivaciones externas, de adiestramientos sin alma. Ese es *precisamente* el caso del alma que ha venido del cielo, cuya fortuna incluso la ha favorecido permitiéndole elegir primera y, sin embargo, ha elegido la vida de un tirano. Con un supremo arrepentimiento posterior. Ella ha cometido ese error porque ha elegido «por hábito, sin filosofía», porque ese hacer consuetudinario, rutinario, que puede llevarnos incluso a «tomar parte de la virtud», al ignorar el cultivo de la interioridad y la densa reflexión, en realidad es vacío, sin *logos*, sin fundamento. Desde esta perspectiva, sólo se asume una práctica que, sin «examen», nada garantiza que sea *realmente* buena. Nuestro despliegue en el mundo no tiene sedimento, por así decirlo, no se soporta sino en maneras de actuar por lo general vagamente meditadas, comúnmente aceptadas, incluso «exitosas», pero que no garantizan –al menos no en el espíritu socrático-platónico– una vida auténticamente buena. Esto nos recuerda, por supuesto, los desencuentros entre los sofistas, especialmente Protágoras, y Sócrates. Pero también la determinante distinción aristotélica entre el hombre bueno y el buen ciudadano. El buen hacer exige, para Sócrates y Platón, más que un hacer habitual o un acostumbrarse sin *logos*. Y, según el mito, no hay decisiones buenas desde el hábito. En efecto, aunque se trate de almas celestes, Er no las llama almas «buenas». La bondad, desde esta perspectiva, implica un *saber* que sobrepasa, notablemente, la práctica y el uso aprendidos por repetición. Acertar en una decisión, no es, por supuesto, tomar una buena decisión. El acierto ha podido no ocurrir, pues desde donde decidimos no se supera el ámbito de lo contingente. La mejor manera de mostrarlo es mediante un alma que

[43] Cfr. 39d. Cfr. Eggers, C.: *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Colihue, 2000, pp. 86-88; Nussbaum, M.: *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor, 1995, p. 259.

[44] «La preocupación por el alma es totalmente interior. El cuidado del alma no requiere formar el alma en ningún acontecimiento exterior; esto es cosa de sofistas. El cuidado del alma es la formación interior del alma misma, su formación como única cosa, inquebrantable y, en este sentido, existente, porque se preocupa del pensamiento», Pátoccka, op. cit., p. 84.

viene del cielo, ha sido incluso virtuosa cuando vivió en una *polis*, ha sido afortunada en el sorteo y, sin embargo, ha elegido la peor de las vidas. Ni la suerte ni un buen hacer sin filosofía hacen la vida justa y buena.

8. Repito, luego existo

Cuando Er nos cuenta que las almas han decidido «por hábito, sin filosofía», y yerran en su elección, nos está planteando una de las dos situaciones desde las cuales se decide. Quiero decir, además de la fragilidad —epistemológica, por supuesto— de la *doxa*, tenemos la repetición del ciclo vital anterior. Esa repetición ocurre *repitiendo* efectivamente lo conocido o tratando de negarlo. Veámoslo más cuidadosamente. En 619e-620a, Er afirma «que era un espectáculo digno de verse, el de cada alma escogiendo modos de vida, ya que inspiraba piedad, risa y asombro [*eleinen te gar idein einai kai geloian kai thaumasian*], porque la mayoría de los casos se elegía de acuerdo con las costumbres de la vida anterior [*kata synetheian gar tou protepou biou ta polla aireisthai*]». ⁴⁵ Aquí enuncia el mensajero con mucha claridad el ciclo repetitivo del que podemos no salir nunca; en el que somos los mismos una y otra vez y, en vista que se repite tantas veces, *como si eso fuera bueno*. ¿Quién nos ha dicho que repetirnos, repetir, es «bueno»? Es paradójico y asombroso, ciertamente, como dice el mito, que la elección de la «nueva» vida se haga de acuerdo con los hábitos de la vida pasada. Sin saber, y esto es lo importante, si se trata de algo bueno. En realidad, esta idea de la repetición no es grata para Platón, como lo vemos especialmente en el discurso de Aristófanes en *Banquete*, ⁴⁶ cuya referencia ahora nos es útil. Según el mito del poeta, dos partes «iguales» -*symbola*- que realmente conforman el mismo ser y que fueron divididas en el pasado, se encuentran de nuevo y se enamoran gracias a los auxilios de Eros. Los humanos somos «mitades» que presentimos que algo nos falta, que venimos desgarrados a la vida, pero no sabemos realmente qué es lo que buscamos hasta que la intervención del dios permite el hallazgo de la «mitad» perdida. Esa historia tan cautivadora y tan bellamente contada en *Banquete*, es blanco de una breve pero contundente crítica por parte de Diotima en 205e-206a, en la que nos deja saber que ningún hombre se uniría permanentemente a algo o a alguien que no fuera realmente bueno (*agathon on*). Y el argumento nos recuerda la distinción socrática del *Menón*, entre lo realmente bueno que de manera auténtica se quiere, y lo aparentemente bueno que

[45] «Uno spettacolo compassionevole, ridicolo e singolare, dato che per lo piú sceglievano in base alle abitudini della vita precedente».

[46] Cfr. *Banquete*, 189c-193e.

nos confunde en la decisión.⁴⁷ Ese reencuentro amoroso de Aristófanes es un amarse a uno mismo en otro, esto es, amar a uno idéntico a mí. Y en tanto que el mito afirma que los dos amantes en realidad son parte del mismo ser, ese hallazgo que ha propiciado Eros sólo ha tomado en cuenta que se trata del *mismo ser*, no si estamos ante lo realmente bueno, que es, para Sócrates y Diotima, lo que realmente se desea. En fin, visto desde la crítica, el auténtico amor no es repetirse a uno mismo hallando, finalmente y gracias a Eros terapéutico, a «ese otro yo».⁴⁸

Para verlo mejor, tomemos algunos de los ejemplos que da el mismo Er, tras afirmar que causa asombro, piedad y risa ver a las almas escogiendo. A Orfeo, por ejemplo, dice que lo vio escogiendo la vida de un cisne, «por ser tal su odio al sexo femenino, a raíz de haber muerto a manos suyas, que no consentía en nacer procreado de una mujer».⁴⁹ Examinemos a Orfeo. Su decisión no ha sido tomada desde la filosofía, esto es, desde una convicción probada de lo bueno o lo justo que le permita llevar una nueva vida buena y justa. Su decisión depende de lo vivido anteriormente y a lo que aún no renuncia, pues tal decisión ha sido desde el odio a las mujeres de las que efectivamente, como sabemos, fue una víctima horrible; de manera que ha tratado de desprenderse tanto como le fue posible, en este caso, de lo femenino. Así, su elección del modo de vida ha sido desde el odio, no desde la sabiduría. No es una elección a partir de la verdad, de lo realmente bueno y bello que todos queremos poseer.⁵⁰ En lugar de *saber* de lo justo, la virtud, la honradez, y desde allí decidir, repite su «nueva» vida a partir del rechazo hacia las mujeres a las que desprecia desde su vida de cisne. Quiero decir, es cisne *porque* odia a las mujeres; escoge ese modo de vida porque *no quiere* vincularse de ninguna manera con lo vivido, pero su elección sigue impregnada de su experiencia desgarradora. Aún destila el doloroso episodio de su muerte, y lo repite desde el rechazo. Lo que hace la filosofía, en contraste, con Sócrates por ejemplo, es «purificar» el alma de falsa *doxa*, como lo sabemos desde la mayéutica, para luego, con la cuidadosa búsqueda en diálogo, encaminarse hacia lo verdadero. La filosofía permite el abandono del pasado nocivo o doloroso para que no intervenga en la vida buena y justa. Así, una decisión desde el odio, no es, por supuesto, una decisión sabia.⁵¹ La vida no debe ser una cadena indetenible de

[47] Cfr. 77b y ss.

[48] Nussbaum, op. cit., pp. 238-239.

[49] *República*, 620a.

[50] Cfr. *Banquete*, 206b; *Menón*, 77d.

[51] «Permite que alguien te desprecie como insensato, que te insulte, si quiere y, por Zeus, deja, sin perder tú la calma, que te dé ese ignominioso golpe, pues no habrás sufrido nada grave, si en verdad eres un hombre bueno y honrado que practica la virtud», *Gorgias*, 527c-d.

acontecimientos y reacciones que consuman la existencia, y la única manera de detenerla es con la propia reflexión y la fuerza del *logos* transformador. Sin embargo, sensibilizados ante la experiencia de Orfeo, podríamos preguntar: ¿acaso no tiene auténticos motivos para sentir ese odio? ¿No tiene motivos para *no* querer nacer de una mujer? La respuesta que nos viene al espíritu es «sí». Y podemos hacer, por supuesto, una nueva y profunda disertación sobre su hondo sufrimiento. No sólo sobre su muerte desgarradora, podemos comenzar desde la misma pérdida de Eurídice.

Pero de lo que se trata toda esta historia es *precisamente* de valorar el poder de la filosofía por encima de esas experiencias, creencias o *pathei* dolorosos que vienen del pasado. Que pertenecen al pasado. Cuando la filosofía nos permite el hallazgo de la verdad de lo que necesitamos *saber* para la vida justa y buena, no nos estanca en el pasado y nos muestra que la vida, la «nueva» vida, no está signada por lo que nos sucedió sino por la verdad de lo justo, lo bueno o lo que corresponda. La verdad de la filosofía probablemente no coincida con nuestros viejos odios, y de eso se trata la «purificación» del alma, ese es su equilibrio desde la *paideia*, según Platón, ese es el gobierno justo de uno mismo, en el que las emociones o las opiniones falsas no dominan el juicio y el *logos*. En fin, lo que logra la filosofía es que el pasado –doloroso, en este caso, como el de Orfeo– no nos encierre en un ciclo eterno de no querer ser lo que seguimos repitiendo. Orfeo decide vivir como un cisne, y no como un hombre bueno. Lo que media entre una y otra posibilidad es la filosofía. Con todo, siempre es más fácil seguir el camino de lo conocido. Siempre es más fácil, por supuesto, no hablar con Sócrates y seguir la vida. Además, no perdamos de vista que las almas son sometidas al canto seductor de la Sirena y la Parca del pasado. El esfuerzo profundo de la filosofía es salvarnos de los estanques hondos de lo que se repite, de desperdiciar la nueva vida tratando de despojarnos de lo que no queremos ser, pero extraviados y a tientas cuando buscamos otra manera de vivir. Y, en medio de todo, quizá lo más importante sea que se filosofa en *esta* vida. Aquí y ahora tenemos el trabajo del abandono del hábito sin reflexión y de ir forjando nuestra convicción filosófica de una vida buena y honrada. Ser *realmente bueno* pasa por dejar atrás odios y dolores porque todos queremos el bien.⁵² Es preciso abandonar una vida de mera *reacción*

Este pasaje, conmovedor y exigente, es un buen ejemplo del espíritu y la vida filosóficos a los que se refiere Sócrates. Su propia historia en *Apología* probablemente lo confirme. Es, por lo demás, un serio contraste con la vida que se vive desde lo irreflexivo, desde sentimientos oscuros que, finalmente, ignora lo que sea un hombre bueno y honrado. Lo que le permite a Sócrates no perder la calma y no sufrir ante los agravios, es *saber* que *es* un hombre bueno que practica la virtud. Desde allí, y no desde el odio, la decisión del modo de vida renuncia a la repetición, al ciclo interminable, y atiende a una vida buena.

[52] Cfr. *Menón*, 78a.

ante el pasado, que se justifica en el dolor y lo padecido, y no en lo *agathon on*. Saber, por supuesto, implica saber actuar bien, ser verdaderamente justo, pío o bueno.⁵³

Er nos cuenta también sobre el alma de Ayante Telamonio, conocido por su mal carácter y sus actitudes impías contra Casandra y –nada menos que– Atenea. Dice que le ha tocado elegir estando en el vigésimo lugar, y que su decisión fue la vida de un león.⁵⁴ Y cuando menciona el alma de Agamenón, dice que su elección fue ser un águila. Las razones de su decisión son similares a las de Orfeo: «también en conflicto con la raza humana debido a sus padecimientos».⁵⁵ De nuevo la decisión está signada –por no decir determinada– por la vida pasada, por sus tormentos y sufrimientos. Una vez más se quiere escapar de lo que se ha sido, pero con una decisión impregnada de pasado. Agamenón en su nueva vida es un águila –y no un hombre bueno– por su conflicto con los hombres y por su falta de filosofía. Huye de lo vivido como un águila; como si esa fuera la manera de abandonar el ciclo repetitivo del que sólo la reflexión filosófica podría salvarnos. Quiero decir, tampoco es huyendo como salimos de lo reiterativo. Eso, en realidad, podría tener un efecto contrario o simplemente encubrir lo que aún está en el alma. La «purificación» socrática busca precisamente que el alma se deshaga de lo que no es verdadero; la filosofía de *República* busca, asumiendo que no hay falsedad en el alma gracias al fuerte proceso educativo, el hallazgo de lo verdadero en un sentido suprasensible. Y evita que cualquier deseo nocivo usurpe el gobierno de la totalidad del alma. Por lo demás, sabemos que especialmente de Sócrates no podemos «huir», su inquisidora pregunta nos lleva a confrontarnos, lo queramos o no, al punto incluso de la desesperación.

Con todo, se podría objetar que el conflicto de Agamenón, como el de Orfeo, es «verdadero». Y que es perfectamente razonable decidir desde esa condición. Es verdad que se siente y se cree lo que se siente y se cree. Sin embargo, el proceder filosófico que nos ocupa es implacable cuando exi-

[53] Cfr. *Gorgias*, 460b. «¿Qué es esta obra de investigación? ¿Qué es este llamamiento a la reflexión? Platón, a instancias de Sócrates, lo llama preocupación por el alma, *cuidado del alma*, y es aquello por lo cual el alma llega a ser lo que puede ser: una, sin contradicción, que excluye toda posibilidad de estallar en parejas de contrarios y que, en realidad, permanece en contacto con algo duradero, estable», Pátoccka, op. cit., p. 84. Esa unidad lograda del alma, su contacto con lo duradero, se vuelca en el saber orientarse en el mundo y en ser, lo que Sócrates llamaba en *Apología* y *Gorgias*, «mejor».

[54] No sabemos, en realidad, si el vigésimo lugar es un lugar de privilegio, pero es notorio que lo diga. Atalanta, por su parte, elige desde un favorable «lugar intermedio», dice Er, y Odiseo, de último. Con todo, hemos visto, la decisión del alma que tenía el primer lugar, ha sido la vida de un tirano.

[55] *República*, 620b. «*Echthra de kai tauten tou anthropinou genous dia ta pathe aetou diallaxai bion*».

ge el examen y, en el mejor de los casos, la definición de lo creído y sentido. Y, por lo tanto, lo «bueno» de ello. Esto es, la «verdad» de lo sentido –por doloroso que sea- no se justifica por sí misma. Si se examina con cuidado y detenimiento lo padecido; si nos damos cuenta que lo que afirmamos *no* es sostenible como verdaderamente bueno o justo, nuestro juicio cargado de emoción no es más que una opinión falsa o un alma en desequilibrio. Digo *doxa*, opinión, porque su examen riguroso era lo que exigía Sócrates para corroborar si era verdadera o no; si había que expulsarla o mantenerla en el alma. Y el filósofo rey, desde su equilibrio de alma y de gobierno, sabe sin titubeos desde su *episteme*, lo que *es* verdaderamente bueno y justo.⁵⁶ Lo celos de Medea, por ejemplo, no son justificables, sin más, porque son «verdaderos». Tampoco su venganza, por cruel que haya sido la traición de Jasón. En realidad, nadie discutiría que los celos y el deseo de venganza son falsos. Lo que nos muestra Medea es el poco conocimiento de su propia *psyche*, la fuerza de sus celos sobre el *logos* y su consecuente desequilibrio; la ignorancia de lo justo, su falta de virtud, de *sophrosyne*. Decidir con filosofía no es acoger el odio de Orfeo, los padecimientos de Agamenón o los celos de Medea. No es repetir la vida o tomar decisiones desde lo «justificado» del dolor ignorando la verdad de la vida buena y justa. Platón no niega que esos deseos o emociones existan efectivamente en el alma y que quieran ser satisfechos; más aún, desde Platón estamos conscientes del conflicto interno del hombre cuando enfrenta su deseo con el juicio del *logos*, o cuando alguna de las «partes» del alma usurpa el gobierno que no le corresponde.⁵⁷ Lo que sostiene, sabemos, es que el alma justa es gobernada por el *logos* educado y sereno que sabe discriminar lo bueno de lo que no lo es. El alma justa distingue la bondad o no del deseo, y entonces actúa o se contiene.⁵⁸ Ese poder de la discriminación, de la distinción, lo otorga la

[56] Cfr. *República*, 436b-c; 439c-e; 439b, 580c y ss. Cfr. Bravo, F.: *Las ambigüedades del placer*, Auflage, Academia Verlag, 2003, p. 94; Lefebvre, R.: *Platón, filósofo del placer*, Buenos Aires: Biblos, 2011, p. 136.

[57] Cfr. *República*, 444a-c.

[58] Esto quiere decir que la naturaleza del deseo no es contenerse a sí mismo desde sí mismo. En realidad, eso implicaría una contradicción ya advertida por Sócrates en *República*, 436b-c. Para una interpretación que atribuye cierto discernimiento a lo apetitivo, cfr. Bobonich, C.: *Plato's Utopia Recast: His later Ethics and Politics*, Oxford University Press: 2002, pp. 293-354; Hoffman, P.: «Plato on Appetitive Desires in the *Republic*» en *Apeiron*, 5, 2005, pp.171-174; Penner, T.: "Thought and Desire in Plato" en Vlastos, G. (comp.): *A Collection of Critical Essays*, Nueva York: Doubleday, 1971, pp. 96-118. Por otro lado, quizá no esté demás recordar nuevamente *República* 580c y ss., cuando vemos que *epithymia* tiene dos sentidos: uno referido a lo propiamente apetitivo y otro que nombra los deseos de cada uno de los géneros, cfr. Bravo, op. cit., p. 94; Lefebvre, op. cit., p. 136. En el caso que ahora nos ocupa, los deseos de cada *gene* del alma han de ser equilibrados y orientados por el deseo de bien del *logos*, «parte» desde la que se gobierna un alma justa.

reflexión filosófica que, en resumidas cuentas, evita lo asombroso y lo risible de repetirse, y el seguir errando una y otra vez en nuestras decisiones vitales.

No deja de ser interesante la mención de Atalanta, cuya conocida historia como muy virtuosa en las carreras la lleva a elegir la vida de un atleta. Er cuenta que ella decide desde un favorable puesto intermedio, gracias al sorteo, y el espíritu del pasaje que se refiere a su decisión es que no pudo resistirse a los honores que se rinden a un atleta.⁵⁹ Su decisión no desatiende la vida pasada, en realidad, la ratifica, la fortifica y se deja llevar por los honores. Si bien no hay resentimientos en este caso, tampoco se trata de una decisión con filosofía. Es evidente que ésta no se rinde ante reconocimientos públicos. Y lo que también es evidente es que Atalanta repite su pasado, ahora como atleta. El problema de fondo sigue siendo la elección por hábito y sin reflexión. Su decisión fue por los honores y no por la vida buena. Finalmente, mencionemos los últimos puestos, desde donde el poco agraciado Tersites, célebre por su cojera y su joroba, «se revestía con un cuerpo de mono»⁶⁰ y con ello, demás está insistir, volvía a su pasado ahora en versión animal. Pero es justamente Odiseo quien ha elegido en último lugar. El testimonio de Er es contundente con relación a su decisión: «con la ambición abatida por el recuerdo de las fatigas pasadas [*mneme de ton proteron ponon philotimias*], buscaba el modo de vida de un particular ajeno a los cargos públicos, dando vueltas mucho tiempo [*zetein periousan chronon polyn bion andros idiotou apragmonos*]; no sin dificultad halló una que quedaba en algún lugar, menospreciada por los demás, y, tras verla, dijo que habría obrado del mismo modo si le hubiera tocado en suerte ser la primera, y la eligió gozosa».⁶¹ No sabemos si la vida particular y alejada de lo público es la de un hombre honrado o medianamente virtuoso. Lo que sí sabemos es que su decisión responde a su «ambición abatida» y no a la convicción filosófica de la vida buena. Seguimos viendo el ciclo repetirse. El pasaje nos deja en claro, además, la posible ventaja de los que tuvieron buena suerte a la hora de elegir. Pero que la suerte, sin *nous*, sin la insistente presencia de la filosofía, no sirve de nada.

Odiseo escoge una vida que ha sido menospreciada, y quizá esto responda a su sencillez, poca ambición o falta de honores. Y es curioso que Platón nos diga que él se tomó un tiempo para deliberar. Además, su elección habría sido la misma si su suerte hubiera sido otra, y esto es importante. A diferencia del primer elector de vidas, no culparía a su *daimon*

[59] Cfr. *República*, 620b.

[60] *República*, 620c.

[61] *República*, 620c-d.

o a la *tyche* de su infortunio, si lo tuviera. Y, según leemos en el pasaje, Odiseo está convencido que *esa* era la vida que quería vivir. Sin embargo, esa reflexión sigue estando atada al pasado, aún se vincula con lo vivido y lo penoso de su existencia anterior. Es de nuevo el escenario humano de no querer repetir, o repetirse, pero sin la firmeza intelectual para elegir sin yerro un tipo de vida buena y justa.⁶² Con todo, pensar en la vida que *realmente se quiere vivir* nos conecta con el viejo problema socrático de *saber* lo que se quiere y distinguirlo de *creer* lo que se quiere, y nos permite comprender un poco mejor el «riesgo» de las almas cuando van a decidir. Con ello, la insistente alusión a la filosofía como único recurso para evitar el eterno repetirse y poder acertar en la decisión.

En ningún caso las almas quieren llevar un modo de vida que les traiga consecuencias negativas. Como dice el Sócrates del *Gorgias*: «¿Pienzas que los hombres quieren lo que en cada ocasión hacen o quieren aquello por lo que lo hacen? (*Poteron oun soi dokousin hoi anthropoi touto boul-esthai ho an prattosin hekastote, e ekeino ou heneka prattousin tout' ho prattousin;*)».⁶³ Si bien la referencia es a las decisiones en *esta* vida, podemos intuir que en una situación semejante se encuentran las almas cuando van a escoger su próximo modo de vida. El *logos* y la memoria pertenecen a *psyche*. Hacemos lo que hacemos por el *telos* que queremos alcanzar, y siempre queremos alcanzar el bien. Cuando Polo, en ese mismo diálogo, le dice a Sócrates que los oradores y los tiranos son los más poderosos porque hacen lo que quieren en la *polis*,⁶⁴ el filósofo lo refuta afirmando que «tienen muy poco poder», y que, en realidad, «no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor».⁶⁵ Sócrates le demuestra cómo las decisiones del tirano le acarrearán a él mismo un mal y, por lo tanto, no son lo que realmente quiere.

Sóc.- Luego si estamos de acuerdo en esto, en el caso de que alguien, sea tirano u orador, mate, destierre de la ciudad o quite los bienes

[62] Por estas razones estoy en desacuerdo con Reale cuando ve en Odiseo «el símbolo de quien había aprendido a través del sufrimiento», op. cit., p. 340. Para ello, además, cita los cantos IV, vv. 106-107 y XIV vv. 196-198, célebres por contar los pesares y sufrimientos del héroe. Ahora bien, es cierto que Platón afirma que las almas que han sufrido son más cuidadosas que las que vienen de la recompensa al momento de la elección. Sin embargo, no sabemos si la elección de Odiseo fue «realmente buena» y, por lo tanto, virtuosa. Sabemos que fue más precavido, pero con una decisión aún anclada en los infortunios del pasado. De eso se trata, pienso, la denuncia del mito: tomar decisiones sin filosofía, lo que trae como consecuencia repetir el pasado, incluso como rechazo, sin la sabiduría para elegir una vida buena y justa. Esa sabiduría no la da el sufrimiento, la da la filosofía.

[63] 467c. Trad. J. Calonge, Madrid: Gredos, 1999.

[64] Cfr. *Gorgias*, 466b y ss.

[65] *Gorgias*, 466e.

a alguno, en la creencia de que esto es lo mejor para él [*oiomenos ameinion einai auto*], cuando en realidad es lo peor, éste tal hace, sin duda, lo que le parece [*outos depou poiei ha dokei auto*]. ¿No es así? Pol.- Sí. Sóc.- ¿Y también hace lo que quiere cuando lo que hace es, en realidad, un mal [*kaka*] para él? ¿Por qué no contestas? Pol.- Creo que no hace lo que quiere [*All' ou moi dokei poiein ha bouletai*].⁶⁶

Porque todo lo que hacemos, tiranos inclusive, lo hacemos «buscando un bien» (*To agathon diokontes*).⁶⁷ Desde la «creencia» de hacer lo que «nos parece mejor», erramos. El conocido argumento del *Protágoras*, según el cual se yerra por falta de conocimiento,⁶⁸ y no por voluntad, como dice *Apología*,⁶⁹ sigue estando como telón de fondo en la situación de las almas que van a decidir su vida. Y esto, por supuesto, nos hace pensar en la distinción ya mencionada del *Menón*, en la que Sócrates separa «lo bueno» de lo «aparentemente bueno», para mostrar que incluso los malos nunca desean el mal. En efecto, dice Sócrates a Menón: «Entonces es evidente que no desean las cosas malas [*epithymousin ton kakon*], quienes no las reconocen [*oi agnoountes auta*], como tales, sino que desean las que creían que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen [*agnoountes*] como malas y creen que son buenas [*oiomenoi agatha einai*], evidentemente las desean como buenas, ¿o no? [*delon hoti ton agathon epithymousin. e ou;*].⁷⁰

El alma que, en el mito, a pesar de venir del cielo y decidir en primer lugar, elige la vida del tirano, es precisamente el alma que creía que

[66] *Gorgias*, 468d.

[67] *Gorgias*, 468b. El que nadie elige voluntariamente el mal, lo analiza Boeri de esta manera: «(i) hay quienes eligen lo que es malo para sí mismos; (ii) las cosas malas dañan al agente, pero nadie quiere ser dañado ni ser miserable e infeliz. De aquí que (iii) quien elige las cosas malas cree (o le parece) que son buenas. El que obra mal no lo hace porque quiere o desea obrar mal, sino porque ignora lo que es verdadera o realmente bueno. El agente cree que lo que está haciendo es bueno, pero en realidad no lo sabe. Si alguien hace lo que es malo, solo puede ser porque es ignorante y está en el error. La virtud consiste en el correcto reconocimiento del bien; el que conoce lo que es justo, por ejemplo, será una persona justa y actuará con justicia». Boeri, M.: *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Buenos Aires: Colihue, 2007, pp. 44-45.

[68] Cfr. 357d-e.

[69] 26a.

[70] *Menón*, 77d-e. Trad. F. J. Olivieri, Madrid: Gredos, 1999. "Socrates believes that the final good we all desire is happiness (*Eud.* 278e3-279a1, 280b5-6). To reject indifference, he has strengthened this assumption so that we all desire whatever we believe to contribute to happiness; to reject incontinence, he strengthens it further, so that we never desire anything strongly than we desire what contributes to our happiness. He rejects Meno's suggestion that

hacía algo bueno para ella, ignorando que en realidad se trataba de algo muy malo. Ni siquiera el alma con esas condiciones favorables se salva del error. Y dado que las almas no aspiran a una vida peor que la anterior, ni las que vienen del cielo y menos las que vienen de sufrir, están ciertamente en la situación de riesgo que señala Sócrates, pues pueden equivocarse por no saber lo que realmente quieren —el bien— y dejarse deslumbrar por la apariencia. Como, en efecto, sucedió al alma que decidió por la tiranía. Nunca hacemos lo que realmente queremos cuando nos hacemos un mal. La lección de Er y el profeta, en esta ocasión, es que los únicos responsables de lo que nos sucede somos nosotros mismos, mientras somos víctimas de nuestra propia ignorancia. Así, si se conoce lo que es justo o bueno, por prolongadas búsquedas en diálogo o mediante un largo proceso de formación como el del filósofo rey, y no sólo por hábito, se cierra la brecha del error.

Pero como las almas llegan al Hades sin filosofía, el pasado sigue siendo la voz que susurra al momento de la decisión. Entonces, reaparecen la preguntas tormentosas: ¿escogemos realmente la vida que queremos vivir? ¿Escogemos realmente la vida que estamos llevando? ¿Qué respondemos ante la fuerza que Platón reconoce en el pasado, en lo vivido, en lo heredado y nuestra falta de conocimiento de nosotros mismos y de lo que es bueno? Siempre apostamos por la libertad si no fuimos obligados a hacer lo que hicimos. Si fuimos *arche* de nuestra decisión. Sin embargo, donde Platón concentra su atención a través del mito es en ese extraño estadio en el que, sin estar ahora conscientes de él, ocurre algo que se implica en cómo vamos a vivir. Así, la vida es un despliegue de predicados, como diría Leibniz, que siempre han estado en nosotros pero de los que no estamos advertidos. Hay un «lugar» de nosotros al que sólo tendremos acceso volcándonos desde una reflexión profunda. Aunque, según el mito, no podemos recordar todo lo sucedido porque las almas, tras su decisión, y como veremos a seguidas, tienen que olvidar. Y aunque venimos con algo «decidido» cuando llegamos a la vida, es la filosofía lo que puede hacerle frente y detener su ciego despliegue. Por eso ha dicho Sócrates que ninguna otra tarea debería ocuparnos tanto como esta. La sensibilidad nos recibe sin el recuerdo de lo ocurrido, y eventualmente suponemos que ese denso pasado, de donde provenimos, no es tan determinante porque nuestra psique es presuntamente libre, y porque elegimos cómo queremos vivir. Platón

A might know that *x* is evil and still choose *x*; no one, Socrates replies, wants to be unhappy, and so no one wants what will make him unhappy (M. 77b6-78b2). The reply is invalid; A may not want *x* because it makes him unhappy, but he may still want *x* although it makes him unhappy. To rule this out, Socrates must assume, as he assumes in *Gorgias* and *Lysis*, that incontinent action is excluded because the strongest desire is always focused on the final good, and incontinent desires are excluded because *all* desire is focused on the final good”, Irwin, op. cit., p. 79.

apunta justo a esas decisiones que tomamos «por hábito, sin filosofía» o, simplemente, sin *saber*. Las que no recordamos, pero que sí nos recuerdan. Las que sólo se «purifican» -y para ello hay que conocerlas- con filosofía.

η. El Olvido

Ahora bien, cuando las almas han tomado su decisión se acercan nuevamente a Láquesis. Ella hace acompañar a cada una del *daimon* que ha elegido, «como guardián de su vida y ejecutor de su elección».⁷¹ Y el *daimon*, el propio destino que la Moira del pasado ha custodiado, las conduce hacia Cloto y Átropa. Lo que han hilado las Parcas, «y sin volver atrás», pasa por debajo del trono de *Ananke* y lo rodea. Pero el largo peregrinaje de las almas debe continuar. Ahora deben marchar hacia «la planicie del Olvido, a través de un calor terrible y sofocante» (*poreuesthai hapantas eis to tes Lethes pedion dia kaumatos te kai pnigous deinou*).⁷² Después de estos largos y complejos procesos de recompensa, sufrimiento, regreso, sorteo y decisiones, es preciso que las almas olviden. Que ocurra en ellas una suerte de abandono de sí mismas, para que el destino cósmico del retorno a la sensibilidad se cumpla. Así, la próxima estación es el Olvido. Y el arribo a él es el encuentro con una llanura y, como dice nuestro testigo, tras una procesión que ha sido tórrida y pavorosa. Probablemente no haya podido ser grata la descripción de esta experiencia, cuyo fin es la omisión de nosotros mismos. El Olvido es, para el alma platónica, una suerte de mal que la enceguece con respecto a sí misma y su pasado. En el *Fedro*, cuando las almas descienden una vez que han perdido las alas, y son almas que han visto poco de las verdades eternas, encarnan y olvidan su procesión celestial. Recordar no es cosa fácil, dice Sócrates en el diálogo⁷³. Y sólo al filósofo amante le es dado experimentar el recuerdo profundo y conmovedor de la belleza vista en los tiempos sin cuerpo, cuando halla a su amado.⁷⁴ Ahora el Olvido se nos muestra con esa imagen sofocante y desagradable, y como destino último antes de iniciar el próximo ciclo de vida sensible. «En efec-

[71] *República*, 620e

[72] *República*, 621a.

[73] Cfr. *Fedro*, 250a.

[74] Cfr. *Fedro*, 251a y ss. «La reminiscencia erótica descrita por el *Fedro*, a este respecto, no presenta un sentido diferente de la *anamnesis* matemática del *Menón*: no hace que se reencuentren las almas que ya se habían encontrado en el pasado, en el pasado misterioso de otra vida, como en las concepciones románticas del amor destinado, sino que hace que *las almas se hallen y se encuentren por primera vez* al encontrar la belleza y al acordarse de ello», Chrétien, J-L.: *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 29. Cursivas añadidas.

to –continúa Sócrates–, la planicie estaba desierta de árboles y de cuanto crece en la tierra» (*kai gar einai auto kenon dendron te kai hosa ge phyei*).⁷⁵ En el Olvido nada florece, nada inicia una vida nueva. Es un abandono desde el que, como leemos en el *Fedro*, amamos como unos «cuadrúpedos» y no como el auténtico amante que recuerda y se hace consciente de su propia belleza cuando la reconoce en el amado.⁷⁶ Desde el Olvido de nosotros mismos seguimos repitiendo, errando, acertando, sin sospechar de todo lo que nos antecede.

Así, no sólo escuchamos a Láquesis cantando con la Sirena antes de decidir nuestro modo de vida, además llegamos sedientos y sofocados a la aridez del Olvido. Con calor, sed y sin árboles pasan las almas todo el día en la planicie. Pero llegada la tarde, dice Er, «acamparon a la orilla del río *Ameles*» (*gignomenes para ton Ameleta potamon*).⁷⁷ El nombre del río es más que sugerente. Y, por si fuera poco, «Todas las almas estaban obligadas a beber una medida de agua». Cuando finalmente pueden refrescarse deben hacerlo con cautela, pues el descuido y la desatención de las aguas del río tienen consecuencias: «a algunas no las preservaba su sabiduría [*phronesei*] de beber más allá de la medida, y así, tras beber, se olvidaban de todo [*panton epilanthanesthai*]».⁷⁸ Es decir, beber a gusto o hasta saciar la sed no era una acción sabia; era preciso respetar la medida. En realidad, la escena estaba preparada para poner a prueba la moderación, la contención, la *sophrosyne* del alma. El calor terrible, el camino, la aridez, la espera, el reposo junto a un río, ¿no están ahí para probar nuestra sabiduría? El río tentador es la prueba ante el alma sedienta. Y sólo con filosofía, como dirá Sócrates de nuevo, podremos salir ilesos. Nuestro filósofo no aspira a que recordemos absolutamente el pasado, sino a que no seamos vencidos por algo que no sea la justicia y la sabiduría; aspira a que el olvido no nos devore.

A pesar de esto, es importante que el alma padezca «una porción» de olvido. Sería insoportable recordarlo todo... amores, desengaños, dolores, rupturas, excesos, pobreza, toda la complejidad de la existencia abrumándonos desde un recuerdo insufrible e inagotable. Como bien cuestiona Chrétien: «¿Qué sería de nosotros si no pudiéramos olvidar?».⁷⁹ Platón per-

[75] *República*, 621a.

[76] Cfr. *Fedro*, 250e. «El encuentro amoroso en el *Fedro*, aun siendo el lugar de la reminiscencia, no conduce a que *nada se reproduzca ni se repita*; al contrario, es la prenda del amor abierto al futuro, futuro de verdad y de experiencia, justa olímpica que procede de los únicos verdaderos juegos olímpicos, los de la vida misma», Chrétien, op. cit., p. 30. *Cursivas añadidas*.

[77] *República*, 621a.

[78] *República*, 621a-b.

[79] Op. cit p. 72.

mite una dosis de olvido, las almas están obligadas a beber de sus aguas, pero nos advierte que no debemos hundirnos en el abandono al punto de disolvernarnos por completo. De suponer que nada nos antecede y nos espera, como esperan pacientemente las Parcas. Desde allí erramos, inevitablemente, la vida. En realidad, lo que vence al olvido no es el recuerdo infinito de lo vivido, es la filosofía. En la búsqueda paciente y reflexiva de nosotros mismos vamos encontrándonos, hallando eso silencioso que reposa en nosotros y que se hace vida cuando menos lo esperamos. Así recordamos, nos recordamos, y vamos apaciguando los cantos de Moira y Sirena que nos desvían de la vida sensata y serena. Habremos de partir al Hades con la sabiduría anclada en el alma, para atravesar ilesos el río. No es bueno olvidar todo lo vivido ni desconocerlo. Es necesario saber de ello para no repetirlo con la ceguera del ciclo que nos lleva por delante; es necesario *saber* lo bueno, sostenerse en su contemplación, para llevar la vida buena y justa que desde nuestra hondura de existencia realmente anhelamos. «El hombre no es únicamente el ser en peligro, el ser peligroso, sino que es el peligro mismo del ser, aquel en el que el ser se arriesga. El olvido es un nombre esencial de ese peligro».⁸⁰

Finalmente, una vez que las almas han bebido del *Ameles*, «se durmieron, y en medio de la noche hubo un trueno y un terremoto, y bruscamente las almas fueron lanzadas desde allí –unas a un lado, otras a otro- hacia arriba, como estrellas fugaces, para su nacimiento».⁸¹ Parece que, tras la bebida, las almas han quedado como embriagadas y han caído rendidas. Luce como una borrachera de olvido que las hunde en un sueño del que sólo despiertan en medio de la sensibilidad.⁸² De manera violenta abandonan el lugar, e imágenes fuertes como la del trueno y el terremoto sacuden la secuencia que se nos va narrando hasta concluir en el nacimiento en esta vida. Er no supo cómo regresó a su cuerpo, sólo se despertó y se vio sobre la pira.

Sócrates afirma que gracias a que el testigo no bebió del río se ha salvado la historia, «y también podrá salvarnos a nosotros, si le hacemos caso, de modo de atravesar el río del Olvido manteniendo inmaculada nuestra alma» (*kai hemas an soseien, an peithometha auto kai ton tes Lethes potamon eu diabetesometha kai ten psychen ou mianthesometha*).⁸³ No

[80] Chrétien, op. cit., p. 35.

[81] *República*, 621b.

[82] «La institución del hombre, por ende, se hace una con la institución del olvido», Chrétien, op. cit., p. 24.

[83] *República*, 621c. Cfr. Cruz, R.: *La primera hermenéutica: el origen de la filosofía y los orígenes en Grecia*, México: Herder, 2005, p. 23.

sólo se salvó la historia, también podemos «salvarnos» nosotros.⁸⁴ Y, por lo que hemos visto, nos salvaremos de las malas decisiones, de las repeticiones, de la vida que se vive sin justicia y virtud. De todo ese ciclo interminable de ser Agamenón y volverse águila, de odiar y hacerse cisne, de ser una nueva versión de lo que se ha sido o de no serlo, pero desde la negación o la ignorancia. Sócrates termina poniendo el acento en el cruce del río, en tener la fuerza de la sabiduría para no entregarse, sediento, al Olvido. Por ello, la tarea en esta vida es aprender a distinguir el modo de vida bueno del perverso, «y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible».⁸⁵ La existencia en medio de lo sensible es la posibilidad de la corrección, de reconocer a qué están obediendo realmente nuestras decisiones, si al hábito o a la reflexión, a lo bueno y lo justo o a lo que se hizo una costumbre en nosotros y cuyo origen puede que desconozcamos. La filosofía es lo que nos permitirá, ahora sí, una elección libre. Sin la determinación de lo no reflexionado y desde lo hallado como verdadero. Libre porque se dirige a lo que *realmente queremos*, al *telos* que siempre buscamos alcanzar, el bien. La libertad de la decisión implica, desde esta perspectiva, ser libre de lo no sabido de nosotros, de lo «condicionante», y *saber* qué es lo que *realmente* se quiere.

A diferencia de los mitos del *Gorgias* y el *Fedón*, ahora tenemos un testigo de lo ocurrido en el «más allá». Con todo, la historia de Er no es, por supuesto, *episteme*. Por ello Sócrates le dice a Glaucón finalizando el mito: «Y si me crees a mí...» (*all' an emoi peithometha...*);⁸⁶ asimismo, en 619a, sostiene: «Y hay que tener esta opinión de modo firme, como el adamanto, al marchar al Hades» (*Adamantinos de dei tauten ten doxan echonta eis Haidou einai*). Sin ánimos de disertar ahora sobre la interminable cuestión del uso de los mitos por parte de Platón, las palabras de Sócrates piden una cierta apertura para recibir y aceptar estas «verdades» que narran, de manera tan particular, una destino más allá y previo a lo sensible.⁸⁷ Así, en medio de esta atmósfera misteriosa, hallamos que la filosofía es un recurso

[84] «Por tanto, el *mythos* puede salvarnos: en particular, puede recordarnos que sólo podemos salvarnos verdaderamente si adquirimos el conocimiento del Bien y si sabemos aprender de la experiencia del dolor el significado de la vida», Reale, op. cit., p. 343. Es importante considerar el énfasis que hace el autor en el dolor. Sin embargo, si bien el dolor nos hace cuidadosos, como dice el mito, no es, al menos en esta historia, la fuente de la sabiduría. El «significado de la vida» no viene del sufrimiento, viene de la filosofía, del saber que debe estar tan hondamente asentado en el alma que nos permitirá salir ilesos de las aguas del Olvido. Si el sufrimiento nos brindara el «significado de la vida», entonces la decisión de Orfeo de ser un cisne y no un hombre bueno, habría sido muy sabia.

[85] *República*, 618c.

[86] *República*, 621c.

[87] Cfr. Pieper, op. cit., p. 43 y ss.

de «salvación», ya para Platón, pues tras la muerte del cuerpo es lo único que le permitirá al alma permanecer «imperturbable ante las riquezas y males semejantes». Sólo con la filosofía podrá elegir un modo de vida «intermedio», evitando «los excesos [...] pues es de este modo como el hombre llega a ser más feliz».⁸⁸ Esta es la decisión que el alma debe tomar cuando el profeta despliega los modos de vida, sabiendo combinar y mezclar las maneras de la existencia. Pudiendo *distinguir* lo bueno de lo aparente, lo justo de lo impío. «Y si me crees a mí» que el alma es inmortal (*athanaton psychen*) y que tendrá que tomar decisiones y resistirse al Olvido después de la muerte del cuerpo, «nos attendremos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de sabiduría».⁸⁹ La decisión sigue siendo desde la *episteme*. Lo más curioso de toda esta historia es que el conocimiento sigue siendo, incluso después de la muerte del cuerpo, lo que decide una vida feliz. Y es una *episteme* sobre la vida y la naturaleza de nuestra psique.

Como se dijo al inicio, hablar de la muerte, incluso *desde* la muerte, siempre inquieta. Más aún cuando desde ese extraño «más allá» se decide la vida que, en su inmortalidad, vuelve a la materia una y otra vez. Atraviesa el espíritu de todo el mito el «riesgo» de las almas cuando se preparan para el regreso; Platón acentúa el poder seductor del pasado, de lo vivido y heredado que tiende a la sobrevivencia, a la repetición, a ser de nuevo lo mismo en otros ropajes. Sin *episteme* erramos de cualquier manera en la decisión: eligiendo una vida que no es realmente buena o repitiendo lo vivido. Esa repetición, hemos visto, y esto es aún más trágico, también ocurre desde el rechazo. La filosofía, la honda reflexión sobre la vida buena y justa, nos despierta de ese ciclo en el que nos encerramos en nosotros mismos. Y ese encierro es ciego, sin fundamento, rutinario y, al ser realmente irreflexivo, sin garantías de verdadera bondad y felicidad.

Diotima nos dijo que la felicidad era la posesión permanente de lo bueno y lo bello, desde una vida contemplativa. A través de Er se nos dice que la vida feliz es la que sabe elegir los intermedios de las cosas, desde donde podemos ser justos y honrados. Si no se trata de vivir, sin más, sino de «vivir bien»,⁹⁰ habrá que estar prevenidos ante el río de la desatención, cuyas aguas nos hunden en la aridez del olvido y nos dejan a merced de una vida que toma el rumbo equivocado o, girando torpemente sobre sí misma, se repite cada vez. El mito de Er parece un nuevo «ensalmo» que debería impulsar una profunda transformación en nosotros, pues nos hace conscientes del error en nuestras decisiones vitales: cegados por la repe-

[88] *República*, 219a-b.

[89] *República*, 621c.

[90] *Critón*, 48b.

tición de lo que nos antecede o confiados al hábito sin reflexión. De fondo hay una misma crítica a la repetición; es preciso poder dar razones en ambos casos de lo que constituye nuestro *ethos*, poder fundamentar lo que hacemos con plena conciencia. Platón no admite, como vimos, ni siquiera al virtuoso por hábito como un hombre bueno; en rigor, no *sabe* lo que hace y, por lo tanto, nada lo exime de tomar pésimas decisiones.

Quizá la vida nos exija esos tiempos meditativos de Sócrates, en una noche de batalla o incluso próximo a atender una invitación,⁹¹ mostrándonos que cualquier momento es bueno para el recogimiento. Hacerse cargo de uno mismo demanda calma y serenidad; hacerse consciente de lo que amparamos en el alma y de cómo actuamos, es el proceso de vida al que nos invita el filósofo con graves consecuencias para la vida que abandona la sensibilidad, y que regresa a ella.

Que no nos sorprenda la muerte del cuerpo con aquel verso de Safo:

*Y volando errarás,
Siempre sin luz,
Junto a los muertos tú.*⁹²

[91] Cfr. *Banquete*, 220c-d; 174d-175c.

[92] Fr. 55. Trad. J.M. Rodríguez, Madrid: Hiperión, 1993. Ed. Bilingüe.

¿QUIÉN HIZO IMAGINAR A EINSTEIN DESTELLOS DE LUZ EN LAS VENTANAS DE LOS TRENES VISTOS DESDE LOS ANDENES?

WHO MADE EINSTEIN IMAGINE LIGHT SPARKLES IN THE WINDOWS OF THE TRAINS SEEN FROM THE PLATFORMS?

Marc Boqué¹
Universitat Oberta de Catalunya (España)

Recibido: 17-12-2014

Aceptado: 15-3-2015

Αἰὼν παις ἐστὶ παίζων, πεττεῦων παιδὸς ἡ βασιλῆη
La vida es un niño que juega, que mueve las piezas
sobre un tablero: reino de un niño.

Heráclito, B 52 DK

Resumen: A cierta distancia de las discusiones en las que está sumergida la física experimental a finales de siglo XIX, la figura de Albert Einstein emerge con fuerza en 1905 a raíz de la presentación, en su artículo *Zur Elektrodynamik Bewegter Körper*, de un problema que hasta la fecha había hecho incompatibles el principio de relatividad galileo-newtoniano y la de ley de propagación de la luz. En la primera parte de nuestro artículo, tratamos de abrir el dilema presentado por el joven físico a partir de un ejemplo que recoge esta paradoja y mediante su desarrollo, intentamos encontrar en la segunda «las condiciones de posibilidad» que permitieron, no solamente desarrollar una teoría de la relatividad especial que cambiaría los viejos conceptos de espacio y tiempo de la física clásica y moderna, sino también una nueva forma de pensar que influenciada por el empirismo de la sospecha de Mach y la facultad de la imaginación desarrollada por Hume, abriría un nueva manera de mirar la realidad para el pensamiento contemporáneo.

Palabras clave: Einstein-Relatividad- Espacio- Tiempo.

[1] (mboquep@uoc.edu) Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona y doctorando por la Universidad de Zaragoza, realizando una tesis sobre el problema de la expresión en Giorgio Colli. Ha cursado estudios de Física por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y actualmente es profesor colaborador en la Universidad Oberta de Catalunya (UOC), donde imparte dentro del Grado de Humanidades y el de Antropología y evolución humana, las asignaturas del área de Pensamiento filosófico y científico moderno y contemporáneo.

Abstract: Located at a distance of discussions that is immersed the experimental physics in the late nineteenth century's the figure of Albert Einstein emerges strongly in 1905 following the publication in his article *Zur Elektrodynamik Bewegter Körper* of an issue in the form of paradox that had made incompatible Galilean-Newtonian's principle of relativity and propagation of light law to date. In the first part of our paper we try to open the question presented by the young physicist on the basis of an example and through their development to found in the second part «the conditions of possibility» that make it possible not only the development the special theory of relativity that would change the old concepts of space and time, but also a way of thinking which influenced by suspicion's empiricism of Mach and the power of imagination developed by Hume, it would open up a new way of looking the reality for contemporary thinking.

Keywords: Einstein- Relativity- Space- Time.

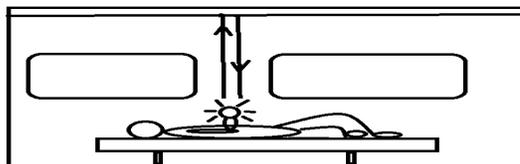
1. Imaginar un problema

Es seguro que también tú, te has dejado llevar alguna vez por los derroteros por los que nos invita a circular esta facultad nuestra que es la imaginación. Permíteme así, y siguiendo las reglas de su juego, que te coloque ahora con este ejemplo dentro de un vagón de tren que se desplaza a cierta velocidad constante sobre la vía por la que circula. Y no queriéndote privar del derecho a una imagen particular –quizás ésta ya demasiadas veces explotada en tus clases de física escolar–, amenizarla concibiéndote como un viajero poseedor de un billete, que en este momento en que cae la noche, te da derecho a estar cómodamente tumbado sobre una cama típica de compartimento, en un tren cuyo techo, eso sí, y como curioso deseo del decorador, ha estado forrado con un espejo en el que en esta posición te ves reflejado.

La noche es larga y tienes una pequeña linterna por si apremia alguna necesidad... Imagina que ahora la enciendes y proyectas su luz sobre el techo, y que atrapado por este tipo de pensamientos que aparecen en estas horas en que caemos en el sueño, piensas en su recorrido. Te dices que, por alguna razón, este centelleo viaja desde tu pequeño proyector hacia arriba, para reflejarse en el espejo y luego volver al punto del que partió, y esto te lleva, ya seducido en el pensamiento que abraza tu propuesta, a

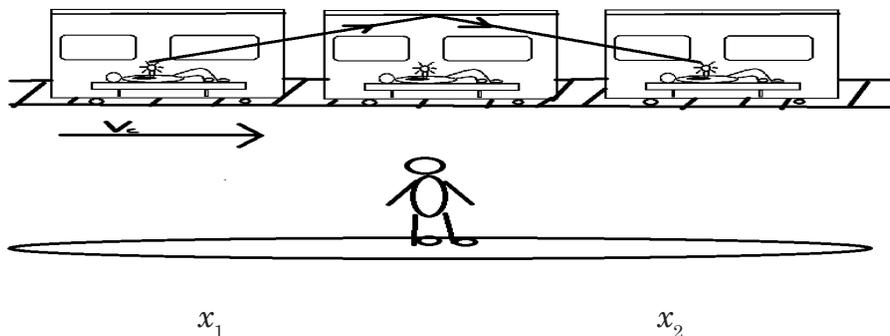
pensar en el tiempo que este destello ha tomado para recorrer semejante distancia. Podrías dibujar la situación, si te apeteciera, de esta manera:

(fig. 1)



Supón ahora que yo, que te he puesto en esta situación, miro el vagón que ahora pasa contigo dentro- y todavía con tus cavilaciones-, desde un largo andén exterior, viendo un destello a través de los cristales producto de tu juego de proyección con la linterna, subiendo hasta la altura del techo, pero esta vez dibujando ante mi puesto de referencia una trayectoria que solo puedo dibujar para que puedas ponerte en mi situación:

(fig. 2)



Como ves, nuestros dibujos no coinciden a la hora de precisar la trayectoria que recorre el mismo rayo de luz, aún más, el retorno de la señal, que en tu caso vuelve al mismo punto de partida, no lo hace desde mi apeadero; yo no veo en definitiva el mismo recorrido que tú. Es mi experiencia distinta de la tuya, ¿pero alguna de las dos equivocadas? Y no obstante, no parece que podamos dar preferencia a ninguna de nuestras posiciones si queremos respetar este principio que nos predestina a la relatividad de nuestras observaciones; principio, que ahora también intuirás

problemático, pues, ¿no tendría que ser compatible esta perspectiva ya convertida en ley con cualquier otra, como por ejemplo la que nos dice que la luz debería propagarse siempre de la misma manera independientemente de nuestro lugar de referencia? Sin embargo, son ambas premisas, por ser una principio y otra ley, las que tanto tú como yo deseamos que gobiernen la naturaleza.

2. El joven Einstein: la paradoja fuera de la academia

Aunque también surgido de nuestra fabulación, bien podría ser el anterior fragmento un ejemplo del problema al que se enfrentaba el joven Einstein en sus horas libres como encargado de la oficina de patentes de Zúrich. En los años anteriores a 1905, fecha de la publicación de los artículos que cambiarían la historia de la física², es aún un total desconocido en el mundo académico -se ha licenciado en el Instituto Politécnico de Zurich, pero no ha encontrado trabajo en ninguna universidad-, y por ello, disfruta aún del reto de enfrentarse a los problemas que su mente libremente le propone. Con todo, sus «juegos» necesitan de unas reglas y éstas, a falta de unos laboratorios donde ponerlas en práctica, las encuentra cerca del terreno solitario de la lógica. No es que durante su juventud desconozca ciertos experimentos ópticos y electromagnéticos que recorren su época, -aunque su interés o información pueda ser considerado como reducido³-, solo que los problemas a los que se quiere enfrentar, no se infieren de éstos, pues aspiran a partir de postulados.

Dos premisas recorren entonces sus cavilaciones; en primer lugar, quiere otorgar a la primera ley de Newton la categoría de ley aplicable a cualquier campo de la física, cosa que vista desde el ejemplo de nuestro viajero de la linterna, significaría que ninguno de los dos observadores del destello estaría justificado para afirmar su propio movimiento o reposo. ¿Alguien le puede asegurar al viajero del compartimento, cuando a medianoche se despierte alertado por el silbido de un tren que se cruza, que no duerme en la habitación de su casa? ¿Cómo distinguir el movimiento del

[2] Nos referimos a los artículos publicados en 1905 en *Annalen der Physik*: Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichts betreffenden heuristischen Gesichtspunkt. *Annalen...*17, 1905 pp. 132-148, Über die von der molekularkinetischen Theori der Wärme geforderte Bewegung von in ruhenden Flüssigkeiten suspendierten Teilchen . *Annalen...*17, 1905 pp. 549-550, Zur Elektrodynamik Bewegter Körper. *Annalen* 17, 1905 pp.891-921, Ist der Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig? *Annalen...* 18,1905 pp. 639-641, Über die von der molekularkinetischen Theori der Wärme geforderte Bewegung von in ruhenden Flüssigkeiten suspendierten Teilchen. *Annalen...*19,1906 pp 371-381.

[3] Ver Sánchez Ron, JM. *El origen y desarrollo de la relatividad*. Madrid: Ed. Alianza, 1983 p. 61.

reposo si este no implica una modificación de la velocidad donde interviene la fuerza que nos hace conscientes de donde estamos?⁴

Einstein se empeña en respetar para empezar «una ley fundamental de la mecánica galileo-newtoniana conocida como ley de la inercia que afirma, como sabemos, que un cuerpo alejado de otros persiste en su estado de reposo o movimiento rectilíneo uniforme»⁵ y para bien o para mal, es esta falta de distinción entre dos estados equivalentes, resumida por la primera ley newtoniana⁶, la que lo destina a reconocer cierta relatividad al que él le otorga el nombre de restringida. Reconozcámoslo, es imposible diseñar experimento alguno para diferenciar estos dos estados; las leyes que experimentemos serán las mismas, al menos, para los sistemas que se mueven unos respecto a otros inercialmente; iguales en consecuencia tanto si nos movemos tumbados dentro de la cama del vagón desplazado en velocidad rectilínea constante, como si restamos de pie sobre el terraplén, y por tanto lo que veamos, por muy distinto que sea, tendrá la misma legitimidad: dejad caer la linterna que sostenéis tumbados sobre la cama y veréis como ésta cae al suelo del furgón en línea recta debido a la gravedad, podría decir Einstein, mirad esta acción ocurrida en el tren en movimiento desde la andana y veréis que también, y como consecuencia de la misma ley gravitatoria, describe ahora ante vosotros una trayectoria parabólica.

Nada podemos hacer, en consecuencia, para determinar si el tren se está moviendo y la vía está en reposo, o es al revés, y esta relatividad parece condenar a la imposibilidad la mirada privilegiada. Las leyes de la física, tienen que ser para el físico lógico con su principio, validadas tanto para un sistema de coordenadas asociado al andén, como para otro asociado al vagón donde viaja el personaje de la linterna. Y aquí reside la terquedad de su primera premisa.

Muy seriamente se toma el joven Einstein este postulado relativista que, sintéticamente, implica el deseo de encontrar la universalidad de unas leyes que sirvan para cualquier sistema inercial, y que aún así, nos condena a la relatividad de nuestra experiencia observacional... Aunque también, ya asumida esta primera regla para su juego, intuya por entonces, la problemática que a este requisito presenta la que quiere tomar como segunda; una ley desarrollada por la física moderna y que todo

[4] La segunda ley de Newton dice: «El cambio de movimiento es proporcional a la fuerza motriz impresa y se hace según la línea recta en que se imprime la fuerza.» Newton, I. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Editora Nacional, 1982 p. 237.

[5] Einstein, A. *La teoría de la relativitat i altres textos*. Barcelona: Editorial Pòrtic/Eumo editorial, 1998 p. 12.

[6] La primera ley de Newton dice: «Todos los cuerpos perseveran en su estado de reposo o de movimiento en línea recta, salvo que se vean forzados a cambiar este estado por fuerzas impresas.» Newton, I. *Principios* cit., p. 237.

estudiante, sabe o cree saber, y que consiste en que esta propagación tiene lugar en línea recta y a una velocidad constante⁷, nos justificará.

Efectivamente, se desprende de la ley de propagación de la luz que nuestro destello tiene adscrita una velocidad de 3×10^8 m/s. Ahora bien, si es así, ¿no se tendría que referir este proceso de propagación, como cualquier otro, a un sistema desde el cual mirarlo?⁸ Y como consecuencia, ¿no tendrían que calcular distintas velocidades para el destello de luz nuestro espectador tumbado en la cama interior del vagón y el que mira el paso de éste a cierta velocidad desde el andén- como hasta ahora pensábamos-, según el teorema de adicción de velocidades?⁹. Y sin embargo y con ello, la ley de propagación que precisamente como tal, otorga una velocidad constante a la luz, ya no sería posible en cualquier sistema de referencia inercial: desde el andén mediríamos una velocidad del destello de luz distinta que desde el interior del vagón, cosa que chocaría de frente con el principio de relatividad antes aceptado, el cual exige precisamente, que cualquier ley sea válida desde cualquier cuerpo de referencia inercial que se quiera tomar.

En efecto, las revolucionarias investigaciones teóricas de H. A. Lorenz sobre los procesos ópticos y electrodinámicos en cuerpos en movimiento, habían demostrado que las experiencias en este dominio conducían necesariamente a una teoría de los

[7] «No hay ninguna ley más simple que la propagación de la luz en el vacío. Todo estudiante sabe, o cree saber, que esta propagación tiene lugar a una velocidad de $C=300.000$ km/s». Einstein, A, La relatividad cit., p. 15.

[8] Hasta la fecha, la teoría ondulatoria de la luz, solo aceptaba este principio de propagación de la luz para un sistema de referencia en reposo que contuviera el éter en el cual se propagarían las ondas electromagnéticas. Al respecto, ver nuestro artículo, punto 3.

[9] El teorema de adicción de velocidades nos propone la medición de la velocidad respecto al sistema de coordenadas desde la que la realicemos. Así si por ejemplo, dentro de nuestro vagón el viajero tumbado en la cama se levanta y empieza a andar a lo largo del interior del vagón éste podrá decir que se desplaza a una velocidad ω . ¿Pero a qué velocidad dirá que se está moviendo este pasajero un espectador que lo ve pasar desde el andén viajando en este vagón que se desplaza también a una velocidad v ? Sin duda diríamos que para éste observador atento al paso del tren a:

$$V = v + \omega$$

¿No es cierto? Y sin embargo si ahora el que se mueve a lo largo del vagón es nuestro rayo de luz no podemos aplicar la adicción anterior, en este caso

$$V = c + \omega$$

Siendo C , la velocidad de la luz, 3×10^8 m/s

a menos que dejemos de respetar una ley que nos dice que la velocidad de la luz es una absoluto independientemente del sistema de referencia desde el cual se lo quiera medir.

*¿Quién hizo imaginar a Einstein destellos de luz en las ventanas
de los trenes vistos desde los andenes?*

procesos electromagnéticos que tenía como consecuencia irrecusable la ley de constancia de la velocidad de la luz en el vacío. Pero también por ello, los principales teóricos estaban dispuestos a abandonar el principio de relatividad, aunque no se hubiese encontrado ni un solo experimento que lo contradijese.¹⁰

Para el joven Einstein, entonces, superar la paradoja consistirá en hacer compatible la tensión entre estos dos requisitos; el principio de relatividad y la constancia de velocidad de la luz y, ¿no resultará esto un reto apasionante para el joven que entonces estaba fuera de la física académica?

3. Resolver la incompatibilidad a través del cuestionamiento de un concepto avalado por el sentido común

En este problema autoimpuesto andaba Einstein en los descansos de su trabajo en la oficina de patentes y también fuera le seguía persiguiendo. Pero la lucha con los retos a los que voluntariamente nos enfrentamos toma a veces desenlaces repentinos, y en el caso de Einstein se dio, como el mismo nos cuenta en una conferencia de 1922, gracias a la visita periódica que por aquellos años de juventud realizaba a su buen amigo Michele Besso¹¹. Aquejado por sus dilemas sobre rayos y trenes, se presentó a uno de estos encuentros confesando abiertamente a su amigo el dilema que le azotaba, y aún bajo el marco de la puerta desde el cual le recibió, le confesó a éste que esa vez «había traído un problema con él». La enigmática presentación debería crear cierta expectativa en el interlocutor y unos asociados segundos de silencio, tiempo que según nos cuenta el propio Einstein él mismo lleno para reflexionar sobre las propias palabras que acababa de decir; las mismas que tendrían que iluminar, repentinamente, su ansiado desenlace.

Mi solución en realidad se refería al concepto de tiempo. Es decir, el tiempo no puede ser absolutamente definible por sí mismo...¹²

¿No sería una condición ineludible para cualquier concepto el tener que ser defi-

[10] Einstein, A. *La relatividad cit.*, p. 60.

[11] Conferencia en Kyoto el 14 de diciembre de 1922. La historia es extraída de las notas tomadas por Jun Ishiwara. Recogidas por Norton, John D. (2010) *How Hume and Mach Helped Einstein Find Special Relativity*. In: *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*. Open Court, Chicago and La Salle, IL, p. 359-386. ISBN 9780812696622. Recuperado el 20 de julio de 2014, de: <http://www.pitt.edu/~jdnorton/papers/HumeMach.pdf>

[12] *Ibidem*, p. 11.

nido en conexión con los principios que configuraban el problema que había traído con él? Es decir, lo que seguramente intuyó Einstein en las propias palabras proferidas a su amigo es que un concepto como el de tiempo quizás no era tan distinto a un problema que se pudiese llevar de un lugar a otro, y que por tanto, tampoco éste podía ser independiente de una experiencia en particular, ni definido sin establecer una implicación con otros conceptos ya probados en tal situación.

Einstein, después de la visita a su amigo había decidido sospechar del concepto habitual que tenemos del tiempo, un tiempo absoluto que pasa a la vez para todos, pero concepción que nunca había sido probada empíricamente. Se necesitaba, por tanto, una verdadera redefinición de este concepto que solo el sentido común avalaba, y Einstein, la quiso encontrar de vuelta a su casa, precisamente vinculándola al concepto de simultaneidad, pues:

Hemos de tener en cuenta que todo juicio en que interviene el tiempo es siempre un juicio sobre sucesos simultáneos.¹³

Pero si este concepto de simultaneidad podía pasar ahora el filtro autoimpuesto, sin duda su camino transcurría por encontrar un método experimental para su medición, y aquí Einstein lo encontró apoyándose en ese postulado hasta ahora inviolable para la física y que justamente él quería utilizar como segunda premisa. Efectivamente, sólo a través de esta ley vinculada a la constancia de la velocidad de la luz podría sentenciar después que dos acontecimientos que ocurren en dos puntos A y B son simultáneos, y por tanto comparten el mismo tiempo, si y sólo sí, «el tiempo que necesita la luz para ir de A a B es igual al tiempo que necesita para ir de B a A».

Einstein en la puerta de la casa del amigo pareció entenderlo: es a costa del desvanecimiento de un supuesto y su obligada redefinición respecto a otros ya sólidamente probados que se pueden abrir nuevas preguntas, pero también resolver antiguos problemas arrastrados. Y es precisamente esta visión la que también ahora nos puede ayudar a resolver nuestro problema planteado al inicio de este artículo.

Bajo esta redefinición de tiempo, ¿será posible aún éste tiempo común para dos acontecimientos tomados desde dos experiencias distintas? O del modo particular de nuestro ejemplo imaginado: ¿podrán seguir compartiendo el mismo tiempo la experiencia de ver el rayo desde el interior del vagón y su visualización desde el andén?

Dejémosnos llevar por el juego de Einstein, atrevámonos a poner en cuestión un concepto que nos dice que el tiempo ha de transcurrir de manera absoluta y adecuémolo a la nueva definición que lo vincula el

[13] Einstein, A, *La relatividad cit.*, p. 90.

postulado de la constancia de velocidad de la luz como condición para su medición, y haciendo de este principio una ley compatible en cualquier situación como nos dice el principio de relatividad, volvamos sobre nuestros destellos de luz:

¿Qué tiempo tarda en recorrer la distancia el rayo que va desde la linterna al techo y vuelve a la posición inicial?

Visto desde el interior del vagón nos atrevemos a decir ahora, y bajo la nueva definición, que el tiempo que tarda el destello de luz en recorrer la distancia en la fig. 1 es:

$$\Delta t' = 2D/c \quad (1)$$

Siendo D la distancia entre la posición de la linterna y el techo y C la velocidad de la luz.

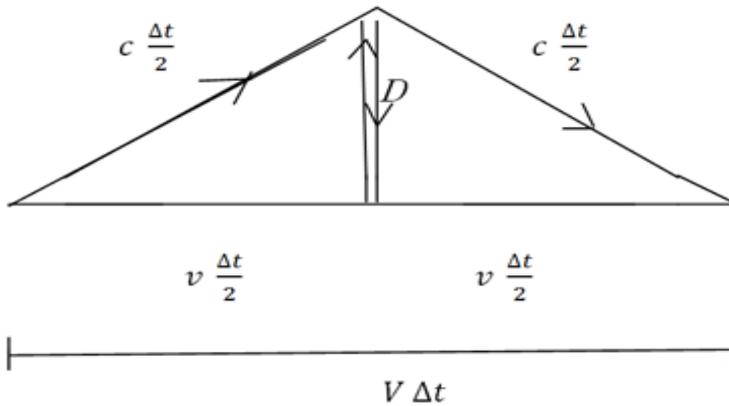
A continuación miremos desde el andén con la libertad que nos permite la nueva perspectiva; el vagón pasa a una velocidad V por delante del espectador parado sobre él. Éste ve como el vagón se mueve junto con el espejo, y el rayo que sale de la linterna desde una posición (x_1) se refleja en otra (x_2). Los dos acontecimientos (salida del destello y llegada del destello) se producen a una distancia horizontal que no resulta difícil de determinar:

$$V \Delta t$$

Y podemos ver en la fig. 2 que el recorrido de la luz es más largo que en fig. 1, lo que no contradice el principio de relatividad. Sin embargo, respetemos el segundo postulado ahora, y si nuestro destello de luz se propaga a la misma velocidad independientemente que se mire desde el interior del tren o desde el terraplén- principio contenido en la nueva definición del tiempo- tendremos que, el intervalo de tiempo del rayo de luz experimentado desde la visión del terraplén, por fuerza deberá emplear más tiempo

en recorrer una distancia mayor que el observado cómodamente tumbado en la cama del interior del vagón. Contrastemos las distancias:

(Fig. 3)



Siendo C la velocidad de la luz

Y apliquemos sencillamente el teorema de Pitágoras:

$$((c \Delta t)/2)^2 = D^2 + ((v \Delta t)/2)^2$$

que resulta operando:

$$\Delta t = 2D / \sqrt{c^2 - v^2} = 2D/c [1 / \sqrt{1 - (v^2/c^2)}]$$

Y substituyendo (1), $\Delta t' = 2D/c$, para obtener:

$$\Delta t = \Delta t^1 / \sqrt{1 - (v^2/c^2)} = \varphi \Delta t^1 \quad (2)$$

Donde partiendo de las reglas del juego que Einstein nos ha querido proponer, y aplicadas a nuestro ejemplo, encontramos una diferencia φ entre el tiempo que calcularía que tarda entre ir y volver el destello emitido por su linterna el pasajero tumbado sobre su cama en el interior del vagón de tren (Δt^1), y el tiempo que calcularía el espectador del andén para el mismo acontecimiento (Δt). Dos tiempos distintos para cada uno de los observadores; dos observaciones donde ahora podemos confirmar que ya funcionan las dos leyes de la naturaleza antes incompatibles. Y sin embargo, la paradoja entre el principio de relatividad y el de propagación de la luz en el vacío se ha resuelto lógicamente al precio de poner entre paréntesis un concepto, el del tiempo absoluto, que ya no puede ser común o simultáneo como se daba por sentado, y que ahora, tiene que pasar por el cedazo de la experiencia particular.

4. Conocimiento y presunción de conceptos físicos ilusorios

Nos podría objetar alguien, no sin fundamentada razón, que quizás hemos otorgado en nuestro inicio una posición demasiado exterior a un Einstein que no obstante resolvió la incompatibilidad planteada en nuestro ejemplo, y a través de su famoso artículo *Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento*¹⁴, con la ayuda de unas ecuaciones de transformación que ya había desarrollado Lorenz a partir de las contribuciones de Maxwell en el electromagnetismo y los resultados del experimento de Michelson Morley¹⁵. Al respecto, Einstein, llegó a decir en una entrevista

[14] Ver nota 2.

[15] Fue en el año 1887, cuando el físico americano A. A. Michelson y su ayudante E.W. Morley realizaron el famoso experimento. Si Fizeau unos años antes había podido observar la influ-

mantenida en febrero de 1950 con R. S. Shankland, que cuando publicó en 1905 el artículo donde se anunciaba la relatividad, no conocía aún el experimento de Michelson-Morley más que a través de los escritos de Lorenz. Estas afirmaciones quedaron desmentidas posteriormente gracias a la aportación de J. Stachel, que en 1987, demostró a través de diversas evidencias, que en este caso la memoria se había mostrado poco condescendiente con un ya viejo Einstein¹⁶. Falta de memoria, pues, para las fechas y detalles que no se ajustaban a una realidad acontecida hacía demasiados años – el estudiante alemán efectivamente conocía de primera mano y como el resto de alumnos, el experimento de 1887-, aunque no creemos que esto influenciara en la esencia de la práctica solitaria de un joven que nunca utilizó las ecuaciones y experimentos del pasado con la misma intención que los habían recogido la teoría de sus antecesores¹⁷.

Es importante destacar que en la teoría de Maxwell-Lorenz (el segundo postulado de constancia de la luz que utiliza Einstein) sólo tenía carácter de axioma en sistemas de referencia en reposo con respecto al éter. En este punto se halla una de las mayores diferencias entre las teorías de Einstein y de Lorenz. Según la teoría de este último dos sistemas de referencia en reposo (uno en reposo en el sistema del éter y otro en movimiento inercial) están relacionados por sus transformaciones (las de Lorenz) que no forman grupo y no lo forman porque como el éter nunca se mueve, no tiene sentido la transformación inversa del sistema de referencia en movimiento al sistema en reposo del éter.¹⁸

Tanto Maxwell como Lorenz pertenecen aún a una tradición que sostiene la existencia de un espacio absoluto de herencia newtoniana; con realidad ontológica, uniforme y substancial (actúa sobre los objetos sin que éstos actúen sobre él). Cumple esta concepción del espacio con la ley de inercia, aunque a final de siglo XIX y principios del XX, también esté ocupado necesariamente por un éter capaz de transmitir las nuevas ondas lumínicas que recientemente han abierto la nueva explicación sobre la naturaleza de la luz. Construida entonces ésta a partir de una teoría de ondas, está sometida a una ley de constancia de velocidad, pero solo

encia de una corriente rápida de la luz que se propagaba a su través. ¿No se podría también observar el mismo efecto del movimiento de la Tierra en el espacio sobre la velocidad de la luz medida en su superficie?

[16] Sánchez Ron, J. M. *El Origen cit.*, p. 62.

[17] Antes de que se publicara el artículo de Einstein *Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento*, Hendrick A. Lorenz y George F. Fitzgerald habían intentado dar cuenta del resultado nulo del experimento de Michelson Morley suponiendo que las distancias en la dirección del movimiento se contraían de acuerdo a la ecuación $L = L_0 \sqrt{1 - v^2/c^2}$, donde vemos que el factor φ coincide con la diferencia de tiempos de nuestro ejemplo.

[18] Sánchez Ron, J. M. *El origen cit.*, p. 67.

respecto a sistemas de referencia anclados en esta substancia etérea en reposo; sistemas que formarían, efectivamente, un grupo separado de los que no lo hacen.

La transformación de Lorentz podríamos decir que tiene una dirección, mientras que el desarrollo de Einstein en la teoría de la relatividad recordemos que parte de un postulado relativista ineludible, que establece que todos las transformaciones han de formar un mismo grupo que contenga a todos los observadores que se muevan unos respecto a los otros en movimiento constante. De hecho, es la experiencia la que no puede diferenciar entre sistemas inerciales, y así el axioma del segundo postulado, el de la constancia de la velocidad de la luz, ha de ser válido para todos ellos. En definitiva, si para la física experimental en la que se crio nuestro autor, el comportamiento ondulatorio de la luz y la ley de constancia de su velocidad intentaban justificar precisamente la existencia de un material que daba legitimidad a un espacio aún absoluto, para nuestro físico, cuya mirada creemos que observa bajo un nuevo modelo teórico, el éter es sencillamente innecesario para su problema. Él, toma de la teoría de Maxwell un principio, pero solo para radicalizarlo hasta convertirlo en postulado, aunque esto implique que:

Para que esto esté en armonía con la equivalencia de los sistemas inerciales (principio de la relatividad especial) deba abandonarse el carácter absoluto de la simultaneidad, además, las transformaciones de Lorentz para las coordenadas de tiempo y espacio valen para la transformación de un sistema inercial a otro. El contenido total de la teoría de la relatividad especial está incluido en el siguiente postulado: las leyes de la naturaleza son invariantes con respecto a las transformaciones de Lorentz.¹⁹

Es precisamente este cuestionamiento del carácter absoluto de un concepto- en este caso el de tiempo absoluto- puesto en entredicho por una ley de pretensión universal (las leyes de la naturaleza han de valer en cualquier situación)²⁰, el que constituye la piedra de toque ante la física anterior. Hasta la fecha, el uso «del viejo» concepto de tiempo había requerido la presunción tácita de que los juicios de simultaneidad eran independientes del observador o marco de referencia; su propia percepción. Y sin embargo, la aportación de Einstein va ligada a este cuestionamiento. Claro

[19] Einstein, A. *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones*. José M. Álvarez y Ana Goldar (Trads.) Madrid: Editorial Sarpe, 1983. P. 181.

[20] Esta pretensión siguió tomando cuerpo hasta 1915, año en que Einstein fue capaz de formular satisfactoriamente las ecuaciones de campo de la gravitación y proponiendo la teoría de la relatividad general, que extendía las leyes de la naturaleza a sistemas de referencia fuera cual fuera su estado de movimiento.

que el uso de un concepto en una teoría física- y seguimos con el de tiempo absoluto- requiere típicamente de algún tipo de presunción de hechos. El peligro sobre el que nos quiere alentar Einstein, en todo caso, surge en cuanto, precisamente, estos conceptos se desligan de ellos y nos comprometen a presunciones físicas falsas que nos introducirían sin saberlo, en una especie de conocimiento «ilusorio» a priori; éste entra en nuestra teorización a través de una elección de conceptos y no a través de la investigación empírica de la presunción²¹. Esta sospecha, es vital para el pensamiento de un autor que, desde niño, a perseguidos rayos de luz y queriendo así abrir problemáticas, se ha alejado voluntaria e involuntariamente de los círculos oficiales.

5. Mach: poner los conceptos cerca de la tierra o purgar

Fundamentada la aportación de Einstein en una cierta toma de distancia, nos toca ahora indagar en esta mente interrogadora cuya singular aportación también creemos que se funda en unas condiciones de posibilidad. A tales efectos, su propia autobiografía podría ser un buen memorando, que sin embargo consideramos demasiado alejada de los acontecimientos que marcaron el nacimiento de la teoría de la relatividad. Así, buscando testimonio un poco más cercano a su momento fundacional, encontramos la carta que Einstein dirigió a Schlick –entonces *Privatdozent* de Filosofía en la Universidad de Rostock– desde Berlín, el 14 de diciembre de 1915 y donde apuntando a los comentarios filosóficos de su interlocutor le comentaba:

Su presentación de que la teoría de la relatividad se sugiere en el positivismo, aunque sin que la requiera [necesariamente], es... muy correcta. En esto también vio usted correctamente que esta línea de pensamiento tuvo una gran influencia en mis esfuerzos, y más concretamente, E. Mach, e incluso más Hume, cuyo *Tratado sobre la naturaleza humana* había estudiado con avidez y con admiración poco antes de descubrir la teoría de la relatividad.²²

[21] Norton, John D. *How Hume and Mach Helped Einstein Find Special Relativity*. In: Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science. Open Court, Chicago and La Salle, IL, 2010 pp. 359-386. Recuperado el 29 de julio de 2014, de: <http://www.pitt.edu/~jdnorton/papers/HumeMach.pdf>

[22] Reproducida en Robert Schulmann, A. J. Kox, Michel Janssen y József Illy, eds., *The Collected Papers of Albert Einstein*, vol. 8 (*The Berlin Years: Correspondence, 1914-1917*), Parte A (Princeton University Press, Princeton 1998), p. 220. El artículo de Schlick al que se refería Einstein es: Moritz Schlick, «Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 159, 1915 pp. 129-175

De la influencia de E. Mach mucho se ha comentado, sobre todo por parte de algunos destacando la aportación que su crítica a la concepción del espacio newtoniano tuvo directamente sobre Einstein y de otros, más osados, subrayando como sus propuestas personales ya rozaron incluso la teoría de la relatividad²³. Por nuestra parte, sólo queremos centrarnos ahora en un punto muy concreto de su lectura epistemológica, que fue precisamente la que libremente decidió destacar Einstein en el obituario de muerte del autor austriaco²⁴. Leemos en él:

Según Mach, la ciencia no es más que la actividad de comparar y de ordenar, según ciertos puntos de vista y siguiendo determinados métodos presentes en nuestra conciencia (...) Esta demostración del orden se acaba en la definición de conceptos abstractos y en el enunciado de las leyes que rigen su relación. Estos conceptos y estas leyes son elegidas de tal manera que juntas formen un sistema capaz de estructurar firmemente y claramente los datos que hace falta explicar. Se sigue que los conceptos solo tienen sentido en la medida en que alguien puede designar claramente las cosas a las cuales se refieren y los puntos de vista en función de los cuales se refieren (análisis de conceptos).²⁵

Pero aún más:

A menudo los conceptos que se han revelado útiles para ordenar la realidad adquieren tanta autoridad que olvidamos su origen terrenal y los consideramos realidades inmutables. Les damos entonces el nombre de «necesidades lógicas», «datos a priori», etc. Estos errores suelen impedir el progreso científico durante mucho tiempo. No tendríamos que considerar, entonces, un pasatiempo de desbajados el ejercicio de analizar conceptos consolidados por la tradición, y tendríamos que hacer por manera

[23] El mismo Einstein hace referencia a la influencia de Mach en su autobiografía. Einstein, A. *Autobiografía y escritos científicos*. Barcelona: Biblioteca Universal del Círculo de Lectores, 1995 pp. 50-57.

[24] «¿Pero por qué un buen investigador de la naturaleza se ha de ocupar de la teoría del conocimiento? ¿No sería mejor que trabajara en otra especialidad? Es la opinión que oigo de algunos de mis colegas o el sentimiento que me parece descubrir en muchos de ellos. No comparto en nada esta opinión. Cuando pienso en los estudiantes que he conocido en mis clases, me doy cuenta que los mejores, los que se distinguen por su independencia de juicio y no solamente por su saber, manifestaban un vivo interés por todo lo que hacía referencia a la teoría del conocimiento. Tomaban parte en discusiones sobre los fines y los métodos de las ciencias, y la determinación con que defendían su punto de vista demostraba claramente la importancia que atribuían a esta cuestión. ¿Pero, puede ser que a alguien le extrañe?» «Ernst March», *Physikalische Zeitschrift*, 17 (1916) 101-104; el texto ha estado reproducido dentro de *The collected Papers of Albert Einstein*, vol.6: The Berlin Years (1914-1917), Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 277-282.

[25] *Ibidem*, p. 227.

de descubrir las circunstancias en que se originaron y cuáles son los hechos de experiencia a los que se refieren. De esta manera, haríamos que perdiesen la autoridad excesiva que habían adquirido. Alguien los ha de eliminar cuando su existencia es injustificable, esmerar cuando su relación con los datos es defectuosa, reemplazarlos por otros cuando, por el motivo que sea, optamos por un nuevo sistema.²⁶

Más allá de su positivismo, queda limpio en estas notas de Mach, que hay un denominador común para la idea que éste se hace de la ciencia, y es que en el fondo, no se rige ésta más que mediante la comparación y arreglo ordenado de los datos contenidos en nuestra conciencia; información que en todo caso, da paso a unos conceptos que en su uso habitual, y a menudo, olvidamos que necesariamente partieron precisamente de hechos de experiencia. El gran merito hallado por Einstein en su colega parece relacionado con el reconocimiento de que Mach hubiera sido capaz de ver que los grandes problemas físicos, antes que ser primordialmente de naturaleza deductivo-matemática, eran anteriormente fundamentados sobre principios básicos que la tradición desde hacia tiempo no había puesto en duda²⁷. La influencia de un autor sobre el otro parte pues de la necesidad de poner «en tierra» estos conceptos, de analizarlos hasta poder justificarlos empíricamente, o si no se llegara al caso, a eliminarlos para substituirlos por otros que sí cumplieran estas condiciones.

Esta «purgación» del concepto de tiempo es sin duda un punto importante de partida para el autor de la relatividad especial; la puesta en cuestionamiento de los a priori con los que tanto combatió Einstein mucho le debe a Mach²⁸. Aunque sospechamos, no obstante, que esta aportación sólo sea suficiente para dar cuenta de un método que sirva para legitimar el descubrimiento científico, mientras que nuestro ejemplo, necesite algo más para resolverse.

[26] Íbidem, p. 227.

[27] Para Mach las matemáticas tienen un carácter inminentemente práctico que solo toma relevancia respecto a la ciencia en general cuando nuestro pensamiento consigue reproducir los hechos sensibles que estas describen. Mach, Ernst. *Análisis de las sensaciones*, Barcelona, Alta Fulla, 1987 pp. 277-278.

[28] El autor representante por excelencia de este pensamiento de los a priori es Kant para Einstein. Ver a al respecto Einstein, A. «Kant» en *Física i realitat (i altre escrits filosòfics)*. Barcelona: Obrador Edendum S.L, 2005.

6. La insuficiencia de la sospecha para fundamentar la ciencia

Creía Einstein que los físicos que lo habían precedido, al menos durante los siglos XVIII y XIX, no habían utilizado para fundamentar sus teorías físicas concepto alguno que no pretendieran *descubrir* en la naturaleza. En 1933, y ya con el bagaje de una teoría de la relatividad puesta en funcionamiento, afirmaba por ejemplo, que si bien Newton había sido el primer creador de un sistema global para la física, el inglés aun creía que los conceptos como el de masa, inercia y fuerza, que se insertaban en sus leyes fundamentales expuestas en los *Principia*, debían ser fundamentados en su sistema como resultados directos de la experiencia²⁹. Es esta concepción, la que según Einstein, llevaba Newton a tener problemas con conceptos como los de espacio o reposo absoluto, que evidentemente, no se correspondían con nada de lo que pudiéramos tener una percepción mediante la experiencia.

Los científicos de aquella época estaban dominados por la creencia que los objetos y leyes fundamentales de la física no eran libres invenciones lógicas del espíritu humano, sino que a partir de experimentos podían ser obtenidas de la «abstracción» por una vía lógica.³⁰

¿Pero es un concepto científico algo que puede ser extraído unívocamente de la experiencia? O dicho de otro modo, ¿podemos rendir cuentas de un conjunto de hechos percibidos a partir de un solo fundamento?

Einstein en 1933 ya ha sido reconocido en el mundo de la física por su desarrollo de la teoría que ha puesto contra las cuerdas algunos de los principios básicos de la física newtoniana, aunque esto es importante, no todos. Y por entonces, puede ya estar seguro de que dos explicaciones teóricas esencialmente distintas pueden concordar con una experiencia que siga siendo el inicio y el fin de nuestro conocimiento. Su propuesta para una metodología de la física consta de un doble trabajo:

Un sistema completo de física teórica consta de conceptos, de leyes fundamentales aplicables a estos conceptos y de consecuencias deducibles lógicamente. Estas deducciones se han de corresponder con cada una de nuestras experiencias (...) Por

[29] Texto de la «Hervert Spencer Lecture», pronunciada en Oxford., el 10 de junio de 1933, y publicada con el título: *On the Method of Theoretical Physics*, Clarendon, Oxford, 1933; el original alemán «Zur Methode der thoretischen Physik» se encuentra en <http://www.albert-einstein.info>. *Einstein Archives Online*, doc. 1-114

[30] Einstein, A. «El método de la física teórica» en *Física i realitat (i altre escrits filosòfics)*. Barcelona: Obrador Edéndum S.L, 2005 p. 84.

otro lado, los conceptos y leyes fundamentales son invenciones libres del espíritu humano que no pueden encontrar justificación a priori ni en la naturaleza del espíritu humano ni en ningún lugar.³¹

Por una parte, encontramos en su propuesta epistemológica una tarea de contraste con la experiencia de corte muy empirista, e insustituible para encontrar unos conceptos que debiéndose tomar como fundamento han de caer, sin duda, sobre la sospecha del atento investigador científico. Es la parte en que podríamos destacar las virtudes del *descubridor*. Pero por otra parte, se nos insiste en un carácter de invención libre que implica la posibilidad de acceder a nuestras percepciones únicamente a través de la limitación de la imagen que de ellas tomamos: conceptos y leyes, entonces, que aplicadas como obras humanas, nos permitirán obtener después una imagen completa del mundo por pura deducción lógico-matemática. Hablamos de un lado *creativo* que, aunque nombrado por Einstein de distinta manera durante su vida³², constituirá parte de esa capacidad que Mach no le supo aportar.

7. Suponer es pensar

Es dirigiendo la mirada a Hume que encontramos, por primera vez, una clasificación de los contenidos de nuestra mente que se mantiene inalterable durante toda la lectura de *Treatise of Human Nature*. Según el autor inglés- fervientemente leído por Einstein y sus amigos durante su época de estudiantes-, nuestro entendimiento contiene percepciones que se pueden reducir a dos tipos: impresiones o ideas³³, y la diferencia entre ambas «consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren en nuestro pensamiento o conciencia»³⁴. Nos cuenta a continuación, que son las primeras, las impresiones, esas sensaciones, pasiones y emociones que hacen aparición en nuestra alma de forma directa,

[31] Ídem, p. 84.

[32] Y creemos que es precisamente este «tomar como fundamento», en el sentido de elegir (Ibídem, «La recerca científica», pp. 65-67) el que en 1933 se convertirá en el concepto «libre invención». (Ibídem, «El mètode de la física». Pp. 73-74) y aun en 1941 la llegaremos a comprender en esencia como como la «obra humana» (Ibídem, «Fonamentació de la física». pp. 73-83).

[33] Hume, D. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional, 1981 p. 97.

[34] Ibídem, p. 87.

dejando en ella una impronta profunda, de mayor grado que las ideas, que solo son capaces de formar imágenes débiles de estas impresiones³⁵.

Sintamos ahora, según esta interpretación, la luz que sale de la linterna en nuestro ejemplo y como ésta nos afecta los ojos; una luz que primero nos deslumbra y nos hace apartar la mirada; impresión que nos llega externamente y agranda la pupila y que es la percepción más simple por la que podemos ser afectados Sólo después de esta impresión esencial, podremos según Hume, retener esta imagen en nuestra mente, pensarla y convertirla en un nombre, por ejemplo ese «destello» que ilumina cada objeto en particular, o en una idea más compleja, si se desea, elaborada bajo el nombre de «onda», y que como condición, deberá conservar la misma velocidad tanto para el viajero tumbado en la cama como para el espectador que lo mira desde la andana, según la teoría de la relatividad... Reflejándose y refractándose, eso sí, para los dos observadores, construida, aún mas, por longitudes de onda que corresponden a los distintos colores, pero que de cualquier manera, solo la impresión causada en las pupilas sensoriales pude captar en una gradación del violeta al rojo.

De la impresión, simple o compleja, a la idea también, simple o compleja, el empirismo de Hume en el *Treatise* le debería parecer a Einstein sintetizado a partir del reto de hacernos imposible encontrar una sola imagen o concepto que no parta de la suma de sus fragmentos percibidos. Si miramos de esta manera al espacio y el tiempo ¿qué podrían ser éstos en este contexto, sino ideas más o menos complejas, pero elaboradas a partir de una serie de impresiones?

Serie, que en el caso de la idea que tenemos del tiempo, solo puede haber estado construida, como cualquier otra, por sucesiones de impresiones o objetos mutables, porqué...

De igual modo que de la disposición de los objetos visibles y tangibles recibimos la idea de espacio, formamos la del tiempo en base a la sucesión de ideas e impresiones; el tiempo, por sí solo, no puede manifestarse ante la mente ni ser concebido por ella.³⁶

Sí, sólo a partir de esta infranqueable clasificación que constituye una concepción epistemológica, nos podrá preguntar sagazmente el empirista: ¿puede ser causada la idea de tiempo por un objeto invariable? Igual que una línea ha de ser concebida a partir de las impresiones que nos causan los puntos que la forman, ¿se puede concebir un periodo de tiempo sin la sucesión de sus partes móviles? Película sin movimiento, como una

[35] *Ibidem*, p. 87.

[36] *Ídem*, p. 128.

colección de fotogramas parados, ¿existe el tiempo a partir de una imagen congelada?

Y a nosotros, irremediablemente, la pregunta que nos plantea Hume nos hace pensar otra vez en el rayo en que aun debe pensar el joven Einstein mientras lee en compañía el *Treatise*, o en un éter invariable como la imagen de la corte dormida que detiene el tiempo en el cuento de la bella durmiente; y estas imágenes imposibles para la percepción, también cuestionan la concepción apriorística de un tiempo que transcurra independientemente del orden de una sucesión de instantes.

Existe, por ello, una manera de pensar en esta lectura de juventud, que invita al lector a abrir el campo de la potencialidad, fuerza o viveza, que parte de los datos de una impresión de la que no podemos inferir sus causas, y que sin embargo, posibilita el pensamiento. Éste solo puede surgir como capacidad para retener este dato que se nos escapa en un mar de percepciones, sino fuésemos capaces de crear su impronta. Es por ello que Hume nos otorga, primero, la función de la *memoria* como condición para el desarrollo de nuestro entendimiento; instaurando ésta la condición de posibilidad para el mayor grado de vivacidad en la percepción: recuerda la impresión. Pero también la misma pone en orden y posición la imagen retenida, y por ello, puede revisar y fundamentar a partir de su análisis todos los pasos de los que nos hablaba a la vez Mach. Y en segundo lugar, una segunda facultad, la *imaginación*, que es la que nos permite un juego de facto, trastocando y alterando ese orden impuesto por la memoria a las ideas, combinándolas con sus operaciones de semejanza, contigüidad y causalidad³⁷ para: «formar monstruos y unir figuras y apariencias incongruentes, como le es concebir a los objetos más familiares y naturales.»³⁸

Y que sólo por ella:

... mientras que el cuerpo debe arrastrarse laboriosamente sobre la superficie de un solo planeta, el pensamiento nos puede transportar instantáneamente a las regiones más lejanas del universo –e incluso más allá. Lo que nunca ha sido visto u oído puede no obstante ser *concebido*; nada está más allá del poder del pensamiento salvo lo que implica una absoluta contradicción.³⁹

Corresponde, según Hume, a la imaginación una actividad propia y distintiva que la convierte en una facultad de concebir en la libertad que

[37] Relaciones que funcionan como principio unificador de las ideas. «Las cualidades de la que surge tal asociación y or las que es llevada la mente de este modo de una idea a otros son tres: semejanza, contigüidad en tiempo y lugar y causa y efecto». Hume, D. *Tratado cit.*, p. 99.

[38] Hume, D. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Recuperado el 29 de julio de 2014, de: http://www.sanfelipe.edu.uy/imgs/documentos/882_1.pdf. 2008 p. 9

[39] *Ibidem*, p. 10.

Einstein poseía, aunque tenga ésta por límite lo lógicamente posible y que por tanto, aquello que imaginemos, aunque «nunca haya sido visto u oído», incluya ya la idea de su posible existencia. Los monstruos pueden surgir según el autor inglés entonces como:

...una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas (...), pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia son referidas por lo común a un algo desconocido en que se supone inhiere.⁴⁰

Así, una idea como la de substancia, como nos ejemplifica Hume en el libro I- pero no menos la del tiempo-, deducimos a partir de la lectura global del *Treatise*, es «algo desconocido» al que referimos las ideas simples, y que aunque esta fuera absurda o no tuviera lugar, todavía podríamos salvar en su noción suponiendo la existencia de estas relaciones conectivas con las que opera⁴¹. Es por ello que la imaginación, más que formar conceptos o ideas, creemos que las supone⁴², y solo a partir de esta facultad de actuar libremente pueden éstas devenir ficciones.

Suponer el tiempo, por ello, no puede ir más allá de imaginar un concepto que ha de contener la sucesión de ideas e impresiones percibidas desde nuestra situación particular, creando, esos sí a partir de aquí, un juego de conexiones extensivo que nos permita utilizarlo. Por eso Einstein mirando finalmente desde la lejanía de su autobiografía a su juventud puede decir que:

Cuando al recibir impresiones sensoriales, emergen imágenes de la memoria, no se trata aun de pensamiento. Cuando esas imágenes formen secuencias, cada una de las cuales evoca a otra, sigue sin poderse hablar de pensamiento. Pero cuando una determinada imagen reaparece en muchas de esas secuencias, se torna, precisamente en virtud de su recurrencia, un elemento ordenador de tales sucesiones, conectando secuencias que de suyo eran inconexas. Un elemento semejante se convierte en herramienta, en concepto.⁴³

[40] Hume, D. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Editora Nacional. Madrid, 1981 p. 105.

[41] Las mencionadas anteriormente operaciones de semejanza, contigüidad y causalidad.

[42] Es interesante la influencia de Berkeley en este concepto de imaginación: «Con relación a las ideas abstractas o generales se ha suscitado un problema muy importante: si son generales o particulares en la concepción que la mente se hace de ellas. Un gran filósofo (Berkeley) ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas». *Ibidem*, p. 106.

[43] Einstein, A. *Autobiografía y escritos científicos*. Barcelona: Biblioteca Universal del Círculo de Lectores, 1956.

Pensar es un juego entonces que practicamos libremente con los conceptos, y cuya justificación, «reside en el grado de comprensión que con su ayuda podemos adquirir sobre las experiencias de los sentidos»⁴⁴. Mientras que la verdad que estos pueden representar, nos dice el ahora científico convertido en pensador contemporáneo, queda lejos de este juego, a menos que exista un general consenso acerca de los elementos y las reglas del mismo⁴⁵. Sin duda, Einstein nos ha propuesto las suyas en forma de unos postulados que, imaginados como destellos de luz vistos desde los andenes, nos han permitido deducir esta nueva herramienta que es su concepto de tiempo.

Bibliografía

Einstein, A. *Autobiografía y escritos científicos*. Madrid: Círculo de Lectores. Biblioteca Universal, 1995.

Einstein, A. *Física i realitat (i altres escrits filosòfics)*. Santa coloma de Gramanet: Obrador Edéndum S.L, 2005

Einstein, A. *La teoría de la relativitat i altres textos*. Institut d'Estudis Catalnas/Editorial Pòrtic/ Eumo Editorial, 1998.

Einstein, A. *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones*. José M. Álvarez y Ana Goldar (Trads). Madrid: Editorial Sarpe, 2008.

Gamow, G. *Biografía de la física*. Estella: Salvat, 1971.

Hume, D. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional., 1981.

Mach, E. *Análisis de las sensaciones*. Barcelona: Alta Fulla, 1987.

Mach, E. *Desarrollo histórico crítico de la mecánica*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1949.

Merleau-Ponty, J. *Einstein*. París: Flammarion, 1993. Traducción cast. Sanz Sáenz, A. *Albert Einstein: vida, obra y filosofía*. Madrid: Alianza, 1994.

Mansur, J. C. *Einstein, crítico del empirismo*. *Estudios* 107, vol. xi, invierno 2013.

Newton, I. *Principios matemáticos de la filosofía natura*. Madrid: Editora Nacional, 1982.

culo de Lectores, 1995 p. 43

[44] *Ibidem*, p. 43.

[45] *Ídem*, p. 44.

Norton, John D. «How Hume and Mach Helped Einstein Find Special Relativity». In: *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science. Open Court, Chicago and La Salle, IL*, 2010 pp. 359-386.

Robert Schulmann, A. J. Kox, Michel Janssen y József Illy, eds. *The Collected Papers of Albert Einstein*, vol. 8 (*The Berlin Years: Correspondence, 1914-1917*), Parte A . Princeton: Princeton University Press, 1998.

Holton, G. «On the origins of the special theory of relativity». In: *American Journal of Physics*, 28, 1960, pp. 627-636, 633-636.

Sánchez Ron, JM (1983) *.El origen y desarrollo de la relatividad*. Madrid: Alianza.

Sánchez Ron, J. M. Einstein y la filosofía del siglo XX. *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*. CLXXXIII 728 noviembre-diciembre 2007 pp. 833-853, 2007.

Tipler, P.A. y Mosca, G (2010) *Física Moderna*. Barcelona: Editorial Reverte, 2010.

Wilbanks, J. *Hume's theory of Imagination*. Editorial: Pringer Verlag GMBH 01/07/2014.

ESCOTO: DE LA ESPECULACIÓN AL ESCEPTICISMO

SCOTUS: FROM SPECULATION TO SCEPTICISM

Rafael Corazón González¹
Universidad de Málaga (España)

Recibido: 12-2-2015

Aceptado: 2-9-2015

Resumen: Considerar que hay ideas claras y distintas e ideas confusas, o sea, transferir la evidencia y la certeza del juicio a la idea, como hace la filosofía moderna siguiendo a Escoto, lleva necesariamente a plantear el problema crítico –al criticismo– y, en último término, al escepticismo.

Palabras clave: certeza, evidencia, juicio, primeros principios, intencionalidad.

Abstract: Supposing that there exist ideas that are clear and distinct, and ideas that are confusing, - that is, referring the evidence to the idea rather than to judgment, the way modern philosophy does, following Scotus – inadvertently leads to posing the critical problem, and eventually, to skepticism.

Key words: certainty, evidence, judgment, first principles, intentional knowledge.

[1] (rafcorazon@yahoo.es) Doctor en Filosofía. Profesor de enseñanza secundaria (Filosofía) jubilado y miembro del Grupo de Investigación sobre el idealismo alemán de la Universidad de Málaga.

1. La influencia escotista en el pensamiento moderno

1.1. Introducción

El pensamiento de Duns Escoto, en el contexto de finales del siglo XIII y comienzos del XIV, va a suponer una ruptura –o al menos el comienzo de una ruptura– casi definitiva con la Escolástica anterior. El principal problema que tratan de resolver los autores de este tiempo es el de las relaciones entre la fe y la razón, ya planteado por san Agustín. Se admite que la mayor síntesis lograda entre ambas la llevó a cabo santo Tomás que, sin embargo, al decir de algún especialista², es el blanco de las críticas de Escoto, como lo fue en parte también por algunas autoridades de la Universidad de París.

La obra filosófica de Escoto parece tener un fin concreto: hacer frente al averroísmo latino, al racionalismo que se había introducido en la Facultad de Artes de París y había acabado por influir también en la de Teología. Para el averroísmo latino Aristóteles explicaba de un modo racional todo lo que podemos conocer sobre el mundo, el hombre y el destino o sentido de la vida humana; es decir, dejaba de lado la fe –que desconocía– y consideraba suficientes las explicaciones racionales. La reacción de Escoto será salir en defensa de la fe, pero no descalificando a Aristóteles, sino intentando hacer ver que la filosofía, si es verdadera ciencia, no puede explicar las principales verdades que afectan al hombre; Aristóteles es un pagano que se guía sólo por la razón, sin conocer, por tanto, cuál es la situación de ésta en la vida presente o, como suele decir Escoto, *pro statu isto*, lo que limitó hasta tal punto su pensamiento, que no es posible –salvo que se incurra en confusión entre lo conocido por fe y las conclusiones racionales– tomarlo como guía y maestro para alcanzar el fin al que el hombre está llamado por Dios³.

Con estos presupuestos no debe extrañar que, por una parte, sea tan riguroso –sutil le llamaron ya sus contemporáneos– en sus explicaciones filosóficas y, por otro, ponga tantos límites al alcance de la razón: Escoto

se ha preocupado solamente de hacer valer su alto ideal de la ciencia como criterio para la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de su tiempo, para determinar la parte que en los mismos corresponde a la ciencia y la parte que corresponde

[2] Cfr. GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 2007, 40-92.

[3] «Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte, ergo necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis». DUNS ESCOTO, J., *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 6.

a la fe, para circunscribir a la fe en un dominio diferente, que es el práctico, y para asignar tal dominio a la teología, colocado en el rango de una ciencia *sui generis*, diferente de las demás y sin ninguna primacía sobre las otras [...]. En realidad él ha hecho valer, por vez primera, el ideal científico de Aristóteles como principio negativo y limitativo con relación a la investigación escolástica que tiende a volver a llevar la fe a la razón.⁴

Escoto no sólo no pretende armonizar fe y razón, teología y filosofía, sino que, por el contrario, desea separar los campos respectivos evitando toda «contaminación» entre ellos. El resultado es una filosofía de corto alcance, limitada, que no pretende más que «reflejar» la realidad según la capacidad intelectual del hombre *pro statu isto*: una visión meramente «especulativa» en la que, dejando de lado la existencia –que es contingente y no debe entrar en el conocimiento científico–, la intuición de las esencias será la base para los razonamientos y demostraciones posteriores⁵.

El conocimiento intuitivo, a diferencia del abstractivo, permite conocer la existencia; pero a Escoto le interesa, para hacer ciencia, la intuición de la esencia –la *essentia tantum*–, que permite captarlas de un modo claro y distinto, o sea, evidente. Como contrapartida, el único modo de profundizar en el conocimiento de lo real es el análisis, las distinciones formales *a parte rei*; como instrumento auxiliar también pueden realizarse distinciones lógicas y, por supuesto, como punto de partida, distinciones reales entre formas. Por tanto, «distinguir» es aclarar –hacer claro– lo confuso, no profundizar la realidad.

En definitiva, se propone llevar a cabo una metafísica cuyos límites sólo puede conocer el creyente, evitando así **mezclarla con los datos de fe**. La prioridad del concepto sobre el juicio y el razonamiento deriva de esta actitud: se buscan ideas claras que reflejen la realidad, porque «pensar» sobre ella puede llevar con facilidad a alejarse de lo real.

1.2. La evidencia y la metafísica crítica

Escoto y el nominalismo de Ockham, darán lugar a la filosofía crítica, muy distinta de lo que puede llamarse «metafísica crítica»,⁶ que es

[4] ABBAGNANO, N, *Historia de la filosofía*, I, 4ª ed., Hora, S.A., Barcelona, 1994, 506-507.

[5] En concreto, santo Tomás pensaba que había verdades reveladas que podían ser conocidas por la sola razón; Escoto lo niega: si han sido reveladas es porque, *pro statu isto*, ya no son accesibles a la sola razón. Es decir, «si la metafísica tomista es la de un intelecto cuya naturaleza y cuyo funcionamiento no han sido alterados por el pecado original, la metafísica escotista es la de un intelecto cuyo funcionamiento ha sido profundamente alterado por el pecado original». GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 80.

[6] La expresión «metafísica crítica» se encuentra en POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*

propia de la filosofía aristotélico-tomista. Comentando a Aristóteles, santo Tomás escribe: «*Esta ciencia se ocupa de una manera completamente general de la verdad, y, precisamente porque se ocupa de una manera universal de la verdad, le compete ocuparse de una manera enteramente general de las dudas sobre la verdad*». ⁷ Esto quiere decir que «la metafísica da razón de sí misma, y el dar razón de sí misma le compete de manera exclusiva». ⁸

¿Cómo puede llevar a cabo la metafísica esta tarea crítica? ¿Puede la razón justificarse a sí misma? De entrada no se podrá dudar de la capacidad de la razón para conocer la verdad, —entonces la labor crítica sería inútil—, sobre todo porque sería lo mismo que dudar de que sea una facultad de conocer. ⁹ Lo que debe hacerse es «medir» su alcance.

El modo de llevar a cabo esta labor es, en el tomismo, el siguiente:

... en último término, las ciencias se constituyen según principios; y por lo general estos principios funcionan de una manera postulativa, son hipótesis. La metafísica, en cambio, procede desde principios anhipotéticos. Lo anhipotético [lo no hipotético, o sea, lo incondicional o apodéctico] es lo que se pone como principio dando razón de todo lo demás; por ello, es indemostrable, es principio último, o primero: principio sin principio.

Esta indemostrabilidad de los principios está en función de su evidencia. La evidencia está referida a los principios mismos. La metafísica es un saber desde los principios; los cuales, al ser ellos mismos evidentes, permiten una evidencia desde sí mismo: *ex videre*. La comunicación de la evidencia es esta 'evidencia desde' [...]. Si la metafísica se construye sobre principios anhipotéticos, es claro que puede juzgar sobre todo y sobre sí misma. ¹⁰

Evidencia es claridad, porque a su vez es «intuición», visión. Pero si el hombre, ya sea porque el alma es la forma del cuerpo, o *pro statu isto*, según el aristotelismo, carece de intuición intelectual, ¿cómo y qué puede intuir? La respuesta a esta cuestión, que los filósofos han discutido durante siglos, estaba dada al menos desde Aristóteles. Basta echar un vistazo a los textos de santo Tomás comentando al Filósofo:

y contemporánea, Eunsa, Pamplona, 2012, 75 s.

[7] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III Metaphysicorum expositio*, lect. 1, n. 6.

[8] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 77.

[9] La crítica kantiana se basa en los «intereses de la razón» y en la posibilidad de satisfacerlos. Su actitud, por tanto, no es principalmente teórica sino práctica, y parte de unos presupuestos no justificados críticamente.

[10] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 77

Para que algo sea de suyo evidente en sí mismo no se requiere otra cosa sino que el predicado pertenezca a la razón del sujeto; en ese caso, por tanto, el sujeto no puede pensarse sin que comparezca que el predicado está presente en él; en cambio, para que sea de suyo evidente para nosotros, es preciso que nos sea conocida la razón del sujeto, en la que se incluye el predicado. Y de ahí procede que algunas cosas son evidentes de suyo para todos, a saber, cuando tales proposiciones tienen sujetos tales que su noción es conocida por todos, como por ejemplo que el todo es mayor que una parte [...]; algunas cosas, en cambio, son evidentes de suyo solamente para los sabios, los cuales conocen las nociones de los términos, mientras que son desconocidas por el vulgo.¹¹

Aun así podría quedar la duda sobre si los principios de los cuales parte la metafísica son tan hipotéticos como los de las demás ciencias. Por eso se exige de ellos una serie de condiciones, a saber:

pone [Aristóteles] tres condiciones del principio más firme: la primera es que, acerca de ellos nadie pueda errar [...]. La segunda condición es *ut sit non conditionalis*, es decir, que no se acepten por suposición, como aquellas cosas que se admiten bajo condición. De ahí que otra traducción diga '*et non subiciantur*', es decir, que no esté subordinado a algo que sea más evidente. La tercera condición es que no se adquieran por demostración o por otro método semejante, sino que se alcance como por naturaleza, como si se conociera naturalmente, y no por adquisición. Los primeros principios se conocen por la luz natural del intelecto agente, y no se adquieren por raciocinio sino sólo por el hecho de conocer sus términos. Lo cual sucede de la siguiente manera: la memoria recibe de la sensibilidad, la experiencia de la memoria y el conocimiento de los términos procede de la experiencia; los cuales, una vez conocidos, por ellos mismos se conocen las proposiciones comunes, que son los principios de las artes y de las ciencias. Acerca del cual no se puede errar, no se le supone y se adquiere naturalmente.¹²

Es importante considerar que santo Tomás, al tratar de la evidencia, se refiere siempre a proposiciones, no a ideas o conceptos. Lo evidente no puede referirse nunca a las «concepciones simples» porque éstas se conocen de modo «natural»; en cambio, en el juicio la mente pone algo propio (une o divide, y asiente) basándose en la inclusión o no del predicado en el sujeto¹³. Sin «comparación» entre los términos no cabe que se dé la evidencia.¹⁴

[11] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 12. Texto paralelo en *In IV Metaphysicorum expositio*, lect. 5, n. 8.

[12] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaphysicorum expositio*, lect. 6, n. 2-4.

[13] «En el acto de la simple aprehensión, el intelecto sólo tiene la semejanza de la cosa extramental [...]. Mas cuando empieza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del intelecto es algo propio de él, que no se encuentra en la cosa extramental, y cuando se adecua a lo que hay en dicha cosa, se dice que tal juicio es verdadero». *De Veritate*, q. 1, a. 3.

[14] Los textos en los que santo Tomás explica qué es la evidencia, y que ésta se da siempre

1.3. La evidencia en Escoto

Para Duns Escoto la evidencia pertenece primero a las ideas –y luego al juicio–, inaugurando así la llamada «filosofía especulativa». En ella se nos dice en principio que un concepto, salvo cumpliendo determinadas condiciones, no se puede predicar de modo análogo porque no sería un concepto claro, no sería posible saber qué significa. Escoto lo explica con detalle referido al ser:

... en el orden de los conceptos, todo concepto que no es absolutamente simple [*simpliciter simplex*] pero es sin embargo uno por sí [es decir, no por accidente], debe resolverse en un concepto determinable y un concepto determinante. Por consiguiente, esta resolución deberá detenerse en conceptos absolutamente simples, esto es, un concepto sólo determinable, que no incluya nada de determinante, y un concepto sólo determinante, que no incluya ningún concepto determinable. El concepto sólo determinable es el concepto de ser, y el concepto sólo determinante es el de su diferencia última. Estos dos conceptos serán por lo tanto inmediatamente distintos [*primo diversi*], de tal modo que uno no incluya nada del otro.¹⁵

Si un concepto no simple se analiza en conceptos que no son distintos o, como dice Escoto, «que uno no incluya nada del otro», daría lugar a otros que no serían posibles distinguir entre sí.

Quizás se comprenda mejor la distinción entre las doctrinas de santo Tomás y Escoto si se comparan desde otro punto de vista.

La doctrina tomista de la analogía es ante todo una doctrina del *juicio* de la analogía. En efecto, gracias al juicio de proporción, y sin cambiar la naturaleza del concepto, es posible utilizar dicho concepto a veces de manera equívoca, a veces analógica, a veces unívoca [...]. La analogía en la cual piensa Escoto es sobre todo y antes que nada una analogía del *concepto*. Ahora bien, en el plano del concepto y de la representación, la analogía se confunde prácticamente con la semejanza. Ya no se trata entonces de saber si dos términos cumplen un papel análogo en un juicio de proporción, sino de saber si el concepto designado por un término es o no el mismo que el concepto designado por otro.¹⁶

Dado lo anterior, un concepto claro y distinto no puede ser análogo, porque incluiría en sí tantas distinciones que sería imposible dotarlo de unidad, o sea, porque no sabríamos, a ciencia cierta, qué estamos pensando.

El conocimiento intuitivo de las esencias, como lo entiende Escoto, da lugar a conceptos unívocos, porque refleja la realidad, es como un espejo

en el juicio, son abundantísimos. Basta, además de los ya citados, recordar dos lugares más: STh., I, q. 2, a. 1 y I-II, q. 94, a. 2.

[15] DUNS ESCOTO, J., *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6.

[16] GILSON, E., *Juan Duns Escoto* cit., 109-110.

y, en ese sentido, sólo conoce formalidades dejando de lado la existencia, y las formas son como los números: si se les añade o resta algo, dejan de ser lo que son. De este modo, conscientemente o no, el conocer es sustituido por el «pensar», pues «si se supone que la realidad *qua talis* está fuera, y que lo conocido posee su propio estatuto positivo, lo que conozco es un telón, una detención, porque es evidente que no conozco más que lo que conozco». ¹⁷

La pérdida de la intencionalidad es evidente: la filosofía especulativa trabaja con esencias pensadas, a las que la existencia no les añade nada en cuanto esencias. El problema que esto plantea es que

... lo que se llama comparar sólo cabe entre conocido y conocido; pero entre conocido y algo exterior, ¿qué quiere decir en este caso comparar? Si no significa nada, no se diga que es una comparación imposible. Tamaña tosquedad no tiene más que una salida. No se trata de un recurso *ad hoc*, sino de la salida verdadera. La única salida es la intencionalidad objetiva. ¹⁸

Entonces, si se deja de lado la existencia, el realismo gnoseológico no puede mantenerse pues ya no puede afirmarse que *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*. ¹⁹

Llama la atención también que Escoto no admita la distinción entre proposiciones evidentes por sí mismas y evidentes para nosotros, ya sea para todos o para los sabios. Según Escoto si una proposición es evidente en sí misma, no deja de serlo, hasta el punto de que para quien no resulte evidente, en realidad dicha proposición no existe porque no la ha entendido. La razón de esta postura ya la hemos visto: lo evidente son las formas, las esencias, las ideas. Al atenerse al objeto conocido, Escoto se encierra en sí mismo, deja de lado la realidad y «especula» sobre de ella. Si «entiende» aquello que piensa, entonces le resulta evidente; si no lo entiende, no por ello deja de ser evidente, aunque no lo sea para él.

Por eso la filosofía de Escoto es una filosofía esencialista: una vez que se ha partido de un ser cuya existencia consta por la intuición, la inteligencia se hace cargo de su esencia y sabe, por tanto, que se trata de una esencia real, aunque la existencia no esté incluida en ella, considerándola como *essentia tantum*. Este estado de la esencia es la consideración de la esencia en sí misma, al margen de la universalidad, que es propia sólo de la lógica, o de la singularidad, estado en el que ya no es común porque in-

[17] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1987, 126.

[18] *Ibidem*, 126-127.

[19] SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh., I, q. 16, a. 1 ad 3: «el ser, no su verdad, causa la verdad del intelecto».

cluye la *haecceitas*, la última determinación, no esencial, que la individúa. La *essentia tantum* es, pues, la verdadera esencia de una realidad.

Aquí puede verse incoada la actitud subjetivista y voluntarista de la filosofía moderna, por más que Escoto crea que su actitud es objetiva e imparcial. Y es que considerar que la metafísica estudia la *essentia tantum* es lo mismo que afirmar que

... primero me están dados los datos, y desde este punto de vista soy *pasivo*. Después someto los datos a juicio—siendo *activo*— y buscando la *certeza*. Pero esa certeza es de tipo *subjetivo, psicológico*. ¿No es claro que esa actitud es extrínseca al dato? El dato ya está dado, si a alguien le acontece que está cierto de él, pues bien; pero al dato ¿qué le va en ello? En el fondo lo que hay es una renuncia a la intelección. También se podría decir que *el criterio de certeza es la pérdida de la verdad: es una sustitución*.²⁰

Según esto, resulta que la distinción y claridad de los datos —no la evidencia del juicio— depende de un criterio establecido por el sujeto.²¹

Escoto deja de lado la realidad; la metafísica versa sobre esencias, aunque parta del conocimiento de lo existente. Por eso sus razonamientos buscan más la coherencia interna que la adecuación con la realidad: es la coherencia formal y sólo ella, la que asegura la verdad, del razonamiento y de la conclusión. Aquí vale en toda su radicalidad la siguiente advertencia:

... si lo característico del objeto es que no es real sino intencional, el objeto servirá para iluminar esencias, aspectos de la realidad, y si hay realidades en que la distinción real tiene poca importancia, puedo decir que tengo un conocimiento muy adecuado. Pero eso no es así si se trata de algo para lo cual ser es una condición absolutamente imprescindible. Si uno no se da cuenta de esto no se da cuenta del gran cambio de planteamiento que es el tomismo: la prioridad radical es *ser*. Tomás de Aquino lo llama de muchas maneras para indicar algo que para un pensador objetivista no es captable.²²

¿Cómo se manifiesta este giro en el pensamiento de Escoto y, en general, en el esencialismo? En la filosofía moderna, dicha postura ha dado

[20] POLO, L., *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, 169.

[21] «En Escoto —a diferencia de Aristóteles— el concepto tiene primacía y anterioridad sobre el juicio [...].

En Aristóteles la certeza y la duda sólo se dan en el juicio. Sólo el juicio tiene fuerza asertiva (*apofansis*) porque sólo en él hay verdad y evidencia [...]. En Escoto, en cambio, los conceptos pueden ser confusos o claros, es decir, tienen de suyo un mayor o menor grado de verdad. Para Escoto el concepto es apofántico». MIRALBELL, I., *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 62.

[22] POLO, L., *La esencia del hombre*, 239. Escoto, en contra de santo Tomás, no admite que la certeza se da siempre en los objetos de la simple aprehensión y en los conceptos. No admite que, «la certeza es intrínseca al acontecer-pensar». POLO, L., *El ser*, Universidad de Navarra,

lugar a la filosofía como «sistema», en el que no hace falta salir de él para conocer la realidad. Pero en los filósofos «objetualistas», como Escoto y Descartes, la filosofía se ha deslizado hacia el voluntarismo: la inteligencia conoce ideas, las examina, las convierte en claras y distintas mediante el análisis, y luego las refiere a una realidad que se encuentra más allá de la idea, a la realidad «en sí». Como, por lo demás, no es posible saber si entre la idea y la realidad se da adecuación, lo más que puede afirmarse es que el contenido de la idea es lo que de cognoscible tiene la realidad o, mejor, la impresión que la realidad produce en la mente. Por eso, como expresamente afirma Descartes, el juicio es obra de la voluntad, no de la inteligencia²³. De este modo, la verdad desaparece de la filosofía y es sustituida por el de certeza, equivalente ahora a la evidencia.

Escoto es ya un filósofo objetualista, pero con una matización importante: cree que la *essentia tantum* es real, la esencia común, libre de la universalidad lógica y de la individualidad que la haría exclusiva de un solo ser. En realidad Escoto se atiene al objeto y deja de lado la realidad. La importancia de la filosofía de Escoto, el giro que imprime a la metafísica y, en general, a la ciencia, es muy profundo. En la tradición aristotélica,

... si la metafísica se construye sobre principios anhipotéticos, es claro que puede juzgar sobre todo y sobre sí misma [...]. ¿Cómo es posible que se introduzca la duda? La duda se puede introducir por la no referencia estricta de un saber a los principios anhipotéticos. Y así la metafísica puede juzgar sobre las dudas: porque su constitución sapiencial es principal».²⁴

La postura de Escoto dará lugar al criticismo, que investiga el valor representativo de las ideas, pues la *essentia tantum*, por muy real que se la considere, existe sólo en la mente,²⁵ y puede dar lugar a la sospecha de que el espejo es deforme o tiene una forma propia.

Pamplona, 1965, 93, nt. 25.

[23] DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, Alfaguara, Madrid, 1977, 48.

[24] POLO, L., *Estudios de filosofía cit.*, 77.

[25] «Escoto ‘especula’ en un sentido muy peculiar. Especular es formar especies abstractas, conceptos, juicios, razonamientos, y otras tantas formas de conocer los objetos que en realidad son formas de no-intuir los objetos, formas de sustituir al objeto mismo con especies mentales fictas, formas de cubrir el hueco o la falta de intuición directa. Este planteamiento escotista puede considerarse como el origen histórico del criticismo típicamente moderno, que somete al conocimiento humano en general a una sospecha completa, a una crítica implacable, considerándolo un dinamismo contraproducente cuya actividad avanza en sentido contrario a su propio fin. Para el criticismo, el conocimiento humano en general es engañoso y engañante, falsea el objeto y lo oculta, se descamina perdiendo de vista la realidad inmediata del objeto (intuición)». MIRALBELL, I., *Duns Escoto: La concepción cit.*, 64-65.

Thémata. Revista de Filosofía N°53 (2016) pp.: 87-106.

2. La evidencia de los principios

La noción de idea clara y distinta no es propia de la filosofía tomista. Es cierto que se puede tener un conocimiento confuso de algo, y que dicho conocimiento puede llegar a ser distinto; pero la confusión y la distinción no tienen que ver con los conceptos sino con lo que pretende quien conoce. Es clásico el ejemplo de la idea que obtenemos de algo lejano, que no acabamos de distinguir, y el conocimiento de la misma realidad cuando está cerca o presente; de lejos no sabemos si lo que se acerca es un hombre o un animal; luego distinguimos ya a una persona, y por fin podemos decir que se trata de fulano.²⁶ Pero cada conocimiento, tanto el primero como el último, son verdaderos conocimientos, porque el acto de conocer es acto perfecto; no hay un tramo o una parte de lo conocido que permanezca oculto.

La evidencia, propiamente, no es la claridad con que la realidad o el objeto se presenta a la mente, porque todo objeto se presenta de igual modo. Además,

en una primera aproximación, pudiera parecer que conocer es ir descubriendo noticias mediante un proceso, en el que el puro ir conociendo se conmensura con aquello que se conoce, estableciendo una correspondencia biunívoca entre conocer y conocido [...]. Esto, que podríamos llamar una interpretación extensionalista del conocimiento, no agota lo que dice Aristóteles y, de una manera especulativa, realiza santo Tomás. El conocer se mide, ante todo, por la capacidad de adquirir, de alcanzar principios.²⁷

Nada tiene de extraño que Escoto piense que el conocimiento humano, *pro statu isto*, es muy limitado, porque

... un conocimiento referido a un término u objeto, puede considerarse algo terminal; pero lo radical del conocimiento no es que sea terminal, sino principal. El conocimiento acontece, pero la constitución de lo conocido como tal se hace desde el principio; y la constitución a partir del principio es más importante que una mera consideración del conocimiento como acontecer abocado o terminado en objetos [...]. El principio es lo que se opone a la mostrenca posicionalidad de lo conocido. La capacidad más propia del conocer no es la de oponerse a los objetos, sino la de aceptar, asimilar, profundizar y ahondar en ellos.²⁸

Escoto piensa que la metafísica trata sobre las esencias²⁹. Sobre el ser sólo puede decirse que se da o no se da. De este modo se construye una

[26] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 85, a. 3.

[27] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 78.

[28] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 78.

[29] «*Metaphysica quae est de quidditatibus*, dice Escoto. Su universo es el de las esencias [...]. Sólo es necesario no apresurarse en concluir que, para Duns Escoto, sus objetos sean sólo

filosofía en la que la necesidad, la facticidad y la posibilidad, o sea, las modalidades –la lógica modal–, sustituyen al ser y a la verdad.³⁰

Sin embargo,

... lo estrictamente primordial y anhipotético es el ser, el principio de los principios, radicalidad de todas las radicalidades. Pero además, la principalidad del ser, estrictamente hablando, es constituyente: todo resultado suyo queda asistido por el principio, sin destacarse anulando el principio, sino siendo abarcado por él. Como principio, ser es también constituir desde sí: *ex se* [...]. Ahora bien, la manera como se me manifiesta la riqueza de la constitución, de la *ousía*, es inevitablemente parcial: tal o cual nota en cada caso. Para poder conocer la constitución refiriendo lo que se manifiesta a aquello de que procede –a la constitución entitativa–, debo establecer una unión, debo establecer juicios. Pues bien, en tanto que mi conocimiento puede referir al orden de la constitución las notas que se me dan de manera múltiple, es decir, en tanto que mi conocimiento es capaz de referir la manifestación del ente al ente, entonces aparece otra dimensión del conocimiento: el conocimiento es aquello que tiene que ver con la verdad. En el plano del conocimiento, la verdad es la correspondencia entre la síntesis judicativa y la constitución entitativa.³¹

Efectivamente, como dice frecuentemente santo Tomás, los conceptos no son verdaderos ni falsos; la verdad se da sólo en el juicio.

Por tanto, si la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y la cosa (*res*), no se debe olvidar que *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*; es decir, *res* y *esse* juegan distinto papel en el conocimiento: la cosa hace referencia a la esencia, mientras que la causa de la verdad reside en el ser. Si esta diferencia se pierde de vista, la verdad desaparece de la consideración del metafísico y es sustituida por la evidencia, entendida ahora como certeza. Esto sin tener en cuenta, además, que «nuestra capacidad de objetivar con respecto a la principalidad no es nunca directa. Tenemos un conocimiento del ente pretemático: el ente respecto de nuestro conocimiento

seres de razón. Si bien es correcta en otras filosofías, esta conclusión no lo sería en la suya, porque la ‘quididad’ considerada en tanto que tal no es ahí necesariamente conocida en tanto que incluida en una experiencia sensible, ni como un simple universal lógico cuya generalidad se reduce a su predicabilidad». GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 117.

[30] Así, en el caso de Dios, «esta argumentación [sobre la existencia de Dios] no parte de premisas contingentes sino necesarias, porque aunque la existencia actual de lo efectuado sea contingente, sin embargo la potencialidad quiditativa o esencial que tiene algo a ser efectuable no es contingente sino necesaria. Es necesario que lo efectuable pueda existir. Y es necesario que si lo efectuable puede existir entonces lo efectuante pueda existir [...]. Se trata de una argumentación que aunque parte del ‘hecho’ contingente de la eficiencia, sin embargo, en un segundo momento se eleva al plano de ‘la naturaleza, la quididad, la posibilidad’ –como dice el mismo Escoto-. Y sólo a partir de ahí se ‘deducirá’ la existencia realmente actual del primer eficiente». MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, Eunsa, Pamplona, 1994, 170-171.

[31] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 79-80.

es aquello en que se resuelven todas nuestras objetivaciones, que se reconocen como fragmentarias respecto de una totalidad más amplia». O, de otro modo: «el ser no se objetiva jamás, el ser es lo trascendente».³²

En la filosofía de Escoto las cosas no son así. Al no fundarse en el ente, la verdad se funda en sí misma: *si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli*.³³ Sin embargo, no es así como se ha pensado en la tradición realista, en la que

... el concepto se constituye primordialmente como entendido, es decir, no desasistido o destacado (ob-iectum), sino referido y dependiente de una anterioridad más plena, de la cual es pura manifestación. Por lo mismo, la consideración del concepto como independiente sólo es posible como una instalación en el concepto, o, también, bajo el impulso de la pretensión de *autoconcepto*. El resultado de esta instalación no puede ser otro que la detección de la nuda pasividad intelectual humana: en primer lugar, como evidencia; ahora como freno y detención del concepto.³⁴

Otra consecuencia importante: como no podemos partir de lo inteligible sino de lo sensible, o sea, de los efectos,

... no sólo en *nuestra* teología, sino también en *nuestra* metafísica, tal como la tenemos *pro statu isto*, ocurre que nuestras demostraciones, aunque necesarias, no son evidentes. Si el hombre se encontrara aún en su estado primitivo, ellas podrían

[32] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 81.

[33] DUNS ESCOTO, J., *Reportata Parisiense*, Prol., III, quaestiuncula 4: «si se supone, aun siendo imposible, que Dios no existiera, y que existiera el triángulo, habría que admitir, sin embargo, que tener tres ángulos pertenecería a la naturaleza del triángulo». Santo Tomás, por el contrario, había escrito: «aunque no existiese el intelecto humano, todavía la cosa sería verdadera en orden al intelecto divino. Pero si uno y otro intelecto –lo que es imposible– se suprimieran, de ninguna manera permanecería la razón de verdad». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 2.

[34] POLO, L., *El acceso al ser*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964, 170-171. Sin embargo, «en rigor, el concepto no es un continente. Concepto como continente significa: lo que recibe y luego abarca y configura, es decir, presta su propio modo de ser a lo recibido –esto último sería, propiamente, la recepción en acto-. Pero si bien se mira, es ésta una pobre interpretación de la virtualidad del concepto, porque con ella no se tiene en cuenta la tensión en que estriba y según la cual se ha de constituir el concepto mismo como fase de la prosecución. Una inteligibilidad ya constituida –como virtualidad antecedente que se conocerá luego en acto– es una pura pasividad y vacío en cuanto que fase prosequitiva». *Ibidem*, 166. El concepto es la primera operación de la razón y, por tanto, debe mostrar su limitación para que la razón pueda proseguir mediante nuevas y más altas operaciones.

serlo, y no serían demostraciones *quia* sino *propter quid*. Es simplemente un hecho que ellas no lo son.³⁵

El Doctor Sutil es muy consecuente y no se le pasa nada sin advertirlo: una demostración que va del efecto a la causa no parte de los principios sino que pretende llegar a ellos; pero acabamos de ver que la metafísica es la única ciencia que juzga de todo, incluida ella misma. Como esto es imposible *pro statu isto*, sus demostraciones son necesarias —en el sentido de lógicamente coherentes—, pero no pueden ser evidentes: su verdad no deriva de los principios, sino de la coherencia interna del razonamiento, que, además, requiere ciertos requisitos en los «términos». Concretamente,

... para Escoto no es posible llegar a concluir el ser de Dios a partir de la simple afirmación de la existencia de alguna criatura porque para él la contingencia ontológica de la criatura en cuanto es obra de la libre voluntad divina hace que sea falsa la tesis aristotélica de que 'si algo es, necesariamente es cuando es'. Cuando una criatura es, según Escoto, al mismo tiempo es posible que no sea y por tanto es falso decir que 'es necesario' que sea. La conclusión es que el ser de las criaturas no es necesario en ningún sentido y por tanto las proposiciones sobre el ser de las criaturas no son necesariamente verdaderas en ningún sentido. En Escoto hay un contingentismo modal. Este contingentismo es el que le conduce a buscar la demostración de la existencia de Dios por la línea de la posibilidad esencial y quiditativa, ya que de algo contingente no se pueden deducir conclusiones necesarias.³⁶

Y aún existen más requisitos, pues «en la lógica modal de Escoto, a partir de lo contingente no cabe inferir lo necesario, mientras que de lo posible cabe inferir lo necesario en el caso de que se trate de lo posible por sí. Por eso todas las vías parten de la constatación de algo contingente pero tienen que desembocar en lo posible por sí para poder concluir lo necesario».³⁷

Por eso la metafísica a la que puede aspirar el hombre *pro statu isto* es muy limitada: «es, en síntesis, una metafísica que, sin la revelación, ignoraría incluso el estado en el cual se encuentra»³⁸, es decir, es una metafísica que, para no invadir terrenos que no le corresponden y por tanto, para no incurrir continuamente en el error, necesita de la ayuda de la fe, al menos para señalarle los límites en los que debe moverse. En concreto, «no sabemos, por conocimiento natural, que el ser, incluido lo puro inteligible, sea el objeto primero de nuestro intelecto; quienes

[35] GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 81, nt. 108.

[36] MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista* cit., Eunsa, Pamplona, 1994, 163-164.

[37] MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista* cit., 176.

[38] GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 79.

afirman lo contrario hablan, en realidad, en nombre de una revelación». ³⁹ En resumen: la evidencia de las ideas lleva a la certeza, no a la verdad. O también, conduce a la «verdad esencial», no a la real o existencial.

3. Evidencia y certeza

Los manuales clásicos de teoría del conocimiento o gnoseología incluyen, como un tema propio, la certeza, y la ligan a la evidencia: ésta es el criterio de certeza. Sin embargo, la certeza no puede ni debe tener cabida en la teoría del conocimiento: «con el conocimiento intencional se puede formular la noción de *cosa*, ¿pero eso quiere decir certeza? No, porque certeza quiere decir *conocimiento completo* [...]. Si sostenemos que la idea es clara perdemos la intencionalidad». ⁴⁰ Si tenemos presente lo que se acaba de decir sobre la evidencia como reducción a los principios, resulta congruente afirmar que

... el Estagirita rechazaría el representacionismo como un simple y lamentable error [...]. ¿Qué es la metafísica para Aristóteles? La ciencia que se busca. Aristóteles jamás buscó lo que busca Descartes; es más, lo rechazó: lo primero es indemostrable, dice. Los primeros principios son indemostrables. Un filósofo moderno diría que si esos principios no se pueden demostrar no entran en el sistema. Los primeros principios en Aristóteles no cumplen el criterio de certeza; y no lo cumplen porque el criterio de certeza no es aristotélico, porque Aristóteles acepta la intencionalidad. ⁴¹

Dicho brevemente: la certeza no tiene que ver con la verdad ni con la evidencia. La certeza no se funda en el ser, ni en los primeros principios, sino en un criterio subjetivo que satisface al pensador que se atiene a la representación. Por eso, relacionar la certeza con la verdad a través de la evidencia, es un desatino.

Si comparamos esto con lo que dice Duns Escoto acerca de las ideas evidentes, se puede apreciar que la verdad formal es terminal, por detener en ella el conocimiento y la libertad. Comenta Gilson a propósito de la gnoseología de Escoto:

... existe un concepto de ser, pero ¿cómo sabemos que lo poseemos? Utilizando un método que se inspira directamente en Avicena y que extrañamente anuncia el que más tarde utilizará Descartes. Duns Escoto propone la siguiente regla general para asegurarse de la existencia de todo concepto distinto: es distinto de otro todo

[39] GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 37. El objeto propio de la inteligencia en estado íntegro –el ente- no es, según Escoto, el objeto adecuado *pro statu isto* –la esencia de lo material-.

[40] POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008, 54.

[41] POLO, L., *El conocimiento del universo* cit., 53-54.

concepto del cual es posible estar seguro sin estar seguro del otro. Aquello que no está inmediatamente incluido en la certeza que se tiene del contenido de un concepto, no pertenece a ese concepto. Añadamos que, dado que el concepto alcanza aquí directamente la esencia, aquello que no está incluido en el concepto que tenemos de un ser o no pertenece a su esencia.⁴²

Si la mente se atiene al objeto no puede ya establecer si es verdadero o no, porque la verdad hace referencia a la realidad; y si quiere hacerlo evidente, no le queda otro recurso que la certeza.⁴³

La realidad, externa al pensamiento –a la *essentia tantum*–, queda reducida a un mero «hecho», a un dato que no añade nada al conocimiento. Pero ya se ha visto que la evidencia, propiamente, tiene que ver con las proposiciones, en su relación con los primeros principios, lo cuales, por su parte, no admiten demostración, o sea, no pueden ponerse en relación con otros principios; por eso «no cumplen el criterio de certeza». Además, como esas verdades «evidentes» son terminales, no inspiran a la libertad, la cual, por tanto, para no quedar «atada» –determinada– por la verdad, ha de consistir en la «espontaneidad» de la voluntad.⁴⁴ Escoto lo afirma expresamente de la voluntad de Dios, pero lo extiende también a la humana: «no hay ninguna causa por la cual la voluntad divina quiso esto o aquello, sino que la voluntad es la voluntad y ninguna causa la precede»⁴⁵.

Ha habido, parece, una cierta «contaminación» de alguna corriente de la tradición aristotélico-tomista con la escotista en gnoseología; como la certeza ha adquirido tanta importancia en el pensamiento moderno, algunos tomistas han considerado oportuno «responder» a dicho planteamiento intentando establecer una relación entre verdad, evidencia y certeza que no incurriera en los errores del subjetivismo; sin embargo esta empresa no puede llegar a buen fin porque trata de salvar la objetividad del conocimiento mediante la certeza subjetiva, por más matizaciones que

[42] GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 100. Gilson cita hasta tres textos distintos en los que Escoto enuncia esta «regla». Esta regla de la distinción de los conceptos se manifestará posteriormente en la filosofía moderna; por ejemplo: «supuesto que no hay sino una verdad en cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que se puede saber de ella». DESCARTES, R., *Discurso del método*, 32ª ed. Espasa Calpe, Madrid, 1997, 2ª parte.

[43] Sin embargo, «la evidencia no es de suyo evidente: no hay evidencia de evidencia. No tiene mucho interés comparar certezas y escoger entre ellas, porque no cabe consagrar alguna como suprema por derecho propio». POLO, L., *El acceso* cit., 29.

[44] «Si la libertad se entiende como espontaneidad, la verdad es su formalización o determinación terminal». POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, 205. En lugar de «la verdad os hará libres», el pensamiento moderno considerará que «la libertad nos hará verdaderos».

[45] DUNS ESCOTO, J., *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, n. 24.

se hagan⁴⁶. En concreto, algunos han entendido la intencionalidad como una «copia» de la realidad, paralizando el conocimiento. Olvidan que

hay un tercer sentido de la verdad, además del ontológico y el lógico. Es un sentido postracional, o más que racional, porque se añade a lo racional. Sin embargo, ocurre que no podemos expresar enteramente la verdad encontrada, y por eso digo que nuestras obras tienen valor simbólico. Se trata de un sentido distinto del éxito pragmático.⁴⁷

Santo Tomás, en efecto, distingue tres sentidos de la verdad y, normalmente, se considera que el segundo sentido es el principal⁴⁸; sin embargo,

la verdad formal no es el sentido más alto de la verdad. La lógica formal es estéril, en la medida en que se trata de un proceso quasi-mecánico. En la lógica no hay encuentro con la verdad. La verdad lógica es una verdad desmedulada, que no inspira. El sentido formal de la verdad establece su estatuto en el conocimiento, y, por así decir, ahí la deja, en su ser conocida [...]. Si no existiera la libertad, encontrar la verdad carecería de sentido».⁴⁹

Una vez que la relación entre la evidencia y la certeza se da como «pacíficamente poseída», porque, aparentemente, resuelve muchos problemas planteados por la filosofía moderna, es preciso advertir, sin embargo, que

estrictamente, el criterio de certeza no se puede formular [...]. Esta actitud es artificial. En rigor, es una equivocación pensar que el yo, que se encuentra con datos (aunque éstos estén antes del yo), tiene después que decir qué hace con los datos, pues esa postura es puramente subjetiva, arbitraria.⁵⁰

Lo conocido no es ningún «hecho», ni tampoco un dato, ya que «la noción de dato no se puede formular más que como término de una referen-

[46] «Llegamos a uno de los equívocos que recorren la historia de la filosofía desde Platón [...]. ¿Dónde está la verdad: en el objeto o en la cosa? En sentido estricto, en el objeto. Tomás de Aquino lo dice taxativamente así: *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Formaliter, veritas est in intellectu. Adaequatio rei et intellectus*, pero sin intelecto no hay adecuación; la adecuación corre a cargo del conocimiento [...]. La cognoscibilidad en acto es, a priori, el objeto intencional. Lo cognoscible de la cosa es real en acto, pero en la cosa no es cognoscible en acto [...]. La cosa luce en la intencionalidad; el *verdadear* la cosa es el acto cognoscitivo, que conoce formando». POLO, L., *Curso de teoría* cit., I, 139.

[47] POLO, L., *La persona humana* cit., 203.

[48] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

[49] POLO, L., *La persona humana*, cit., 203.

[50] POLO, L., *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, 171.

cia lingüística, pero no es el término de una referencia intencional cognoscitiva». ⁵¹ El dato es «término», no es intencional, no penetra en la realidad.

Este asunto se desarrolló históricamente. Aunque no era necesario que ocurriese, sin embargo es explicable que haya surgido así. Como es sabido, la *lógica terminorum*, la importancia extraordinaria de la lógica, y la importancia primordial del término, es tardomedieval. Eso tiene que ver con dos cosas: primero, que estos pensadores practicaban el método de las ‘autoridades’, y eso significa que tenían en la cabeza lo dicho por otro pensador; en segundo lugar, que su método era la exposición, con lo cual era dialéctico, es decir, consistía en ver quién tenía razón a base de razonamientos, aunque naturalmente no era una postura sofisticada. Pero es bastante explicable que esto embarrancara en una lógica de términos, en un *nominalismo*. ⁵²

En último término la referencia de los nombres –los datos– es «tautológica», y «esto lo vio bien Aristóteles cuando distinguía lo intencional de la *foné*. Pero si eso se supone *a priori* respecto del pensamiento, se pierde de vista que el pensamiento no versa sobre sí mismo sino sobre la realidad: no hay autorreferencia mental porque, intrínsecamente y no convencionalmente, el conocimiento es intencional». ⁵³

Entonces, ¿cuál es la última palabra acerca de la evidencia como criterio de certeza? La certeza es importante en el conocimiento práctico; por ejemplo, en ética la conciencia cierta obliga; también en la técnica es importante la certeza. Pero en el conocimiento teórico las cosas son de otro modo: «si el conocimiento es intencional el asunto de la certeza sobra. De la intencionalidad no se puede estar cierto porque la intencionalidad basta. No se le puede añadir nada a la intencionalidad de manera que con eso se refuerce o debilite». ⁵⁴

Así, ¿hemos de renunciar a la certeza en metafísica? ¿No parece oportuno e incluso necesario saber con certeza que estamos en la verdad? La respuesta implica una renuncia a la certeza, dado «que es incorrecto someter la verdad a un criterio de certeza, pues no tiene sentido; es más, es su destrucción: una sustitución de ella por algo que no depende del pensar». ⁵⁵

La prueba por reducción al absurdo es el escepticismo al que conduce necesariamente el criticismo. El escepticismo moderno comienza con Duns Escoto y, como seguimos empeñados en la tarea crítica, se extiende hasta nuestros días. En conclusión: «para un moderno la verdad es *certeza*. Pero

[51] POLO, L., *La esencia del hombre*, 173.

[52] *Ibidem*, 173-174.

[53] POLO, L., *La esencia del hombre*, 173-174.

[54] *Ibid.*, 175.

[55] *Ibid.*, 179.

entonces se pierde la verdad, ante todo porque de antemano duda del dato y somete a sospecha al dato. Lo único que busca es la *veracidad* del dato, pero la veracidad no es lo mismo que la verdad; se aspira a estar seguro, a un estado de ánimo. Pero la verdad no es un estado de ánimo». ⁵⁶

4. De la certeza a la ciencia positiva

¿Qué ocurre cuando se pretenden sólo certezas? ¿Qué giro se le da al conocimiento cuando se pone al servicio de la voluntad, del deseo de seguridad? En principio puede parecer que, a fin de cuentas, se busca la verdad, añadiéndole un componente importante: estar ciertos de lo que sabemos. Pero no es así. La certeza, cuando se antepone a la búsqueda de la verdad, impide conocerla. Y además el conocimiento da un giro que impide hacer metafísica.

La razón es la siguiente:

a partir de los últimos siglos de la Baja Edad Media, de un modo sutil e inicialmente imperceptible, se cambia la noción de ciencia de una manera fundamental. La ciencia se determina por su objeto. Pero objeto ya no será simplemente la realidad en tanto que es, sino esa misma realidad en tanto conocida y según sea considerada por la inteligencia. Tanto porque la inteligencia esté iluminada por la fe o no lo esté; porque conoce por abstracción o por intuición; el caso es que el objeto de ciencia ya no se explica por cómo es la cosa sino por cómo se la conoce... La ciencia ya no es conocimiento de lo universal y necesario sino un conocimiento universal y necesario garantizado por ser obtenido por determinado método. ⁵⁷

Es decir, se ha perdido la intencionalidad y el conocer ha sido sustituido por el pensar. Pero al pensar, el método adquiere una importancia primordial. Un breve repaso histórico nos confirmará que esto es lo que realmente ha sucedido.

Descartes, como es sabido, repudia la lógica silogística porque no sirve más que para exponer o defender verdades ya conocidas. Por eso prefiere el análisis tal como se usa en geometría, pues «el análisis es esencialmente un método de invención, de *descubrimiento* [...]. Esto principalmente buscaba Descartes. Y éste es el punto de partida de su nuevo método» ⁵⁸.

La búsqueda de la certeza aun a costa de preferir la ignorancia antes que dar un solo paso sin haberla obtenido, lleva a la paradoja –propia

[56] Ibid., 170.

[57] GELONCH, S., voz «Ciencia», en *Diccionario de Filosofía*, González, A. L., (ed.), Eunsa, Pamplona, 2010, 166 b.

[58] GARCÍA MORENTE, M., *Prólogo a DESCARTES, R., Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, 19-20.

de la ciencia moderna— de que, aunque «la física de Descartes tiene un nivel de fundamentación metafísica por lo que respecta a sus principios [...], entendida como explicación de fenómenos —el *salvar las apariencias* de la tradición astronómica-, se nos presenta como una formulación hipotético-experimental en la línea del más puro instrumentalismo —si no incluso ficcionalismo- de teorías contemporáneas»⁵⁹. Basta recordar el ejemplo, del propio Descartes, sobre la interpretación de un texto escrito en una lengua desconocida incluido al final de *Los principios de la filosofía*.

En concreto, Descartes busca una «filosofía práctica» que nos permita ser «como dueños y poseedores de la naturaleza». El fin práctico indica la primacía de la voluntad, el deseo de «saber para prever con el fin de proveer», como dirá más tarde Comte. Con igual o mayor claridad se expresaba Bacon cuando escribía que «lo que es más útil en la práctica es más verdadero en la ciencia», pues «la meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que la de dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos»⁶⁰. El hombre se ha de guiar por la razón, o sea, por la verdad; pero el pensamiento moderno invierte esta convicción clásica; ahora «el saber... está al servicio del hombre y tiene como último cometido dominar la naturaleza»⁶¹.

Incluso en Kant encontramos el mismo planteamiento. Toda su filosofía es un intento de dar satisfacción a los «intereses de la razón», toda ella es, por eso, una «filosofía práctica»; y toda ella se fundamenta en el método, no en la realidad. El método hará posible la certeza —aunque sólo sea hipotética-. Por eso no tuvo inconveniente en escribir que «esa tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado para la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye la tarea de la razón pura especulativa. Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma»⁶².

En todos estos casos los primeros principios, en los que se fundaba la verdad de la conclusión, no son ya «juicios» evidentes por sí mismos. La filosofía y la ciencia modernas parten más bien de definiciones y postulados y buscan la verdad mediante el experimento y la verificación. Sin embargo, como la certeza puede ser puesta en cuestión, el verdadero «científico» es el que somete a crítica, una y otra vez, sus convicciones. Si realmente la certeza es un «estado de ánimo», se comprende que Popper definiera la ciencia como un «conjunto de conjeturas refutables». O sea,

[59] GARCÍA MORENTE, M., *Prólogo* cit., 32-33.

[60] BACON DE VERULAMIO, *Novum Organum*, II, 4 y I, 81 respectivamente.

[61] SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona, 1991, 205-206.

[62] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, 13ª ed., Alfaguara, Madrid, 1997, B XXII.

después de buscar la certeza a toda costa, se llega a la conclusión de que ésta es inalcanzable, o sólo provisional.

Una última observación será suficiente para comprender hasta qué punto el pensamiento se aparta de la realidad cuando se antepone la certeza, es decir, cuando al perder la intencionalidad, construye hipótesis que luego trata de «verificar»:

incluso los científicos excluyen que las hipótesis tengan valor intencional cara a lo real. Ese valor intencional es, *in re*, nulo, puesto que después viene la verificación. La noción de verificación es una monstruosidad epistemológica. ¿Cuántas hipótesis son posibles? No se sabe. ¿Cuál tendrá que ver con la realidad? Propiamente hablando, ninguna. La verificación en sentido positivo es imposible. A lo sumo, puede ocurrir que no sea falsada, dice Popper. La no falsación es provisional. La diferencia entre el nivel intencional y el nivel real es insalvable. Ni siquiera coinciden por casualidad.⁶³

Y es que una cosa es la intencionalidad y otra –imposible– el intento de comparar pensamiento y realidad. Desde luego, la metafísica se hace imposible, porque la realidad ha quedado al margen.

[63] POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, 28.

LA PROMOCIÓN DE LA VIRTUD CÍVICA MEDIANTE MECANISMOS DE DISEÑO INSTITUCIONAL

THE PROMOTION OF CIVIL VIRTUE THROUGH INSTITUTIONAL DESIGN MECHANISMS

Jordi Tena Sánchez¹
Universitat Autònoma de Barcelona

Recibido: 19-2-2015

Aceptado: 17-6-2015

Resumen: El presente trabajo discute las posibilidades del diseño institucional como herramienta para la generación y extensión social de la virtud cívica. Se sostendrá que nuestros conocimientos acerca de cómo promover la virtud cívica son aún demasiado precarios como para plantearse ir más allá de algunas recomendaciones generales. En este sentido, probablemente la mejor estrategia consista en diseñar instituciones que *economícen motivación* y que promuevan el cumplimiento y la cooperación de cualquier tipo de agente, sea cual sea su motivación, y que empleen la virtud cívica existente sin erosionarla.

Palabras clave: mecanismos sociales; normas sociales; motivación; disposiciones de conducta.

Abstract: This paper explores institutional design strategies which could promote civic virtue. It will be argued that we do not have knowledge enough to go beyond of some general principles. In this sense, probably the best option is designing institutions which economize motivation and do not erode existing civic virtue.

Key words: social mechanisms; social norms; motivation; dispositions.

[1] (Jordi.Tena@uab.cat) Profesor del Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona. Sus últimas publicaciones han sido: (2016): «¿Existe una Función «Informativa» de la Ley? Dos tests experimentales», *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 68: 9-32.(2015): «Estrategias de Diseño Institucional y Cumplimiento. El Caso de las Nuevas Políticas de Seguridad Vial Aplicadas en España», *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 7 (2), 1-19.

1. Introducción

Con más de 20 siglos a sus espaldas, el de virtud cívica es uno de los conceptos más recurrentes de la historia de la filosofía y las ciencias sociales. Dicha recurrencia parece merecida dado que tradicionalmente se ha sostenido que la virtud cívica resulta imprescindible para la consecución de multitud de bienes sociales de primera magnitud².

No obstante, llama la atención que pese a su relevancia teórica y política, la cuestión de cómo promover la virtud cívica a nivel social permanece mal comprendida. El objetivo del presente trabajo consiste, precisamente, en explorar algunas estrategias de *diseño de instituciones formales* (tales como leyes, políticas, regulaciones, ordenanzas, etc.) que bien podrían contribuir a la generación y extensión social de la virtud cívica.³

En este trabajo se adoptará una definición deliberadamente vaga de lo que debemos entender por virtud cívica que permita dar cabida a distintas concepciones del concepto. Se entenderá que lo que constituye la virtud cívica son cosas tales como motivaciones, disposiciones de conducta, valores o normas sociales públicamente orientadas, esto es, orientadas a la promoción del bien de la sociedad.⁴

Siguiendo libremente a Pettit (1999) el trabajo se organiza en base a dos grandes apartados: la promoción de la virtud cívica en contextos en los que esta es muy escasa (*contextos de vicio*) y su promoción en contextos en que ésta se encuentra ya ampliamente difundida (*contextos de civildad ampliamente difundida*). Se concluirá que, pese a suponer uno de los principales retos a los que se enfrentan las democracias contemporáneas, nuestros conocimientos acerca de cómo promover la virtud cívica son aún demasiado precarios como para plantearse ir más allá de algunas recomendaciones generales.

2. La promoción de la virtud en contextos de vicio

El objetivo de promover la virtud cívica se concretará de modo distinto en función del contexto en el que nos encontremos. Podemos hallarnos, en primer lugar, en un contexto en el que la virtud cívica no se encuentre socialmente extendida, en el que no se dé una civildad ampliamente difundida. Un contexto así puede aún concretarse, como mínimo, en tres escenarios diferenciables.

[2] Por ejemplo, véase Pettit (1999) para una discusión del papel de la virtud en la consecución de la *libertad republicana*.

[3] Se deja, por tanto, de lado el papel de otras herramientas (como la pedagogía o la propaganda). En este sentido, el trabajo entronca con la tradición republicana que, como es bien sabido, concibe al diseño institucional como la herramienta primordial para la promoción del cumplimiento y la civildad (véase Pettit, 1999, p. 328).

[4] Véase Tena-Sánchez (2010) para una discusión detallada sobre la definición del concepto.

En primer lugar, puede que simplemente la gente no coopere en la promoción del bien de la sociedad, que se comporten como *gorrones*. Piénsese, por ejemplo, en un contexto de corrupción generalizada en el que los ciudadanos no valoran el bien común, no cumplen la ley, no pagan sus impuestos, etc. Este tipo de escenarios, empero, no serán por desgracia ni los más nocivos para el bien de la sociedad ni probablemente los casos más típicos de sociedad en la que la virtud cívica se halla ausente. Podemos encontrarnos también ante escenarios de corrupción generalizada en los que sí que existen, no obstante, normas de cooperación que son además cumplidas por la mayoría de los ciudadanos en la mayoría de las ocasiones. Un ejemplo de este tipo de contextos vendría dado por aquellos lugares en los que las mafias y las organizaciones criminales imponen su orden con un grado de conformidad relativamente alto entre la población. Un tercer caso posible de sociedad en la que no se da una civildad ampliamente es aquel en que los ciudadanos cumplen la ley por voluntad propia, pero dicha ley no se encuentra orientada hacia el bien de la sociedad sino todo lo contrario. Un ejemplo extremo de este caso vendría dado por el apoyo popular a determinadas dictaduras.⁵ En una situación así, de hecho, lo que la virtud requeriría de los ciudadanos sería que se opusiesen activamente a la ley o, en su caso, al régimen en su conjunto.⁶

Esta clasificación de tres casos pretende ser meramente ilustrativa de algunos de los muchos tipos de situaciones comunes en los que no se da una civildad ampliamente difundida. Obviamente, no es ni trata de ser exhaustiva y, además, los casos citados tampoco son mutuamente excluyentes.

En contextos de este tipo el objetivo debe ser la creación de virtud cívica *ex novo*⁷. A partir de la definición laxa de virtud cívica que se ha ofrecido en la introducción, el objetivo de crear virtud cívica aún podría diseccionarse en algunos objetivos diferentes, a saber: crear determinadas motivaciones y disposiciones de conducta (como el altruismo, la solidaridad o la generosidad)

[5] Véase, por ejemplo, Kuran (1995) para un análisis del apoyo popular a las dictaduras de la Europa del Este.

[6] No pretende sostenerse que las dictaduras constituyan los únicos tipos de regímenes en los que no se promueve el bien de la sociedad o en los que se promueve el mal de la misma. Obviamente, en las democracias liberales no se promueve el bien todo lo que sería posible y, en muchas ocasiones, se promueve el mal. En este sentido, el bien de la sociedad constituye un ideal hacia el que orientar las políticas y no tanto un objetivo político factible y fácilmente alcanzable. También, claro está, en las democracias liberales se dictan frecuentemente leyes injustas y también en esos casos la virtud puede requerir a los ciudadanos que se opongan a las mismas.

[7] En el tercer caso, el objetivo debería ser también (e incluso previamente), claro está, derribar el régimen en cuestión. Se dejan de lado aquí estas complicaciones.

y crear normas sociales públicamente orientadas (por ejemplo, normas que prescriban la cooperación en la promoción del bien de la sociedad).

Por lo que se refiere al primer objetivo, el de promover determinados tipos de motivaciones como el altruismo o la generosidad, ni tan sólo podemos estar seguros de que tenga demasiado sentido planteárselo. Los tipos de motivaciones humanas son universales y, muy probablemente, innatas.⁸

No obstante, evidentemente hay personas que tienen una mayor propensión (una disposición de conducta) a actuar motivadas por un determinado tipo de motivaciones y otras que la tienen para actuar motivadas por otras. Es indudable, por ejemplo, que existen personas más altruistas que otras, o, como mínimo, con mayor tendencia a actuar de forma altruista en un determinado tipo de situaciones. Pero, ¿cómo se pueden promover socialmente estas disposiciones? En primer lugar, no es ni mucho menos descartable que tengan, al menos parcialmente, un origen biológico. Por otro lado, suele sostenerse, y es muy plausible suponer que realmente sea así, que instrumentos como la educación desempeñan un importante papel en este punto. No obstante, desconocemos demasiado el funcionamiento de estos procesos como para plantearnos un programa sistemático de intervención en este sentido que vaya más allá de algunos principios genéricos, como sostener que es importante fomentar que los niños aprendan a compartir.

Finalmente, por lo que respecta a la cuestión de cómo hacer emerger normas sociales públicamente orientadas (y debilitar las normas de vicio), el resultado tampoco es demasiado alentador. Desconocemos en una importante medida los procesos que llevan a la emergencia o desaparición de una norma determinada. Tal y como argumenta Jon Elster (2007: 358-360), existen algunas normas que son socialmente útiles en el sentido fuerte de que hacen que todo el mundo esté mejor. Normas como, por ejemplo, las que proscriben escupir en el autobús u orinar en la vía pública generan bienes públicos en el sentido de que promueven externalidades positivas o evitan negativas. Parece intuitivamente plausible suponer que esas normas existen precisamente *porque* promueven dichos bienes, pero el problema radica en identificar el mecanismo concreto a través del cual pueden haber emergido. Generalmente, las normas que regulan externalidades existen en contextos en los que también existe una ley que regula la misma conducta. Éste es, sin ir más lejos, el caso de los ejemplos a los que acaba de hacerse referencia: escupir u orinar en la vía pública, no solo está mal visto, sino que está prohibido por la ley. Más aún, en no pocas ocasiones, primero la administración aprueba una ley que regula una externalidad y posteriormente emerge una norma que prescribe o proscribe la misma conducta que la ley y que refuerza a ésta última. En cambio, no está tan claro que ese tipo de normas emerjan habitualmente sin la existencia previa

[8] Véase Tena-Sánchez (2010b) para una discusión.

de una ley. Una vez que la norma existe, generalmente ésta se mantiene aun después de que la ley sea derogada. Estos argumentos irían a favor de la tesis defendida en este trabajo según la cual el diseño institucional puede jugar un papel central en la promoción de la virtud cívica. No obstante, el problema sigue siendo identificar el mecanismo o mecanismos que explican el modo en que la ley causa la emergencia de normas.⁹

2. La promoción de la virtud cívica en contextos de civilidad ampliamente difundida

2.1. Motivar a los villanos

Una cuestión diferente de las anteriores tiene que ver con el significado de promover la virtud cívica en contextos donde ésta ya se da en un grado razonable, donde existe ya una civilidad ampliamente difundida, donde la gente ya coopera por voluntad propia de forma más o menos habitual en la promoción del bien de la sociedad. Una vez más, este problema puede ser diseccionado en algunos otros problemas más concretos. En primer lugar, incluso en un contexto en el que la virtud cívica se halle ampliamente difundida siempre encontraremos potenciales villanos. Siempre habrá ciudadanos que no se hallen motivados por el bien de la sociedad y que, en cambio, traten de promover su propio interés particular a costa del bien común en cuanto tengan la posibilidad.¹⁰ Sin necesidad de llegar hasta casos extremos, la mayoría de los ciudadanos, pese a ser generalmente virtuosos, pueden actuar como villanos en determinadas circunstancias. Una primera pregunta pertinente puede ser, por tanto, ¿cómo cambiar la motivación de estos ciudadanos? Nótese que en este caso es especialmente importante distinguir entre conseguir que el agente se limite a cumplir merced a las sanciones positivas y/o negativas derivadas del cumplimiento y/o el incumplimiento, y conseguir que cambie su motivación y pase a cumplir por voluntad propia (que se convierta en un virtuoso).¹¹

El problema de la motivación de los potenciales villanos vuelve a enfrentarnos al problema de cómo crear o cambiar las motivaciones de los indi-

[9] Véase el citado Elster (2007, cap. 22) para una discusión más detallada de los argumentos que acaban de ofrecerse.

[10] La discusión conecta aquí con los debates en el ámbito de criminología acerca de cómo combatir la criminalidad y los diferentes tipos de justicia (restaurativa, disuasoria e incapacitatoria). No obstante, se dejan aquí de lado estas cuestiones específicas.

[11] Otro caso particular de este problema que también se dejará de lado en estas páginas tiene que ver con cómo conseguir que los nuevos ciudadanos, los niños, interioricen las disposiciones y motivaciones adecuadas. Abordar dicha cuestión supondría entrar en debates muy específicos y complejos relacionados con la educación y la pedagogía. Además, nuevamente,

viduos. Nuevamente, sabemos poco acerca de los mecanismos concretos que podrían producir este resultado y de cómo favorecer su actuación. No obstante, merece la pena traer aquí a colación algunos mecanismos identificados por la literatura y que tal vez pudiesen ser activados con el correcto diseño institucional. La lista no pretende ser exhaustiva.

El primero de ellos es el conocido mecanismo de las *preferencias adaptativas* o de *uvas amargas*¹². Dicho mecanismo consiste en una forma irracional de cambio o formación de preferencias. De forma general, se desencadena como respuesta al malestar psíquico (*disonancia cognitiva*) derivado de la frustración de un deseo. Un agente que alberga un deseo que no puede satisfacer se sentirá frustrado por ello. Siendo esto así, es posible que sus deseos cambien y se adapten a su conjunto de oportunidad disponible de modo que su malestar desaparezca. En lo que respecta a este trabajo, resulta plausible suponer que algunos individuos que querrían actuar de forma viciosa pero que no pueden hacerlo debido a que se encuentran inmersos en un entramado social e institucional en el que su conducta sería descubierta y sancionada, acaben por desear de buena fe cumplir con lo que establecen las reglas de cooperación. Este podría ser el caso, por ejemplo, de un trabajador autónomo (un mecánico, un electricista, etc.), que preferiría no cargar el IVA a sus clientes pero que vive en un país nórdico donde existen fuertes normas sociales que proscriben este tipo de prácticas así como importantes mecanismos de control del fraude.

Un segundo mecanismo similar al anterior es la *transmutación de preferencias*. Imaginemos que un ciudadano se encuentra en una situación susceptible de requerir que falsifique alguna de sus preferencias privadas. Imaginemos, por ejemplo, el caso de un regidor de un pequeño Ayuntamiento que desea que se apruebe algún tipo de reglamento que lo beneficia a él y que trata de defender la medida en el pleno municipal. En un contexto deliberativo como ese, dicho regidor no puede argumentar que habría que hacer X porque de esa manera sus intereses resultarían favorecidos en detrimento de los de los demás vecinos. De este modo, en primer lugar, puede tergiversar sus preferencias de forma consciente y voluntaria. Puede disfrazar su interés egoísta vistiéndolo con la retórica del bien común. Podría argumentar, por ejemplo, que lo mejor para el bien común del municipio es hacer X. Pero es probable que el citado regidor no se limite a tergiversar sus preferencias sino que acabe por transmutarlas. Verse obligado a ocultar sus auténticas motivaciones y a

sabemos demasiado poco acerca del funcionamiento de estos procesos como para plantearnos un programa sistemático de intervención en este sentido que vaya más allá de algunas ideas y principios vagos como que un hogar estructurado con unos padres que dediquen tiempo y amor a sus hijos será mejor para el desarrollo de estos que uno desestructurado o con unos padres irresponsables.

[12] La discusión de éste y los siguientes mecanismos se basa en Elster (1988, 1990, 1995, 2002 y 2007).

actuar cínicamente puede generarle de nuevo *disonancia cognitiva*. Es posible que empiece a pensar que es un hipócrita y un villano que trata de aprovecharse de la buena fe de sus conciudadanos. Sometido a una tensión psíquica de esa naturaleza, no resulta improbable que sus preferencias se transmuten y acabe interiorizando los argumentos que sostiene públicamente.

El *conformismo* y la *conformidad* constituyen otros dos mecanismos que podrían operar en estos contextos. Un individuo es conformista cuando adapta sus deseos a los de otros o a la inercia común. La conformidad es diferente del conformismo. La conformidad es un deseo causado por un impulso a ser como los demás. Dicho mecanismo implica que la conducta de otros se incorpora a la causación de los deseos de un agente, el conformismo implica que esas personas se incorporan a la descripción del objeto de deseo del agente. La conformidad puede producir conformismo pero también anticonformismo. Nuevamente, es fácil ver como algunos de estos mecanismos pueden llevar a un agente a adoptar los deseos requeridos por el bien común. Por ejemplo, si alguien es conformista y se halla en un contexto de civilidad ampliamente difundida, tenderá a asumir como propios los deseos de las personas a quien quiera parecerse.

Otro mecanismo que puede resultar de utilidad en la presente discusión es el que Bicchieri (2006) denomina la *falacia naturalista*. Como es bien sabido, derivar *el debe* del *es* constituye un error lógico. Los seres humanos incurrimos empero frecuentemente en dicho error. En este sentido, un ciudadano que vive en una sociedad en la que las instituciones promueven generalmente el bien de la misma puede fácilmente asumir que es natural que esto sea así y que así debería ser siempre.

T. Kuran (1995) hace referencia a algunos mecanismos más que pueden ser también de aplicación en este caso. El primero de ellos es la *heurística de la prueba social*. La racionalidad humana, como es sabido, es limitada. Los seres humanos tan sólo podemos albergar un conocimiento experto sobre un pequeño número de temas (quizá sobre ninguno) pero, no obstante, eso no impide que nos formemos creencias sobre un gran número de cuestiones (North 2005). Una de las heurísticas que utilizamos para formarnos creencias sobre materias en las que no tenemos la posibilidad (ni, frecuentemente, la voluntad) de recopilar más información es la heurística de la prueba social. Si existe un amplio consenso en torno a una determinada cuestión es probable que tendamos a asumir como válida la opinión de la mayoría. De este modo, es probable esperar que muchos ciudadanos que vivan en un contexto de civilidad ampliamente difundida terminen por aceptar la bondad de dicho contexto, aun cuando en un primer momento hubiesen sido reacios al mismo.

Un segundo mecanismo mencionado por Kuran que podría tener exactamente el mismo efecto es la *repetición*. La repetición de un mismo mensaje

hace que los individuos se familiaricen con el mismo y le otorguen mayor veracidad.

Kuran (1995, 1998) distingue también entre lo *impensable* y lo *impensado*. Algunas de nuestras preferencias pueden situarse en el terreno de lo impensable si existen poderosas presiones sociales o legales que nos impiden expresarlas. Por su parte, una opción entra en el terreno de lo impensado cuando ni tan sólo podemos llegar a planteárnosla dentro de nuestro conjunto de opciones posibles. Si las presiones sociales existentes impiden que los individuos que albergan un determinado tipo de preferencias puedan expresarlas, dichas preferencias tenderán a convertirse en (o permanecer) impensadas para los demás. Paulatinamente, el conjunto de los individuos prestará cada vez menos atención a las posibilidades de dichas opciones, mientras que se centrará en los beneficios posibles de las opciones disponibles. La heurística de la prueba social trabajará decisivamente en esta dirección. En el largo plazo, las opciones apartadas de la esfera de la discusión pública tenderán a volverse impensadas para las nuevas generaciones. Los individuos que albergaban las preferencias impensables pueden acabar modificando también sus preferencias a lo largo de este proceso. Un primer mecanismo que puede operar aquí es el *fundamental attribution error* (Bicchieri 2006, Elster 2007, Kuran 1995). Los seres humanos tendemos a infravalorar la distancia entre nuestras preferencias públicas y privadas. Así, un individuo que reiteradamente se vea obligado a falsear una determinada preferencia puede acabar pensando que, en realidad, la falsificación no es demasiado importante o, incluso, que la preferencia que expresa públicamente es, de hecho, su auténtica preferencia. Un segundo mecanismo que puede operar en el mismo sentido descansa sobre el poder de las creencias públicamente aceptadas. Cualquier creencia servirá para dar cuenta de unos hechos mientras que será discutida por otros. Las creencias públicamente aceptadas resultan ampliamente incuestionadas y no están obligadas a dar cuenta de sus debilidades, mientras que los individuos que alberguen creencias impensables se verán constantemente presionados para dar cuenta de las limitaciones de las mismas. Este hecho puede darse además en un contexto en el que el individuo no tenga acceso a información relevante ni esté en contacto con otros individuos que albergan sus mismas creencias. Estas presiones, unidas a las de la heurística de la prueba social, pueden dar lugar a un progresivo debilitamiento de las creencias en cuestión así como de las preferencias asociadas a las mismas (Kuran, 1995, 1998).

Pese a que es de esperar que los mecanismos mencionados por Kuran operen sobre todo en contextos donde la crítica y la libertad de expresión (como las dictaduras que él estudió), nada impide que puedan operar también en las democracias liberales, incluso en aquéllas en que se den mayores cuotas de civilidad. En una comunidad cívica es de esperar que exista un cuerpo bien

establecido de normas sociales orientadas hacia el bien común. Como es bien sabido, criticar una norma acarrea costes para quien la critica. De este modo, en un contexto de civilidad ampliamente difundida habrá individuos viciosos que se limiten a cumplir de forma hipócrita, falsificando sus preferencias, y que sean susceptibles de verse afectados por los mecanismos estudiados por Kuran.

2.2. Definir una situación como del tipo en el que resulta pertinente ser virtuoso

El problema la promoción de la virtud en un contexto de civilidad ampliamente difundida tiene, como mínimo, una dimensión adicional a la que acaba de plantearse. En determinadas circunstancias los agentes pueden albergar disposiciones virtuosas y, sin embargo, abstenerse de cumplir con lo que el bien de la sociedad requeriría de ellos, simplemente porque no identifican dichas situaciones como del tipo en el que resulta pertinente cooperar en la promoción del bien común.

Una vez más, es necesario recordar en este punto que los seres humanos albergamos motivaciones plurales. Todos los seres humanos albergamos motivaciones como el altruismo o la solidaridad. No se trata, por tanto, de que haya personas que actúan siempre de forma altruista, otras que lo hacen de forma egoísta, otras motivadas por normas, etc. Se trata más bien de que todos seguimos normas en determinadas situaciones, somos altruistas en otras, egoístas en otras, etc. Una cuestión crucial en este sentido es, ¿en qué tipo de situaciones actuamos guiados por una motivación u otra y por qué esto es así?

En un ejercicio de lo que podríamos denominar como *folk psychology*, los seres humanos solemos concebirnos como guiados por motivaciones que tienen su origen en disposiciones y rasgos de carácter más o menos estables en el tiempo (Bicchieri, 2006). En este sentido, decimos de alguien que es honesto cuando consideramos que tiene interiorizada una norma de honestidad que guía su conducta habitualmente. En un extremo, siguiendo la postura de los clásicos al respecto, podríamos suponer que todas las virtudes van juntas de modo que quien alberga una las alberga todas y constituye una persona moralmente buena; a la inversa, lo mismo sucedería con los vicios (Elster, 2007).

Esta concepción de la conducta y la motivación humana ha sido dominante durante siglos, no ya en la psicología popular sino en la filosofía y en las ciencias sociales. No obstante, hace tiempo que desde la psicología cognitiva y otras ciencias aledañas se viene aportando evidencia empírica que parece mostrar que se trata de una concepción errónea en una importante medida, víctima del mencionado *fundamental attribution error*. Ser honesto es una característica personal pero, en un aspecto importante, es también una

característica *local* o *situation-specific*, en el sentido de que en muchas ocasiones el factor con mayor poder explicativo de la conducta es la situación y no la persona¹³. Elster (2007) cita el ejemplo de un experimento con estudiantes de teología en el que a unos se les pidió que discutiesen durante un rato sobre la parábola del buen samaritano y a otros sobre un tema sin trascendencia moral. Terminada la discusión se les pidió que se dirijan a otro lugar. A unos se les dijo que los estaban esperando y que debían darse prisa, al resto no se le dio ninguna instrucción especial. En el trayecto hacia el otro lugar encontraron a un indigente pidiendo limosna (uno de los experimentadores). Sólo el 10% de los sujetos a los que se les indicó que debían darse prisa se detuvo a ayudar al indigente, en el otro grupo más de la mitad de los sujetos se detuvo. Ni el tema sobre el que habían estado discutiendo ni ningún otro factor similar controlado por los experimentadores pareció tener incidencia alguna en el resultado; por el contrario, parece que fue el hecho de encontrarse en una situación relajada o tener prisa el factor con mayor poder explicativo de la conducta.

De manera general, tal y como explicita Bicchieri (2006, cap. 2), los diferentes contextos en los que nos encontramos presentan unas características que resultan prominentes para nosotros, se trata de señales que captan nuestra atención (*attentioncues*). A través de toda una serie de procesos que funcionan por debajo de nuestra conciencia, los seres humanos interpretamos esas señales y categorizamos la situación como de un tipo u otro. Dependiendo de las señales que percibamos y de cómo las interpretemos podemos categorizar una situación como una del tipo en la que opera una norma de equidad o en la que lo pertinente es perseguir el propio interés, etc. Una vez que hemos categorizado una situación se activan nuestros *schemata*. Los *schemata* son estructuras cognitivas que representan conocimiento almacenado sobre personas, eventos, roles, expectativas compartidas de lo que se espera que suceda, preferencias, etc.

Reconocer la importancia del contexto para la motivación humana no debería llevarnos empero hasta un excesivo abandono de nuestra concepción *folk* de la psicología humana. Tal y como argumenta Elster (2007), no se trata tampoco de abandonar la noción de individuo y de rendirnos ante un contexto todopoderoso. Se trataría más bien de descomponer la noción de carácter en una serie de tendencias de respuesta contingentes. En este sentido, deberíamos dejar de decir que una persona es honesta para pasar a utilizar formulaciones más complejas del estilo «es una persona que tiende a comportarse honestamente en situaciones del tipo X pero que, no obstante, puede resultar poco confiable en situaciones del tipo Y».

El diseño institucional y en particular el diseño de incentivos, constituye una herramienta poderosísima para definir las situaciones de un modo u

[13] Esto es lo que suele denominarse efectos de *deframing*. Véase Kahneman y Tversky (2000).

otro y alterar así la motivación de los agentes. Una ley bien diseñada, por ejemplo, será aquella que, entre otras cosas, induzca a los agentes a categorizar las situaciones a las que se aplica como de un tipo tal que resulta pertinente cumplir con dicha ley y cooperar así en la promoción del bien público. En el otro extremo, una ley mal diseñada será aquella que desmotive a un agente que hasta ese momento estaba cumpliendo por voluntad propia motivado por una norma, por altruismo o similar¹⁴.

Conclusiones

El presente trabajo ha tratado dediscutir algunas vías y mecanismos a través de los cuales el diseño institucional podría contribuir a la generación y extensión social de la virtud cívica. Desde luego, el trabajo no ha pretendido dar por cerrada la discusión, sino simplemente exponer algunos elementos que bien podrían constituir la base para una exploración más sistemática del problema.

Quizá la principal conclusión que cabe extraer del ejercicio sea que, pese a la importancia de la cuestión, nuestros conocimientos sobre la misma son aún demasiado escasos y, desde luego, no permiten generar un catálogo de recomendaciones bien definidas sino, a lo sumo, algunas ideas generales. Por un lado, no sabemos prácticamente nada sobre cómo generar virtud cívica en aquellos contextos donde esta no existe. En lo que hace referencia a aquellos otros contextos en los que sí que existe una civilidad ampliamente difundida, pese a que sí que es posible identificar algunos mecanismos que podrían contribuir a cambiar la motivación de los villanos, no está claro de qué diseños institucionales concretos pueden contribuir a activarlos de forma óptima.

Probablemente, tal y como argumenta Pettit (1999) es a diseñar las instituciones de manera tal que aprovechen la virtud cívica existente en una determinada sociedad y que no la erosionen. Adicionalmente, tal y como argumentan Ayres y Braithwaite (1992), otro buen consejo para la creación de instituciones probablemente sea diseñarlas de manera que promuevan el cumplimiento y la cooperación social del máximo número posible de ciudadanos, independientemente de cuál sea su motivación, es decir, crear instituciones que *economicen motivación*.

[14] Nótese que, a la inversa, en una situación de cooperación entre villanos al regulador puede interesarle hacer todo lo contrario e introducir medidas que desactiven la cooperación.

Bibliografía

- Ayres, I. y Braithwaite, J.: *Responsiveregulation*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Bicchieri, C.: *The grammar of Society. The nature and dynamics of social norms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Elster, J.: *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península, 1988.
- Elster, J.: *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Elster, J.: *Psicología política*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Elster, J.: *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Barcelona: Paidós: El Roure, 2002.
- Elster, J.: *Explaining Social Behavior. More nuts and bolts for the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Gambetta, D.: *La Mafia siciliana: el negocio de la protección privada*. México [etc.]: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Hurka, T.: «Virtuousact, virtuousdispositions» en *Análisis*, 66 (1), 2006, pp. 69-76.
- Kahneman, D. y Tversky, A. (eds.): *Choices, values, and frames*. New York: Cambridge University Press and Russell Sage Foundation, 2000.
- Kuran, T.: *Private truths, public lies: the social consequences of preference falsification*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- Kuran, T.: «Social mechanisms of dissonance reduction» en Hedström, P. y Swedberg, R.: *Social Mechanisms. An analytical approach to social theory*. Cambridge: Cambridge Press, 1998.
- North, D.: *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Pettit, P.: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Tena-Sánchez, J.: «Hacia una Definición de la Virtud Cívica» en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 53, 2010, pp. 311-337.
- Tena-Sánchez, J.: «El Pluralismo Motivacional en la Especie Humana. Aportaciones Recientes de la Ciencia Social Experimental» en *Papers. Revista de Sociologia* 95(2), 2010b, pp. 421-439.

EL CONCEPTO BIOLÓGICO DE CULTURA. LAS RAÍCES ANIMALES DE LA CULTURA HUMANA

THE BIOLOGICAL CONCEPT OF CULTURE. THE ANIMAL ROOTS OF HUMAN CULTURE

Óscar David Caicedo M.¹
Universidad de Salamanca (España)

Recibido: 23-2-2015

Aceptado: 2-11-2015

Resumen: El objetivo del presente estudio es abordar el concepto de cultura desde el prisma de la biología evolutiva. Presento así, el concepto biológico de cultura tradicionalmente aceptado, o sea, el propuesto por J. Bonner, contrastándolo con mi propia definición tentativa, no sin antes establecer las diferencias esenciales entre evolución biológica y evolución cultural y sentando mi posición sobre la existencia, cada vez más aceptada, de una cultura animal no humana.

Palabras clave: Cultura, cultura animal, evolución biológica, evolución cultural.

Abstract: The aim of this study is to tackle the concept of culture from the perspective of evolutionary biology. I present in this paper, the biological concept of culture traditionally accepted (proposed by J. Bonner) contrasting it with my own tentative definition, but first establishing the essential differences between biological evolution and cultural evolution and stating my position on the existence, increasingly accepted about a non-human animal culture.

Keywords: Culture, animal culture, biological evolution, cultural evolution.

[1] (oscarcaicedo@usal.es). Doctorante en Lógica y Filosofía de la Ciencia (Universidad de Salamanca-España), miembro del Grupo de Investigación Holosapiens (Colombia), becario del Departamento Administrativo de Ciencias, Tecnología e Innovación - Colciencias.

1. Introducción

¿Puede ofrecer la biología evolutiva una explicación sobre el origen y evolución de la cultura? ¿Cuál es el hilo conductor que enlaza lo cultural y lo biológico? ¿Puede el estudio de la conducta de otros animales ayudarnos a comprender el origen y evolución de nuestra propia cultura?

En las siguientes líneas, argumento en favor del origen biológico-adaptativo de la cultura y su evolución. Presento el concepto biológico de cultura tradicionalmente aceptado propuesto por Bonner, y seguidamente ofrezco mi definición tentativa, la cual, aunque coincide con la de Bonner, De Waal y otros en que el requisito principal para que un rasgo o variante sea considerado cultural es que sea transmitido por medios sociales y no genéticos, difiere en que también considera culturales las variaciones de comportamiento de un grupo a otro ocasionadas por el hábitat; la razón es, como se argumentará más detenidamente, que más allá de qué ocasiona la variación, la propagación de la misma se extiende por conductos sociales.

2. Evolución biológica y evolución cultural

Remontarnos a los orígenes de la cultura nos conduce, ineludiblemente, a la comparación de los diferentes patrones de conducta entre el ser humano y los demás animales, a la vez que nos lleva a cuestionarnos si los segundos poseen rasgos claros de comportamiento que puedan ser considerados culturales. El abismo que separaba al ser humano de los demás animales se va haciendo cada vez más estrecho y las fronteras se van desdibujando. Si asumimos, como es el caso, que el ser humano ha evolucionado lenta pero gradualmente a partir de animales antecesores, que eran mucho más similares a otros mamíferos que lo que es el ser humano ahora, entonces debemos asumir de igual manera que todo lo que el ser humano es hoy, todo lo que hace y cómo se comporta debe haberse desarrollado mediante una serie de pasos también lentos pero graduales, a raíz de lo que sus antecesores fueron, hicieron y cómo se comportaron.

En principio, es importante distinguir entre el origen biológico (evolutivo, genético) del cerebro y por consiguiente de las capacidades lingüística, cultural y moral en él imbricadas, y el origen no biológico, sino histórico-cultural, de los contenidos concretos (las lenguas particulares, los contenidos culturales como las modas o las teorías y las morales normativas particulares).

Esta distinción entre herencia biológica y herencia cultural es clave. La segunda es básicamente *lamarckiana*; los caracteres adquiridos se

heredan, lo que aprendemos lo podemos transmitir. La herencia biológica no opera así. Por mucho que una pareja de padres se ejercite para tener buenos músculos, ello no hará que sus hijos nazcan con cuerpos musculosos. «Los caracteres adquiridos por los cambios que se producen en nuestro cuerpo como adultos, no son transmitidos a la progenie. En cambio, con los cambios culturales sí sucede. Lo que aprendemos o lo que nos enseñan o simplemente descubrimos nosotros se puede transmitir» (Ayala, 2012, p. 45).

Si asentimos que un prerrequisito para que un rasgo particular sea considerado cultural es que este sea transmitido a través de medios sociales, entonces debemos asentir también que tales rasgos particulares y la cultura en general está extendida en la naturaleza y de ninguna manera podemos arrogarnos el derecho de considerarnos sus portadores exclusivos. Si bien es cierto que los demás animales no poseen lenguaje ni símbolos como los nuestros, sí son capaces de desarrollar técnicas novedosas, preferir cierta clase de alimentos, gestos y/o aullidos comunicativos y otras costumbres y hábitos que pasan de un individuo a otro principalmente a través de la observación e imitación. Es por ello que un grupo de individuos logra comportarse de manera diferente a otro de su misma especie, lo que es un indudable ejemplo de variante y transmisión cultural.

El hecho de que la cultura humana haya creado y conquistado nichos que antes le eran ajenos y de manera tan eficaz, en comparación con otros animales incluidos los primates no humanos, hace creer a menudo que existe una división tajante entre la humanidad y el resto de individuos que conforman la naturaleza. Sin embargo, recientes descubrimientos en no pocas disciplinas demuestran los estrechos vínculos entre la cultura y la biología evolutiva. «Estudios recientes revelan que los procesos importantes en la transmisión cultural son más generalizados y significativos en todo el reino animal de lo que anteriormente se reconocía, con importantes implicaciones para la teoría de la evolución. Descubrimientos arqueológicos recientes han hecho retroceder los orígenes de la cultura humana a tiempos mucho más antiguos de los que se creía tradicionalmente. Estos desarrollos sugieren continuidades no identificadas previamente entre el animal y la cultura humana» (Whiten, Hinde, Laland, & Stringer, 2011, p. 938). Tiende a creerse, equivocadamente, que nuestra capacidad para la cultura representa una distinción cualitativa entre nuestra especie y el resto de la naturaleza, y que demuestra nuestra independencia relativa de las fuerzas darwinianas que conforman el mundo natural.

3. Evolución cultural acumulativa y ‘efecto trinquete’

Está claro sin embargo, que los humanos hemos logrado llevar la cultura a un grado de *sofisticación* al que muchos animales no han llegado, gracias al lenguaje, la utilización de símbolos, valores y significados. Solo en este sentido, nuestra capacidad cultural es única, moldeándola y moldeándonos nosotros con ella a niveles que no se encuentran en otro animal.

Michael Tomasello (Tomasello, 1999) atribuye esto a lo que denomina *Evolución cultural acumulativa y efecto trinquete*, que consiste en la acumulación progresiva de mejoras a lo largo de la historia, lo cual, según él, parece único entre los humanos. Algunas tradiciones culturales acumulan las modificaciones realizadas por diferentes personas a través del tiempo con lo que se vuelven más complejas, y una gama más amplia de funciones adaptativas abarca lo que puede llamarse evolución cultural acumulada o el ‘efecto trinquete’. Un ejemplo clásico es la forma en que los seres humanos han utilizado objetos como martillos. Estos han evolucionado significativamente y se han modificado una y otra vez para cumplir con nuevas exigencias, al pasar de simples piedras, a las herramientas compuestas por una piedra atada a un palo, a varios tipos de martillos de metal modernos e incluso martillos mecánicos. No parece haber, según Tomasello, ningún comportamiento en otras especies animales, como los chimpancés, que muestren la evolución cultural acumulativa (Tomasello, 1999, pp. 37 y ss.).

Precisamente entre las diferencias que según algunos investigadores existen entre los humanos y los grandes simios, en relación con la cultura, está el hecho de que las habilidades humanas, principalmente las relacionadas con el desarrollo tecnológico, no dependen exclusivamente de las capacidades cognitivas de un individuo como generalmente ocurre en otros simios, lo que hace de la tendencia acumulativa de la cultura humana un factor de suma importancia (Sánchez, 2014).

Tomasello (Tomasello, 1999) argumenta que la evolución cultural acumulativa depende de dos procesos, la innovación e imitación (posiblemente complementado por la instrucción), que deben tener lugar en un proceso dialéctico en el tiempo de tal forma que un paso en el proceso permite el próximo. Este tipo de evolución no puede llevarse a cabo por medio de formas «débiles» del aprendizaje social como el aprendizaje por emulación o cualquier forma de aprendizaje individual. Así, si un chimpancé inventó una manera más eficiente en la pesca de termitas utilizando un palo en una forma novedosa, los jóvenes que aprendieron a pescar a través de la emulación de este individuo no reproducen la variante precisa porque no

se centran en las técnicas de comportamiento del innovador. Ellos utilizan su propio método de pesca para inducir más termitas sobre el palo, y otros individuos que miran utilizarían sus propios métodos también, por lo que la nueva estrategia simplemente se extinguirá con el inventor.

Sin embargo, parece difícil concebir que los chimpancés (*Pan troglodytes*) que utilizan ramas para cazar termitas, hayan llegado a tal comportamiento de golpe, sin ningún tipo de efecto acumulativo; más aún cuando nuevas observaciones han documentado que algunos grupos de chimpancés mastican la punta de la rama que introducen en el nido, lo cual además de significarles un aumento cuantitativo en el número de termites recogidas, podría considerarse una mejora a la técnica inicial, que muy difícilmente lograría el mismo individuo que por primera vez introdujo la rama en un nido de termitas.

En lo que sí estoy de acuerdo con Tomasello es en que los seres humanos son el paradigma de las especies culturales. Que gracias a la marcada e inequívoca evolución cultural acumulativa, los artefactos y las prácticas de comportamiento de los humanos adquieren mayor complejidad con el paso del tiempo (tienen una «historia»), por lo que cuando un individuo inventa un artefacto o una manera de hacer las cosas apropiada para las circunstancias, los otros la aprenden pronto. Cuando otro individuo introduce alguna mejora al procedimiento, todos -incluso los niños en pleno desarrollo- aprenden la nueva versión perfeccionada (Tomasello, 2009). En lo que difiere de su postura es en despojar a los demás animales (incluidas las especies más próximas a nosotros) de la posibilidad de hacer mejoras graduales y progresivas a las herramientas que utilizan, aunque estas sean rudimentarias. En mi opinión, no cabe duda que la evolución cultural acumulativa es más sofisticada y frecuente en los humanos que en los otros animales, pero que además, estos también la poseen aunque en grado menor, más rudimentaria y menos clara.

Aunque otros animales exhiben aprendizaje social y tradiciones en su comportamiento, la cultura humana exhibe una complejidad y diversidad sin precedentes, que la hace inequívocamente ser de carácter acumulativo. La cultura acumulativa humana combina la transmisión de alta fidelidad de los conocimientos culturales con modificaciones beneficiosas para generar un «trinquete» en complejidad tecnológica, lo que lleva al desarrollo de rasgos mucho más complejos de lo que un individuo podría inventar solo (Dean, Vale, Laland, Flynn, & Kendal, 2014, pp. 284 y ss.).

Las nuevas generaciones retoman los artefactos diseñados previamente y exploran nuevas posibilidades prácticas a partir de estos. No es estrictamente necesario saber con exactitud las propiedades funcionales que posibilitan la existencia de los artefactos culturales. Basta con reconocer la utilidad intencional de los mismos, y manipularlos ya sea para los

mismos propósitos con los cuales han sido convencionalmente usados, o con el fin de introducir nuevos usos u otros artefactos.

Pero, ¿por qué creer que sólo en los humanos se produce evolución cultural acumulativa y efecto «trinquete»?

Mientras algunos argumentan que ciertos animales poseen una cultura acumulativa aunque sea en forma poco sofisticada, otros consideran que la capacidad humana para la cultura acumulativa no tiene igual en el reino animal. Estos últimos consideran que para que se produzca la cultura acumulativa no importa tanto la velocidad de la innovación sino que la transmisión sea fiel, precisa y, según ellos, la transmisión de alta fidelidad no está presente en los no-humanos. Los primeros, por su parte, argumentan que los criterios para orientar la identificación de la cultura acumulativa en otros animales son, en primer lugar, que haya evidencia de que el patrón de comportamiento o rasgos socialmente aprendidos y cualquier variación en el carácter no se debe exclusivamente a factores genéticos o ambientales. En segundo lugar, debe haber evidencia de que los individuos en cuestión cambian con el tiempo de manera direccional o progresiva. También se requiere evidencia de que la calidad ha cambiado en el proceso de transmisión para lograr un mayor nivel de complejidad. Por razones prácticas, un punto de referencia útil es que la calidad debe estar más allá de lo que un solo individuo podría haber inventado solo. La evidencia de transmisión acumulativa puede provenir de estudios de campo a largo plazo, de hallazgos arqueológicos o alguna otra fuente (Dean, Vale, Laland, Flynn, & Kendal, 2014, p. 288).

Muy seguramente, si se siguiera el rastro pasado del aprendizaje cultural en los demás animales, libres de prejuicios y con la misma dedicación con que se hace en los seres humanos, se encontrarían casos de evolución cultural acumulativa o efecto acumulativo paulatino en muchas otras especies.

4. Antropomorfismo y antroponegación

Al hablar de cultura animal o de variantes culturales en los animales, hay al menos dos monstruos a vencer, los cuales han surgido (sobre todo en Occidente)² a raíz del dualismo humanos-animales y de la categorización vertical que se utiliza corrientemente, situando al ser

[2] En la primatología y etología japonesa, por ejemplo, el problema no es tan marcado pues en esa cultura no se considera a la especie humana como la única que posee alma, lo que no les representa gran problema asimilar la idea de la evolución o que los humanos son descendientes de los simios.

humano en la cima de tal clasificación: el antropomorfismo ingenuo y la antroponegación o antropomorfobia.

El problema surge cuando nos vemos y sentimos a nosotros mismos como seres distintos de los demás animales, aun cuando resultan evidentes muchas similitudes entre estos y nosotros. Hacemos parte del reino animal, pero quienes lo niegan sortean las similitudes existentes restándoles importancia al considerarlas semejanzas superficiales, con lo que evitan a toda costa el antropomorfismo. Existe, empero, la otra posición, la que asume las similitudes entre los humanos y demás animales como indicio de un pasado evolutivo común y compartido. En esta segunda posición, el antropomorfismo es menos terrorífico y es tomado como punto de partida cuando tratamos con animales tan cercanos a nosotros como los primates no humanos (De Waal, 2002).

El antropomorfismo puede acarrear algunos riesgos, pero sin duda la antroponegación también y en mayor escala. El primero, en su forma ingenua y que es de hecho la más común, atribuye sentimientos y pensamientos humanos a los animales sin tener suficiente información y planteando el asunto como desearían que fueran las cosas. Mientras en el mundo real el león acecha al antílope, el antropomorfismo ingenuo los «bambifica»³, atribuyéndole falsamente cualidades humanas. Este tipo de antropomorfismo analiza al animal desde el punto de vista humano («¿Cómo me sentiría yo en esa situación?») (De Waal, 2002, p. 69 y ss.).

La antroponegación por su parte, establece un dualismo tajante entre los demás animales y el ser humano, una pared divisoria sin posibilidades de contacto entre uno y otros; consiste básicamente en negar las similitudes que evidentemente tienen. Niega rotundamente que en dos especies estrechamente emparentadas que actúen en ciertas condiciones de forma parecida (como los humanos y chimpancés), los procesos mentales que subyacen bajo tal conducta sean similares. Hay que decir sin embargo que, al menos en el ambiente científico, esta posición va teniendo cada vez menos adeptos.

Pero, ¿pueden los animales no humanos tener pensamientos (creencias, deseos, intenciones, etc.) sin lenguaje?

Hasta ahora, las respuestas que se ofrecen a esta pregunta no son concluyentes. Generalmente, tales respuestas se alternan con acusaciones de antropomorfismo, antropocentrismo y antroponegación.

En un extremo encontramos a quienes, como Davidson, niegan que los animales sin lenguaje tengan algún pensamiento. Las primeras pro-

[3] La *bambificación* se percibe principalmente en la industria del ocio, al despojar a los animales de su lado desagradable. Intenta dar una visión de los animales extremadamente positiva y amigable, obviando cualquier rasgo desagradable. El término fue introducido por S. J. Vicchio en 1986.

cupaciones de Davidson como filósofo analítico estaban encaminadas hacia los problemas de verdad y de proposiciones, de modo que era complicado para él mantenerse enfocado en el tema de la cognición animal, pues creía que los animales no son capaces de actitudes proposicionales por lo que sólo pueden tener pensamientos simples que los elimina de las principales áreas de interés cognitivo (Davidson, 2001).

Mi crítica a Davidson es que algunos aspectos muy interesantes del pensamiento tienen que ver más con estructuras tales como las relaciones espaciales no proposicionales, que se actualizan de forma compleja, que aunque no es isomorfa con la estructura proposicional, sí lo es con la estructura espacial. Los módulos que procesan la estructura espacial en el cerebro hacen operaciones computacionales bastante complejas. Recientes investigaciones confirman que la cognición animal no humana está lo suficientemente desarrollada⁴.

Cada paso individual del pensamiento proposicional tiende a ser simple en comparación con la complejidad encarnada por las interacciones de pensamiento automático inconsciente, pero el pensamiento proposicional es muy flexible en cuanto a su capacidad para tomar nuevas direcciones porque es transmisible entre personas; cualquier nueva dirección se puede construir a través del esfuerzo colectivo. Eso es lo que hace que el pensamiento proposicional sea tan eficaz. Igual que el pensamiento automático, pero actuando con mayor rapidez debido a la transmisión cultural, el efecto trinquete enfatizado por Tomasello, dotado de potentes efectos acumulativos en el tiempo.

Tomasello niega que los animales no-humanos tengan intencionalidad. Escribe que a pesar de algunas observaciones que sugieren que algunos primates no humanos en algunas situaciones son capaces de entender a sus congéneres como agentes intencionales y de aprender de ellos en formas que se asemejan a algunas formas de aprendizaje cultural humano, el peso abrumador de la evidencia empírica sugiere que sólo los seres humanos entienden a sus congéneres como agentes intencionales como ellos mismos, por lo que sólo los seres humanos participan en el aprendizaje cultural (Tomasello, 1999, p. 6).

Únicamente los seres humanos poseen, según esta propuesta, una «Teoría de la Mente», esto es, la capacidad para comprender los estados mentales de los demás, para formarse una idea de sus propósitos, emociones, objetivos, deseos y creencias.

En el otro extremo del debate sobre los procesos mentales animales, se encuentran los que afirman que los pensamientos de los animales difieren de los pensamientos humanos sólo en grado, esto debido a sus diferentes entradas

[4] El tardío reconocimiento dado a John O'Keefe, y a los esposos May-Britt Moser y Edvard Moser, galardonados con el Premio Nobel 2014 en Fisiología «por sus descubrimientos de células que constituyen un sistema de posicionamiento en el cerebro», finalmente está ayudando a superar la resistencia a darse cuenta de la importancia de este tipo de habilidades cognitivas ya desarrolladas durante el curso de la evolución en el nivel de la cognición animal.

perceptivas. Las ostras, por ejemplo, no tienen pensamientos sobre bicicletas, simplemente porque no pueden percibir las bicicletas. Hans-Johann Glock resalta además una posición intermedia entre los extremos *diferencialistas* (que niegan todo tipo de pensamiento animal) y *asimilacionistas* (que ponen el pensamiento de los animales a la par con el pensamiento humano). Una coalición algo rara entre el sentido común y Wittgenstein: los animales son capaces de tener pensamientos de un tipo sencillo, es decir, aquellos que se pueden expresar en la conducta no lingüística (Glock, 2015).

De este lado del debate, algunos señalan que si bien los animales pueden tener representaciones mentales, estas no tienen el carácter de representaciones abstractas desvinculadas de la situación que las suscita. Son este tipo de representaciones las que permiten a los humanos la planificación a largo plazo, facultad de la que carecerían los demás animales. Sin embargo, algunos estudios sobre el comportamiento de las aves muestran que las palomas pueden manejar conceptos abstractos como «esfericidad», pueden efectuar inferencias sobre transitividad y resolver problemas basándose en reglas abstractas (Diéguez, 2005; Delius & Godoy, 2001).

En mi opinión, el hecho de que algunas aves como los cascanueces (*Nucifraga columbiana*) puedan localizar su alimento en el punto medio de dos señales arbitrariamente colocadas, aunque la distancia entre un punto y otro sea bastante grande, que ciertos animales escondan su comida para luego buscarla en otra estación del año y que los chimpancés o el pinzón carpintero (*Cactospiza pallida*) hayan desarrollado la capacidad para utilizar herramientas, demuestra cierta intencionalidad, aunque si se la compara con la humana podría verse eclipsada.

Este dilema, sobre si los demás animales, principalmente los primates, son capaces de procesos mentales, podría resumirse en optar por una de dos posiciones opuestas: la *economía cognitiva* y la *economía evolutiva*. La primera sugiere no invocar procesos mentales superiores si un fenómeno puede explicarse a través de procesos inferiores (el condicionamiento, por ejemplo, podría reemplazar la intencionalidad). La economía evolutiva, por su parte, otorga importancia a la filogenia compartida. Considera que si dos especies con un vínculo de parentesco cercano se comportan de la misma forma, es muy probable que los procesos mentales subyacentes sean los mismos (De Waal, 2007).

Si no tenemos mayor problema en asumir que un posible comportamiento similar de un chacal, un coyote y un lobo puede ser ocasionado por las mismas causas, ¿por qué buscar causas diferentes cuando ello ocurre entre bonobos, chimpancés y humanos?

Teniendo en cuenta la relación de proximidad evolutiva que une a los seres humanos y los chimpancés, no es descabellado pensar que los paralelismos externos del comportamiento tengan sus equivalentes internos;

es decir, que existen algunos aspectos compartidos entre especies en los mecanismos biológicos que gobiernan el comportamiento y en la experiencia subjetiva correspondiente (Wright, 2007).

No tiene nada de anticientífico utilizar los mismos términos para referirse a seres humanos y animales; más aún cuando defendemos que un mismo fenómeno aparece en especies diferentes. La continuidad evolutiva sugiere un movimiento fluido de animales a seres humanos y de seres humanos a animales. La idea no es buscar cualidades humanas en los animales, sino comprender cómo son estos y utilizar el lenguaje y los conceptos que mejor se ajusten a lo que vemos (De Waal, 2002). Lo llamemos como lo llamemos, debemos al menos estar de acuerdo en que los animales y los seres humanos comparten muchas características, entre ellas las de tener emociones y rasgos o variantes culturales (Bekoff & Pierce, 2010). El antropocentrismo conceptual es inevitable.

5. Definición de cultura

Una de las principales falencias al intentar ofrecer una explicación sobre la cultura y su origen, radica en pretender separarla de su raíz biológica, ignorando la teoría de la evolución y las leyes de la herencia. Muchos sociólogos, antropólogos y psicólogos, consideran equivocadamente que la evolución biológica del ser humano cesó al organizar esta su sociedad. Contra esto, Archbold (Archbold, 1982) argumenta que el ser humano sigue siendo parte de la naturaleza y que la conducta humana, que es la que ha conducido a la cultura, la técnica y la ciencia, corresponde a su estructura biológica. «También afirmamos que la evolución biológica del hombre prosigue y constituye la base de la evolución social [...] En el animal humano anidan millones de años de evolución. Luego entonces, para estudiar su comportamiento cultural, existe la necesidad de remitirse a la Biología, a las ciencias que estudian la vida y sus múltiples manifestaciones. Sólo así tendremos una aproximación al conocimiento del origen de la cultura y de la complejidad de este fenómeno» (Archbold, 1982, pp. 10 y 11). Visto desde un prisma evolucionista, el comportamiento cultural es resultado de un proceso biológico que tuvo su inicio hace al menos cuatro mil millones de años cuando eclosionaron los primeros organismos unicelulares. La cultura puede considerarse así, una salida biológica ideada por el genoma para la supervivencia.

Por medio de la creación y uso de herramientas, por ejemplo, que como se sabe no es una característica exclusiva de los humanos y es considerada uno de los tópicos principales cuando se habla de cultura animal, los individuos y grupos de diversas especies han logrado un alto

grado de dominio del ambiente y con ello, un indudable éxito biológico. Los mecanismos culturales le han permitido a las diversas especies obtener mayores posibilidades de acierto, traducido en la construcción de refugios, nidos, madrigueras y en variadas técnicas de caza transmitidas por aprendizaje social.

Es necesario abandonar, al menos desde la biología evolutiva, los conceptos de «cultura» a los que estamos acostumbrados, que evocan obras de arte, música clásica, refinamiento de modales, sistemas políticos, el lenguaje, teorías científicas, razonamientos filosóficos, etc. Cuando utilizamos el término «cultura» en relación con los animales no es a esto a lo que hacemos alusión, sino a los conocimientos y costumbres que se adquieren a través de otros, hecho que explicaría por qué dos grupos de la misma especie exhiben comportamientos diferentes.

Ciertamente el concepto de cultura se ha convertido en un atolladero para las ciencias. Sin embargo, los biólogos y estudiosos de la conducta animal están actualmente prestando gran atención a la «cultura» de otros animales. Estas comunidades han sido testigos de una explosión de interés en el aprendizaje social de los animales y la posible cultura de estos. Algunos definen la cultura como patrimonio exclusivo de los seres humanos; otros afirman que multitud de especies son dignas de ser consideradas como hacedoras de cultura (aunque sea de manera incipiente). Los primeros conciben la cultura tan profundamente envuelta en el lenguaje, la política, la moral y las instituciones, que sería enormemente descabellado atribuirle a delfines o monos. Los segundos, entre los que destacan los biólogos Charles Lumsden y Edward Wilson afirman que más de 10.000 especies, incluyendo algunas bacterias, manifiestan algún tipo de herencia extra-genética suficiente para ser considerada cultural (Laland & Hoppitt, 2003). Por tanto, parece que es necesario ofrecer una definición sobre la misma.

Dado el estado primitivo del conocimiento de las culturas de origen animal y el malestar existente en los estudios de la cultura humana, una definición más amplia probablemente sea más estimulante. Sin embargo, se debe tener cuidado que la definición no sea demasiado amplia que todo lo abarque, con lo que la «cultura» se convertiría en algo demasiado laxo. Una definición demasiado amplia o demasiado estrecha, serían de poca utilidad. La primera correría el riesgo de considerar culturales rasgos y hábitos que corresponderían más a instintos o comportamientos desarrollados por un solo individuo; la segunda, el otro extremo, no consideraría culturales rasgos y hábitos fuera del dominio humano.

Un criterio principal es que la cultura se basa en la información (que incluye hábitos y conductas) socialmente aprendida y transmitida entre individuos de una misma especie. El término «cultura» no se aplica a

la información genética heredada o los conocimientos y habilidades que los individuos adquieren por su cuenta. Un segundo criterio es que esta información transmitida socialmente puede sustentar patrones típicos de comportamiento de grupo, que pueden variar de una población a otra. Así, la cultura ayuda a explicar tanto la continuidad dentro de los grupos como la diversidad entre ellos. Estas consideraciones nos llevan a la siguiente definición: las culturas son los patrones típicos de comportamiento de grupo, compartidos por los miembros de una comunidad que se basan en la información socialmente aprendida y transmitida (Laland & Hoppitt, 2003).

La definición más común es la ofrecida por John T. Bonner a comienzos de los años 80s, para quien la cultura es:

... la transferencia de información por medios conductuales y, de un modo más particular, en virtud del proceso de enseñanza y aprendizaje. Lo [utiliza] en un sentido que contrasta con la transmisión de información genética, por herencia directa de genes, de una generación a la siguiente. La información transmitida de forma cultural se acumula en forma de conocimientos y tradición, pero el acento de esta definición recae sobre el modo de transmisión de información, no sobre su resultado (Bonner, 1982, pp. 18 y 19).

El primatólogo Frans de Waal (De Waal, 2002, p. 18), ofrece una definición en la misma línea de Bonner:

La cultura es una forma de vida compartida por los miembros de un grupo pero no necesariamente por los miembros de otros grupos de la misma especie. Engloba los conocimientos, costumbres y destrezas, además de las tendencias y preferencias subyacentes, procedentes de la exposición y aprendizaje de los otros [...] Así, la etiqueta «Cultural» no se puede aplicar a los conocimientos, costumbres y destrezas que los individuos adquieren por sí solos con facilidad.

La definición tentativa de cultura que aquí se propone, va un poco más allá, convirtiendo en un elemento deseable lo que para Bonner y de Waal es un ejemplo más de variante cultural. Además de la necesidad de que la transmisión se dé socialmente y no de manera genética, se espera que se observen variaciones de comportamiento en diferentes grupos de la misma especie, con lo que se introduciría una gradación en lo que llamamos «cultural».

Introduzco así la denominación «*Variante Cultural Débil*», si se queda en el primer estadio, es decir, transmisión social y no genética de un comportamiento de una generación a la siguiente; y «*Variante Cultural Fuerte*» cuando, además de esto, se observan cambios significativos de un grupo a otro dentro de una misma especie. La primera se mantendría en el nivel de la imitación, mientras que la segunda daría un paso hacia la

innovación, hacia la invención sobre lo ya creado o hacia comportamientos únicos de un grupo específico:

La cultura es toda conducta, costumbres, hábitos o rasgos comportamentales que sean transmitidos socialmente de una generación a la siguiente sin ninguna intervención de tipo genético. Tales conductas o rasgos pueden variar o no de un grupo a otro dentro la misma especie; si ello ocurre, serán entonces «*Variantes Culturales Fuertes*» (donde además de la imitación hay una fuerte presencia de innovación y creación propia del grupo), en caso contrario serán «*Variantes Culturales Débiles*» (donde la innovación juega un papel poco importante y predomina la imitación con pocos o ningún cambio en la conducta aprendida).

Se pueden distinguir además lo que denomino «*Variantes Culturales Ecológicas*», las cuales en ciertos casos explicarían la presencia de variantes culturales fuertes basadas en las posibilidades naturales que ofrece el hábitat de cada grupo (por ejemplo, el grupo X utiliza herramientas Y, pues son esas la que ofrece el entorno en que viven; o el hecho de que en zonas donde hay fuerte presencia de depredadores terrestres como guepardos, los chimpancés duerman en las ramas de los árboles y no en el suelo). Contrario a Frans de Waal, quien descarta esta tercera posibilidad como rasgo cultural, yo la incluyo pues cumple el prerrequisito principal: ser transferida social y no genéticamente.

5.1. Variantes culturales débiles

Hay muchos casos en la naturaleza que se ajustan a mi propuesta de gradación de las variantes culturales. Al observar los comportamientos, hábitos y costumbres de los diferentes individuos y grupos en las distintas especies y hacer las comparaciones respectivas, podemos ubicarlos en alguno de los tres estadios.

De los tres niveles de rasgos y variantes culturales propuestos, las variantes culturales débiles tal vez sean las más extendidas y generalizadas en la naturaleza. Por ser el nivel más básico, toda conducta que se considere cultural debe cumplir al menos un requisito: ser transmitida por medios sociales y no genéticos de una generación a la siguiente.

De este modo, todo rasgo cultural es necesariamente (al menos en primera instancia) un rasgo cultural débil. Si no cumple con este requerimiento no puede considerarse cultural y podría ser, a lo sumo, instintivo o una conducta que un individuo haya desarrollado en solitario y como

se dijo en líneas anteriores, el término «cultura» no se aplica a los conocimientos y habilidades que los individuos adquieren por su cuenta.

Así por ejemplo, el frotamiento GG (génito-genital) que tiene lugar entre las hembras adultas de bonobo (*Pan paniscus*) que consiste en un roce mutuo con bastante rapidez de su hinchazón genital, es un comportamiento que se ha observado en todos los grupos de bonobos en los que hay varias hembras, estén estas en cautiverio o en estado salvaje, por lo que, según mi propuesta, quedaría en el primer estadio: variante cultural débil. La conducta se transfiere por medios sociales y no genéticos y no se observa en ella variación alguna en los diferentes grupos de bonobos estudiados.

Las gaviotas reidoras (*Chroicocephalus ridibundus*) retiran las cáscaras de huevo rotas del nido poco tiempo después de que los polluelos hayan salido, pues estas atraen a los depredadores, y por lo tanto se reduce considerablemente la probabilidad de depredación (Tinbergen, 1982). Luego que esta conducta fuera documentada por Tinbergen, se ha seguido observando posteriormente hasta la fecha en todos los grupos de gaviotas estudiados, una conducta que difícilmente admitiríamos que se produce por acción de los genes.

Es indispensable, sin embargo, no perder de vista que la ausencia de evidencia no es evidencia de ausencia, por lo que algunos comportamientos que hoy consideramos variantes culturales débiles, pueden pasar a ser fuertes al detectar al menos una variación de comportamiento de un grupo a otro en una observación futura.

Cuando viajamos a otros países, sobre todo aquellos con rasgos culturales evidentemente diferentes, podemos encontrar sin embargo una humanidad compartida que nos hacen sentir como en casa. Estos rasgos comunes pueden encontrarse en comunidades con hábitos y costumbres diferentes a la nuestra. Así, los occidentales notamos cómo en China, Corea o Japón, realizan ciertas acciones que nos resultan muy familiares: la forma de mirarse a los ojos los enamorados, el enfado que causa una elevación en el tono de voz, el asentimiento con la cabeza, el disentimiento con la cabeza y el dedo índice o el berrinche de los niños cuando quieren que les hagan caso. Estas pueden considerarse algunas variantes culturales débiles en humanos.

5.2. Variantes culturales fuertes y ecológicas

Las variantes culturales fuertes y ecológicas deben cumplir necesariamente con el requisito de las variantes culturales débiles. Pero a su vez, entre estas dos hay también una relación de correspondencia presentándose en muchos casos de manera simultánea.

El requisito principal para que un hábito o comportamiento sea considerado una variante fuerte es, además de que los mismos se transfieran por conductos sociales, que se perciban ciertas variaciones en el hábito o comportamiento en diferentes grupos de la misma especie; que el comportamiento aprendido tenga alteraciones de un grupo a otro.

Es necesario sin embargo, observar si tales variaciones de un grupo a otro se deben al hábitat de cada grupo en cuestión. Si efectivamente tales variaciones se deben, por ejemplo, a elementos que están al alcance del primer grupo observado pero ausente en el hábitat del otro grupo, entonces tal variante no será fuerte sino ecológica o, más propiamente, será además de fuerte, ecológica. Las variantes culturales ecológicas siempre serán al mismo tiempo variantes culturales fuertes, pero estas últimas no son necesariamente variantes ecológicas.

Las creaciones «artísticas» de algunas aves como los tilonorrincos (*Ptilonorhynchus violaceus*) pueden ofrecer un excelente ejemplo de ello. Estas aves, originarias de Nueva Guinea, construyen intrincados hogares parecidos a un nido, utilizados principalmente para el cortejo. Generalmente tienen una glorieta decorada con objetos coloridos como flores, bayas o plumas coloridas de otras aves.

Este comportamiento puede ubicarse como una variante cultural fuerte, pues las decoraciones de sus enramadas difieren en color y diseño dependiendo de la región, pero al mismo tiempo es una variante cultural ecológica pues cuando habitan cerca de las ciudades, utilizan como adornos para sus construcciones objetos como tapas de botellas, pinzas de ropa de diversos colores y varios objetos vistosos desechados por el ser humano, lo que indica que si utilizan tales objetos es por el fácil acceso a éstos. Los tilonorrincos que habitan en la selva, lejos del contacto humano, por obvias razones no pueden usar tales objetos en el diseño de sus enramadas.

Junto a las variantes culturales débiles, el repertorio de variantes culturales fuertes es el más rico y variado. Entre las conductas que se han observado en los diferentes grupos de primates no humanos, resalta la costumbre de los chimpancés a la hora de cazar termitas. Algunos utilizan una rama desprovista de hojas y ramas salientes que introducen en el termitero para, al momento en que las termitas se paseen sobre ella, retirarla rápidamente y llevarlas a la boca; pero otros grupos de chimpancés, en ocasiones no muy alejado espacialmente del primero, no utilizan ramas

sino piedras con las que destruyen el termitero. Vemos entonces dos conductas diferentes en grupos de la misma especie con una meta en común: alimentarse de termitas.

Al discernir a qué tipo de variante corresponde un comportamiento específico, es importante comprender cómo y por qué se desarrolla el mismo; ello nos ayudará a clasificar tal comportamiento como variante cultural o como herencia genética.

Muchos «errores» de conducta —como los llama Marvin Harris—, que cometen los organismos no son sino expresión de «errores» en sus genes. En las Islas Galápagos, por ejemplo, hay varias especies de iguanas (*Amblyrhynchus cristatus*) que nadan y se sumergen entre las olas en busca de alimento. Estos lagartos descienden de especies que están «programadas» genéticamente para cazar en tierra. Pero aparecieron «errores» en el programa que permitieron a algunos individuos aventurarse a vivir más cerca del mar. Probablemente los genes desviados fueron seleccionados porque aumentaban los recursos alimenticios de las iguanas que se aventuraban en el mar (Harris, 2004).

Es importante entonces estar alerta para no confundir las variaciones de conductas entre grupos a causa de los genes y las variaciones producto de la observación e imitación como resultado del aprendizaje social.

Konrad Lorenz es bien conocido por sus experimentos con gansos. Logró demostrar que éstos son prevenidos de ir a lugares que no han visitado antes y la mejor manera es explorar tales lugares yendo con ellos como un «impulso adiestrador». En cierta ocasión no llegó deliberadamente a darles el paseo diario, y luego de una larga espera los gansos emprendieron solos sus rutas a los lugares que Lorenz los había llevado con antelación, sin siquiera mirar sitios nuevos. Lorenz sugiere que los gansos se encuentran fuertemente unidos por localidades familiares y que probablemente tal tendencia sea la base de sus tradiciones migratorias (Lorenz, 1974; Bonner, 1982, p. 191).

Explica Josep Call (Call, 2014), que la influencia del aprendizaje social es tan fuerte que puede generar diferencias importantes en la forma en que varios grupos de la misma especie acceden a los recursos. Algunos grupos pueden hacer uso de ciertos recursos mientras que otros los ignoran. Estas diferencias entre grupos de la misma especie en los que no hay diferencias genéticas y ecológicas sugieren que los animales desarrollan tradiciones basadas principalmente en copiar las mismas cosas que otros individuos han hecho durante generaciones. No se puede perder de vista que el hábitat en muchas ocasiones marca la pauta; el comportamiento de

ciertas presas puede dictar la manera en que los predadores elaboran sus herramientas para cazarlas y la manera como lo hacen.

Los monos que habitan en la isla de Koshima, en Japón, poseen algunos hábitos alimenticios que pueden calificarse como variantes culturales fuertes, pero que al mismo tiempo encajarían la definición propuesta de variantes ecológicas. Desde el primer viaje de exploración a la isla en diciembre de 1948 para estudiar el comportamiento de los monos que la habitan, se les suministró trigo y patatas para habituarlos a la presencia humana y evitar que se mostraran esquivos. En septiembre de 1953, se observó a una joven macaco de dieciocho meses llamada Imo, llevar una patata a un arroyo para lavarla con agua dulce. Luego la técnica mejoró, llevándola hasta al mar con lo que además de lavarla, la patata adquiriría el sabor salado que proporcionaba el agua. Con el tiempo, se detectó el mismo comportamiento, primero en la madre de Imo, luego en sus hermanas y círculos más cercanos, y más tarde en todos los monos de su grupo en la isla (Kawai, 1965; Itani & Nishimura, 1973). Esta costumbre ha permanecido por décadas -algo típico de la cultura-, aún cuando su iniciadora, Imo, haya muerto.

Como ya se dijo, aunque este comportamiento, puesto que no se observa en otros grupos de macacos podría catalogarse como variante cultural fuerte, al mismo tiempo es una variante cultural ecológica pues la conducta puede explicarse por tener fácil acceso al mar, una variable con la que no cuentan los macacos que viven en medio de la selva.

En la misma isla, algunos macacos (*Macaca fuscata*) han adquirido el gusto por el pescado, buscan lapas en las rocas y capturan pulpos y peces atrapados en pequeñas charcas naturales que se forman por efecto de la marea (De Waal, 2002, p. 176). Igual que en el caso del lavado de patatas descrito anteriormente, esta conducta está al mismo tiempo en los estadios de las variables culturales fuertes y ecológicas (tienen acceso a lapas, pulpos y pescados, pues el mar se los proporciona). Tomando prestado un término popperiano, en muchos casos no es totalmente claro establecer un *criterio de demarcación* entre variantes culturales fuertes y ecológicas; todas las variantes ecológicas son a la vez variantes culturales fuertes, pero no toda variante fuerte es al mismo tiempo una variante ecológica.

Lo que sí es un rasgo cultural *limpiamente* fuerte, es que algunos grupos de monos comen huevos mientras otros no lo hacen, aún cuando están en el mismo hábitat y por tanto, tienen acceso a los mismos alimentos; así como el cuidado paternal, presente en ciertos grupos, pero ausente en otros.

Recientemente se ha documentado, cómo los macacos japoneses utilizan «hilo dental» para el aseo de la boca. Este comportamiento se realiza frecuentemente por una hembra de mediana edad y rango medio du-

rante sus interacciones de aseo. Aunque se detectó por primera vez hace algunos años, hasta hace muy poco se ha extendido a otros miembros del grupo. Se examinaron los factores que pudieron haber favorecido esta innovación, incluyendo el contexto del medio ambiente, las características individuales de los innovadores y los aspectos estructurales y funcionales de la conducta. El tamaño del grupo, el parentesco y la dominación son los factores sociodemográficos que puedan limitar las oportunidades de cualquier miembro del grupo para observar el innovador, y por lo tanto limitar la difusión de este candidato potencial como una nueva tradición de comportamiento (Leca, Gunst, & Huffman, 2010). Este comportamiento no se ha documentado en ningún otro grupo de macacos estudiado, aunque no se descarta que sea detectado en observaciones futuras. La identificación de los factores determinantes de las innovaciones y las restricciones sobre su difusión dentro de los grupos sociales en primates no humanos es de especial interés para la comprensión de la evolución cultural.

Los primatólogos del Instituto de Investigación de Primates de la Universidad de Kioto han encontrado una amplia variedad de tradiciones entre las hordas de monos (*Macaca fuscata*) locales. Los machos de ciertas manadas, por ejemplo, se turnan para cuidar de los pequeños mientras sus madres se alimentan. Esto es característico sólo de las manadas de Takasakiyama y Takahashi. También se han observado otras diferencias culturales. Cuando los monos de Takasakiyama comen los frutos del muku, arrojan el duro hueso interior o lo tragan y lo excretan en las heces. Pero los monos de Arishiyama rompen el hueso con sus dientes y comen la pulpa interior. Algunas manadas comen mariscos; otras no. También se han observado diferencias culturales respecto a las distancias características que los monos mantienen entre sí durante la alimentación y respecto al orden de machos, hembras y crías en formación de marcha cuando atraviesan el bosque (Harris, 2004).

Otro tanto ocurre en Tanzania, donde hay dos equipos de investigadores que estudian simultáneamente dos grupos de chimpancés separados por apenas 170 km. de distancia, uno en el Parque Nacional Gombe y otro en el centro de investigación en las montañas Mahale. Puesto que se encontraban bastante cerca y trabajaban ambos con chimpancés de la misma subespecie, desestimaron que pudieran encontrar comportamientos únicos en cada grupo. Toshisada Nishida, quien lideraba el grupo de investigadores de Mahale, estaba familiarizado con la conducta dentro de los chimpancés de su grupo de juntar las manos al espulgarse. La sorpresa es que en Gombe esta conducta nunca se ha observado. «En Gombe los chimpancés usualmente se agarran a una rama sobre sus cabezas, pero nunca aprietan la mano de su compañero de acicalamiento» (Whiten & Boesch,

2001, p. 31). Esta conducta es una *costumbre social* única del grupo, que no se ha observado hasta la fecha en otros grupos de la misma especie.

Las muestras de variantes culturales débiles, fuertes y ecológicas no se quedan solo en primates o en la mencionada táctica de cortejo del tilonorrinco que encaja perfectamente como variante fuerte y ecológica de manera simultánea. En otras aves también es posible hallar rasgos característicos únicos en grupos e individuos. Muchas aves no nacen sabiendo los cantos que luego cantan. Los gorriones de corona blanca (*Zonotrichia leucophrys*), por ejemplo, desarrollan sus cantos normales solo si de pequeños han escuchado con frecuencia los sonidos de un adulto de la misma especie. Algunas tienen «dialectos», diferencias en la estructura de los cantos de una población a otra. Muchos de sus cantos varían dependiendo de la localidad (Nelson & Poesel, 2007).

Las orcas (*Orcinus orca*), las ballenas jorobadas (*Megaptera novaeangliae*), los delfines (*Delphinus capensis*), los elefantes y muchos otros animales que tienen una larga vida y grandes cerebros son candidatos excelentes para adquirir y transmitir rasgos culturales. Las ballenas cantan complejas canciones con dialectos distintos con dependencia de su ubicación geográfica y se ha detectado que poseen técnicas de caza y defensa que transmiten a las siguientes generaciones, con lo que la supervivencia no parece ser un asunto exclusivamente genético (Garland, y otros, 2011).

Pero en los humanos también pueden encontrarse variantes culturales fuertes. Comer, que se constituye como una práctica vital y por tanto de necesidad biológica, puede llevarse a cabo de maneras distintas por diferentes grupos. Así, mientras en occidente comemos con cubierto y tenedor, en China comen con saibashi o palillos. Aunque puede considerarse una convención, es indudablemente un rasgo que ha pasado de una generación a otra a través de conductos sociales y no genéticos.

Afortunadamente, la existencia de una cultura animal cada vez está siendo más aceptada y asimilada en los círculos académicos, lo que ha hecho que paulatinamente se retiren las comillas de la palabra cultura o cultural cuando nos referimos a los demás animales.

Una vez aceptamos que el común denominador de lo que llamamos cultural es que la transferencia de información y hábitos no sea genética sino de manera social, por observación e imitación, hallamos tantos ejemplos como grupos de individuos existen y, asumiéndonos como animales, podemos encontrar en el comportamiento de otras especies, principalmente las más cercanas a nosotros, algunas pistas sobre nuestro propio origen cultural.

Bibliografía

Archbold, W. (1982). *Materiales para una Teoría sobre el Origen y Evolución de la Cultura*. Barranquilla: Editorial Mejoras.

Ayala, F. (2012). *Tres preguntas clave sobre la evolución del hombre*. Madrid: Unión Editorial.

Bekoff, M., & Pierce, J. (2010). *Justicia salvaje. La vida moral de los animales*. Madrid: Turner.

Bonner, J. T. (1982). *La evolución de la cultura en los animales*. Madrid: Alianza Universidad.

Call, J. «Etología cognitiva» en Sánchez López, S.: *Etología. La ciencia del comportamiento animal*. Barcelona: UOC, 2014, pp. 479-516.

Davidson, D. «What Thought Requires?» en Branquinho, J.: *The Foundations of Cognitive Science*. New York: Oxford University Press, 2001, pp. 121-132.

De Waal, F. (2002). *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Barcelona: Paidós.

De Waal, F. «Seres moralmente evolucionados» en De Waal, F.: *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós, 2007, pp. 23-111.

Dean, L., Vale, G., Laland, K., Flynn, E., & Kendal, R. «Human cumulative culture: a comparative perspective en *Biological Reviews* 89, 2014, pp. 284-301.

Delius, J., & Godoy, A. «Los procesos cognitivos en las aves y sus diversos orígenes» en Mora, J.: *Neuropsicología cognitiva: Algunos problemas actuales*. Aljibe: Archidona, 2001, pp. 196-218.

Diéguez, A. «¿Hay diferencia esencial entre hombres y animales? Animales por derecho». *Thémata* 35, 2005, pp. 83-90.

Garland, E., Goldizen, A., Rekdahl, M., Constantine, R., Garrigue, C., Hauser, N., Poole, M., Robbins, J., Noad, M. «Dynamic Horizontal Cultural Transmission of Humpback Whale Song at the Ocean Basin Scale» en *Current Biology*, 21(8), 2011, pp. 687–691.

Glock, H.-J. (22 de Enero de 2015). Comunicación personal vía correo electrónico con Hans-Johann Glock sobre procesos mentales en animales no humanos. (Oscar D. Caicedo, Entrevistador)

Harris, M. (2004). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.

Itani, J., & Nishimura, A. «The Study of Infrahuman Culture in Japan: A review» en Menzel, E.: *Precultural Primate Behavior*, Basilea: Karger, 1973, pp. 26-50.

Kawai, M. «Newly-acquired pre-cultural behavior of the natural troop of Japanese monkeys on Koshima islet» en *Primates*, 6(1), 1965, pp. 1-30.

Laland, K., & Hoppitt, W. «Do Animals Have Culture?» en *Evolutionary Anthropology* 12, 2003, pp. 50–159.

Leca, J.-B., Gunst, N., & Huffman, M. «The first case of dental flossing by a Japanese macaque (*Macaca fuscata*): implications for the determinants of behavioral innovation and the constraints on social transmission» en *Primates*, 51(1), 2010, pp. 13-22.

Lorenz, K. *La otra cara del espejo. Las grandes controversias de la filosofía occidental entre realismo e idealismo*. Barcelona: Plaza y Janes.

Nelson, D., & Poesel, A. «Segregation of information in a complex acoustic signal: individual and dialect identity in white-crowned sparrow song» en *Animal Behaviour*, 74(4), 2007, pp. 1073–1084.

Sánchez, J. R. «Aproximación evolucionista al estudio del comportamiento humano» en S. Sánchez López, *Etología. La ciencia del comportamiento animal*. Barcelona: UOC, 2014, pp. 517-552.

Tinbergen, N. (1982). *Estudios de etología 1. Experimentos de campo, 1932-1972*. Madrid: Alianza Universidad.

Tomasello, M. (1999). *The cultural origins of human cognition*. Cambridge: Harvard University Press.

Tomasello, M. (2009). *Why we cooperate*. Cambridge: The MIT Press.

Whiten, A., & Boesch, C. «Expresiones culturales de los chimpancés» en *Investigación y Ciencia*, 2001, pp. 28-35.

Whiten, A., Hinde, R., Laland, K., & Stringer, C. «Culture involves (Introduction)» en *Philosophical Transactions of The Royal Society*, 366(1567), 2011, pp. 938-948.

Wright, R. «Los usos del antropomorfismo» en De Waal, F.: *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós, 2007, pp. 115-130.

LA FERTILIDAD PRÁCTICA DEL PESIMISMO EN SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER'S PESSIMISM AND ITS PRACTICAL FERTILITY

Luciana Samamé¹

Universidad Nacional de Córdoba– CONICET (Argentina)

Recibido: 27-2-2015

Aceptado: 1-7-2015

Resumen: Tomando como principal punto de referencia a la filosofía de Schopenhauer, en este trabajo procuraremos evidenciar en qué podría consistir la fertilidad práctica del pesimismo. Si bien el filósofo alemán no postula una doctrina unitaria sobre el mismo, se mostrará de qué manera el pesimismo eudemonista puede reconstruirse como una posición consistente. Asimismo, sugeriremos en qué sentido es este último capaz de contribuir a los debates filosóficos actuales.

Palabras clave: metafísica de la voluntad; sufrimiento; placer; felicidad; sosiego.

Abstract: In this paper I aim to show the sense in which we can talk about the practical fertility of pessimism. Having this purpose in mind, I will focus on Schopenhauer's Philosophy. Mainly, I will intend to exhibit how eudaimonic pessimism could be consistently reconstructed. I would also like to suggest the contribution the latter is able to make to the current philosophical debate.

Key-Words: metaphysics of will; suffering; pleasure; happiness; tranquility.

[1] (lucsamame@yahoo.com.ar) Luciana Samamé es Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Actualmente es becaria posdoctoral del Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y su campo de investigación se centra en la ética de las virtudes. Es miembro del programa «Derecho, Ética y Política» y forma parte del proyecto de investigación «La evaluación moral de las instituciones públicas. Hacia una sociedad democrática de ciudadanos libres e iguales» (Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales/Universidad Nacional de Córdoba)

1. Introducción

Tras el giro aretaico que la teoría ética emprende hacia finales de los años cincuenta –viraje que, por lo demás, no ha cesado de acentuarse y expandirse–, una serie de cuestiones vuelven a capturar la atención filosófica. Entre ellas, cuáles son las virtudes o excelencias morales conducentes a una vida floreciente y buena, o en términos más acotados, a una vida satisfactoria en su conjunto. En este contexto, se reanuda con fuerza la tematización de la felicidad: al igual que los filósofos eudemonistas de la Antigüedad, los teóricos contemporáneos sospechan que la moralidad no puede estar divorciada, después de todo, de la felicidad. Basta echar una mirada a la literatura filosófica reciente para cerciorarse de la importancia que dicho tópico viene exhibiendo desde hace ya algunas décadas², especialmente en el mundo angloparlante –mundo en el que se acogió con mayor entusiasmo el resurgimiento de las éticas de la virtud–.

Acabamos de referir un escenario en el que vuelve a reconocerse la decisiva importancia del bienestar personal para nuestro desarrollo en cuanto agentes morales. Teniendo en cuenta este conjunto de preocupaciones filosóficas actuales, nos parece que vale la pena presentar aquí algunas sugerentes y valiosas ideas de alguien que pensó a fondo dicha cuestión: nos referimos a Schopenhauer, conocido sobre todo y paradójicamente, por su pesimismo. Como veremos, este último presenta una conexión especial con la cuestión de la felicidad. Aunque esta conexión pueda sugerir *prima facie* la esterilidad que el pesimismo envuelve desde un punto de vista práctico, veremos que está, por el contrario, imbuido de potencialidad. De ahí que se haya escogido la expresión «fertilidad práctica» para referir ese aspecto.

Ahora bien, es difícil precisar con exactitud el sentido que tiene el pesimismo en Schopenhauer en cuanto doctrina filosófica.³ Al respecto, las divergencias interpretativas cubren un amplísimo espectro: desde quienes se niegan a leer su filosofía en clave pesimista⁴, hasta aquellos

[2] Por mencionar solamente algunos títulos: «*The Morality of Happiness*» de Julia Annas (1993); «*Welfare, Happiness, and Ethics*» de L. Sumner (1996); «*Well-Being and Morality*» de R. Crisp and Hooker (eds) (2000); «*What is Good and Why: the Ethics of Well-being*» de Richard Kraut (2009); «*The Good Life*» de Michael Bishop (2014).

[3] Damos aquí por sentada la distinción entre pesimismo en cuanto rasgo psicológico –el de la persona que tiende a ver siempre el lado negativo de las cosas– y el pesimismo en cuanto sistema filosófico.

[4] El representante paradigmático de esta posición es Brian Magee, y en menor medida también, Hamlyn y Gardiner. El primero es famoso por sostener que «filosofía» y «pesimismo» constituyen términos lógicamente independientes, razón por la cual se ve llevado a concluir que «el estudio de su pensamiento [el de Schopenhauer] desde el punto de vista de su pesimismo es irrelevante para una consideración seria de su obra desde una perspectiva filosófica». Magee, B.: *Schopenhauer*. Madrid: Cátedra, 1991, p. 20.

que asocian su pesimismo con diferentes elementos de su sistema. En esta dirección, por ejemplo, se ha dicho que Schopenhauer es pesimista porque: 1) niega la inmortalidad del alma y un significado último a la existencia; 2) identifica lo real con un impulso ateleológico e irracional; 3) se opone a la idea de progreso moral, tanto individual como colectivo; 4) defiende el determinismo y la inalterabilidad del carácter; 5) postula una concepción de naturaleza humana bastante desalentadora, donde el egoísmo y la maldad son sus rasgos prevalecientes; 6) sostiene que la condición humana es esencialmente desventurada, siendo sus chances de felicidad bastante estrechas.⁵ Por razones obvias, es este último sentido el que nos interesa explorar aquí.

Más allá de estos matices interpretativos, existe amplio consenso sobre el hecho de que el pesimismo schopenhaueriano se enraíza en su metafísica de la voluntad y que de ello se desprenden decisivas implicancias para la vida humana y sus perspectivas de felicidad. Como decía Thomas Mann: Schopenhauer es el filósofo del pesimismo por ser el filósofo de la voluntad, puesto que al ser esta última lo contrario a una satisfacción en reposo, se trata en sí misma de algo fundamentalmente desdichado.⁶ Siguiendo esta pista, John Atwell sostiene que el pesimismo schopenhaueriano está referido a la felicidad terrena.⁷

Atendiendo al entramado de aspectos señalados, este trabajo exhibirá la siguiente estructura: en primer lugar, se hará una alusión a la condición humana tal como Schopenhauer la concibe en el marco de su metafísica de la voluntad; luego se abordará su concepción de felicidad y los argumentos defectuosos y confusos en los que basa su pesimismo; finalmente –siendo éste el principal objetivo que nos anima–, se intentará mostrar que a pesar de tales flaquezas teórico–argumentativas, el pesimismo se puede reconstruir como una posición consistente, radicando su riqueza fundamental en su potencial práctico, en su capacidad de orientar nuestras vidas desde una perspectiva de conjunto. En resumidas cuentas, el «pesimismo eudemonista» proporciona una respuesta plausible a la cuestión práctica fundamental, a saber: «¿cómo debe uno vivir?»⁸

[5] Cf. Atwell, J.: *Schopenhauer. The Human Character*. Philadelphia: Temple University Press, 1990, pp. 150-155.

[6] Cf. Mann, T.: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 32-33.

[7] Cf. Atwell, *op. cit.*, p. 175.

[8] Platón: *República*, 352 d.

2. De la condición humana y la felicidad (im)posible

2.1. «*Alles Leben Leiden ist*»

Quizá nuestro mejor punto de arranque sea la caracterización schopenhaueriana de la vida humana, profundamente enraizada en su metafísica de la voluntad. Partiendo de la distinción kantiana entre fenómeno y nóúmeno, Schopenhauer aborda este último a partir del concepto de «voluntad» (*Wille*), a la que entiende como un impulso ciego y una aspiración sin fin. Sobre esta concepción se modelan decisivas consideraciones sobre la condición humana:

El eterno devenir, el flujo sin fin corresponde a la manifestación de la esencia de la voluntad. Eso mismo se muestra también en los anhelos y deseos humanos, que nos engañan al presentar su consumación como la última meta del querer; mas tan pronto como son alcanzados, dejan de verse así y pronto se olvidan como algo anticuado, dejándolos a un lado como engaños que se han disipado.⁹

En cuanto manifestación fenoménica de la voluntad, la vida de cada individuo presenta este singular rasgo: su transcurso vital suele consumirse en el continuo esfuerzo por alcanzar alguna cosa, pero tan pronto es ésta alcanzada, vuelve a presentarse en su lugar un nuevo anhelo. Ello obedece, íntimamente, a que cada deseo configura una expresión particularizada de esa aspiración sin fin que constituye a la voluntad. Sobre la base de tal caracterización metafísica, Schopenhauer asienta su visión antropológica: el ser humano es, prioritariamente, un sujeto volitivo tironeado por una legión de deseos. De esto se desprende que la nota fundamental de la existencia es la del dolor, pues «al no darse ningún objetivo final de la tendencia, no hay tampoco medida ni término del sufrimiento».¹⁰ Es así como nuestro autor se ve llevado a proclamar que el dolor es consubstancial a la vida (*alles Leben Leiden ist*).¹¹ Esta conclusión se basa en el siguiente

[9] Schopenhauer, A.: *El Mundo como Voluntad y Representación I*. Madrid: FCE, 2005, pp. 255-256 (§29) [De ahora en adelante «MVR I»] / W I, 240-241. [En todos los casos, las citas de las obras de Schopenhauer de las ediciones en castellano aquí empleadas, irán acompañadas del número de tomo y página [«W I, 240»] con los que se corresponden respecto de la siguiente edición crítica de sus obras completas: Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke*. Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta–Insel, 1960-1965 (5 vols.)].

[10] MVR I, p. 405 (§56) / W I, 425.

[11] Cf. MVR I, p. 406 (§56) / W I, 426. La sensibilidad para el dolor será más grande cuanto mayor sea el grado de inteligencia. Ciertamente, lo que Schopenhauer quiere establecer es que el dolor es consubstancial a la *vida humana*, ya que «la capacidad deliberativa del hombre es una de las cosas que hacen a su existencia mucho más atormentada que la del animal,

razonamiento: todo querer (*Wollen*) presupone una carencia (*Mangel*), y la carencia, dolor (*Leiden*).¹²

Schopenhauer cree que la vida humana transcurre generalmente de esta forma: procurando, en el nivel más básico, lo necesario para el sustento propio y el de la prole, pero persiguiendo, además, cualquier tipo de meta que ocasionalmente se le presenta. «*Trabajo, molestia, cansancio y necesidad* constituyen desde luego, a lo largo de toda su vida, la suerte de casi todos los hombres». ¹³ Ahora bien, ¿qué pasaría si una persona consiguiera sustraerse de la necesidad, por ser capaz de satisfacer cualquier deseo con toda prontitud y facilidad? A juicio de Schopenhauer, quedaría expuesta ante una amenaza no menos temible, la del aburrimiento (*Langeweile*):

Originariamente el sufrimiento es carencia, menesterosidad, preocupación por el mantenimiento de la vida... Si finalmente no puede tener entrada bajo ninguna otra forma, el dolor comparece con el triste y gris ropaje del hastío y el aburrimiento, que se intenta contrarrestar de tan diversas maneras (...) Pues toda vida humana es arrojada de un lado al otro entre el dolor y el aburrimiento. ¹⁴

De esta manera se completa la pintura que representa a la condición humana: ésta se asemeja al movimiento pendular que oscila entre los extremos de dolor y aburrimiento. Si afanarse por algo conlleva dolor, entonces podría pensarse que su contraveneno perfecto residiría, simplemente, en sustraer la voluntad individual de todo motivo. Pero aquí Schopenhauer nos sorprende al argumentar que cuando a la voluntad le falta un objeto, ella se transforma en un «lánguido anhelo», en un «mortífero abatimiento» donde la vida se petrifica. ¹⁵

Lo precedente podría reformularse en los siguientes términos: la persona que está aburrida se encuentra sumida en un estado de dolor, porque si bien ningún cuidado le preocupa, ningún deseo demanda su satisfacción, esta persona *desearía*, con todo, poseer algún deseo. Desde la óptica

pues en general nuestros mayores dolores no están en el presente, sino que se hallan en la razón, como conceptos abstractos y pensamientos aflictivos de los que sólo el animal está libre, al vivir en el presente y en una envidiable despreocupación». MVR I, p. 393 (§55) / W I, 410.

[12] Cf. MVR I, p. 287 (§38) / W I, 279.

[13] Schopenhauer, A.: *Parerga y Paralipomena II*. Madrid: Trotta, 2009, p. 309 (§152) [De ahora en adelante «PP II»] / W V, 345.

[14] MVR I, p. 411 (§57) / W I, 432.

[15] Cf. MVR I, p. 256 (§29) / W I, 241. En la medida en que el ser humano es voluntad, su esencia se realiza *haciendo* antes que *siendo*. Por eso la falta de un objeto que lo ponga en movimiento, representa un problema para un ser de tal naturaleza.

schopenhaueriana, luego, quien está aburrido posee un deseo de segundo grado: desea desear.¹⁶ En semejante disposición anímica, si bien ningún estado de cosas en el mundo desea alcanzarse, persiste, paradójicamente, el deseo de ser motivado por algún estado de cosas. Consiguientemente, el aburrimiento constituye también una experiencia profundamente *insatisfactoria*, porque quien cae presa del mismo, continúa padeciendo la presión de la voluntad. Y según ha establecido Schopenhauer, todo querer, cualquiera sea la forma bajo la que se presente, arrastra necesariamente consigo alguna especie de penalidad. A este posicionamiento, Jordi Fernandez ha denominado muy acertadamente «pesimismo condicional»: en la medida en que deseamos, el sufrimiento es inevitable.¹⁷

2.2. El punto de vista hedonista

Si la vida humana oscila de continuo entre los polos de dolor y aburrimiento, entonces parece quedar firme la sentencia según la cual el sufrimiento resulta consustancial a la vida. En este escenario, bastante sombrío y desesperanzador, las probabilidades de hacer sitio a la felicidad amenazan reducirse, prácticamente, a cero. A ello apuntan, en efecto, ciertas aseveraciones que Schopenhauer hace: que la vida humana no es, según sus disposiciones, susceptible de ninguna felicidad verdadera¹⁸; que nadie hasta el presente se ha sentido completamente feliz, a no ser que estuviese ebrio¹⁹; que no existe error más palmario que el de suponer que la vida existe para ser disfrutada y el ser humano, para ser feliz.²⁰ Para

[16] Cf. Young, J.: *Schopenhauer*. New York: Routledge, 2005, p. 211.

[17] Esta forma de pesimismo condicional debe distinguirse debidamente de un pesimismo absoluto: este último sería incompatible con la posibilidad de redención que la filosofía schopenhaueriana admite mediante la negación de la voluntad. Cf. Fernandez, J.: «Schopenhauer's Pessimism» en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIII N° 3, 2006, p. 648.

[18] Cf. MVR I, p. 420 (§59) / W I, 443.

[19] Cf. PP II, p. 303 (§146) / W V, 339.

[20] Cf. MVR II, p. 555 / W II, 734. En esta misma línea se ubica su afirmación de que solamente existe un error innato (*angeborenen Irrtum*), consistente en creer que nacemos para ser felices (Cf. MVR II, p. 616 / W II, 813). Aquí confluyen dos ideas importantes. En primer lugar, el señalamiento de un error en nuestro juicio, el de creer que podemos ser felices mediante la «satisfacción sucesiva de todo nuestro querer». En segundo lugar, la inexactitud de cifrar el fin humano en la felicidad: Schopenhauer, al igual que Kant, estipula que el fin de la existencia es moral. Cf. MVR II, p. 228 / W II, 302.

examinar el alcance de semejantes palabras se vuelve perentorio dilucidar qué concepción de felicidad tiene Schopenhauer en mente al proferirlas.

Cada vez que ensaya una definición, nos confronta con un concepto de felicidad (*Glück*) marcadamente hedonista. Así lo reflejan los siguientes pasajes:

(...) la sucesiva *satisfacción* [*Befriedigung*] de todo nuestro querer es lo que se piensa mediante el concepto de *felicidad*.²¹

Como la esencia del hombre consiste en que su voluntad anhela, se satisface y anhela de nuevo, y así continuamente, su *dicha* [*Glück*] y *bienestar* [*Wohlsein*] se reducen a que ese tránsito del *deseo* hacia la *satisfacción* y de ésta hacia un nuevo deseo avance rápidamente...²²

Por muy variadas que sean las formas bajo las que la *felicidad* o *infelicidad* del hombre se presenta y le mueve a la persecución o la huida, la base material de todas ellas es el *placer* o *dolor corporales*.²³

En estas especificaciones, los conceptos de «satisfacción» (*Befriedigung*), «deseo» (*Wunsch*), «placer» (*Genuß*) y su contrario «dolor» (*Schmerz*), desempeñan roles estelares. Ahora bien, el placer parece depender prioritariamente de la satisfacción de deseos, en tanto el dolor, de su no-satisfacción u obstaculización. Ello implica presumiblemente que la felicidad es la condición en la que *todos* nuestros deseos encontrarían cumplimiento y en donde se experimentaría un placer *permanente*. Schopenhauer coloca así muy alto –como dice Jordi Fernandez– la vara de la felicidad.²⁴ Luego cuando declara su imposibilidad, simplemente quiere decir que seríamos incapaces de experimentar placer en forma ininterrumpida, ya que no hay modo de satisfacer perdurablemente a la voluntad. Para demostrarlo, Schopenhauer se vale de una serie de argumentos, algunos de índole empírica, otros de naturaleza conceptual.

La primera observación, quizá la más obvia, es que la pretensión de satisfacer todos nuestros deseos se ve a menudo desbancada por la forma en que transcurren los hechos: el mundo no suele corresponderse con nuestros anhelos.²⁵ La satisfacción ininterrumpida de nuestro querer es prácticamente imposible dado que, por un lado, es altamente probable que entre el deseo y su cumplimiento se interponga algún obstáculo, o incluso,

[21] MVR II, p. 616 // W II, 813. [El énfasis es nuestro]

[22] MVR I, p. 353 (§52) / W I, 362. [El énfasis es nuestro]

[23] PP II, p. 309 (§152) / W V, 345. [El énfasis es nuestro]

[24] Fernandez, J.: *op. cit.*, p. 651.

[25] Cf. MVR II, p. 618 / W II, 816.

su descompasamiento. A veces el logro de un propósito llega demasiado tarde, cuando su añoranza ya ha desaparecido, lo que nos vuelve inep-
tos para su disfrute.²⁶ Por otro lado, la satisfacción sucesiva de nuestro
querer resultaría inviable aún cuando se lograra tal cometido. Esto es lo
que desea demostrarse a partir del argumento del aburrimiento. Hasta la
persona «exitosa», es decir, alguien que consigue concretar a cada paso sus
deseos, seguiría expuesta al sufrimiento al ser capturada por el deseo de
poseer un deseo. En conclusión: tanto quien fracasa en cumplir sus pro-
pósitos como quien los alcanza fácilmente, se encuentra por igual en una
condición desdichada. La enseñanza que Schopenhauer quiere proporcion-
ar con todo esto es manifiesta: mientras deseamos, estamos condenados a
habitar un mundo de insatisfacción permanente.²⁷

De lo precedente se desprende la inviabilidad de colmar sucesiva-
mente a la voluntad. A esto hay que agregar la imposibilidad de complac-
erla en forma *perdurable*. Para ello dispone nuestro autor de un argu-
mento conceptual: la voluntad es, por definición, aspiración *sin fin*; lo cual
excluye lógicamente la posibilidad de pensarla como algo que pueda ser
definitivamente saciado.²⁸ En este punto es donde Mann veía fraguarse el
pesimismo schopenhaueriano. Recordemos sus palabras según las cuales
Schopenhauer es el filósofo del pesimismo por ser el filósofo de la voluntad
—lo contrario a una satisfacción en reposo—.

2.3. La negatividad del placer y la felicidad

A los argumentos precedentes hay que añadir una tesis de suma
importancia, la de la negatividad de la felicidad. Algunos autores ven en
ella una pieza esencial del pesimismo schopenhaueriano.²⁹ A juicio del filó-
sofo de la voluntad:

[26] Cf. Schopenhauer, A.: *Parerga y Paralipomena I*. Madrid: Trotta, 2006, p. 427 [De ahora en adelante «PP I»] / W IV, 491.

[27] En consecuencia, o suprimimos nuestros deseos o los reducimos considerablemente de cara a nuestro sosiego.

[28] Así, para Schopenhauer, la proposición que reza «el dolor es consustancial a la vida» puede ser establecida *a priori* (Cf. MVR I, p. 420 (§59) / W I, 443), una vez reconocida la voluntad como en-sí de todo fenómeno. A partir de la caracterización de esta última en cuanto «tendencia sin objetivo ni final alguno», la idea de su irremediable destino de insatisfacción perdurable, se desprende en calidad de corolario indefectible.

[29] Cf. Janaway, C.: «Schopenhauer's Pessimism» en Janaway C. (ed): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 332.

Toda satisfacción, o lo que comúnmente se llama dicha, sólo es siempre estricta y esencialmente *negativa* y, por ende, nunca es positiva. La felicidad no es algo que nos ocurra originariamente y por sí mismo... Por eso la satisfacción o la felicidad nunca puede ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad (...)³⁰

¿Cómo entender esta presunta negatividad? Schopenhauer parece querer decir dos cosas: por un lado, que la experiencia del placer es tan breve, que se vuelve casi imperceptible; por el otro, que su sustancia no es otra que la supresión de un dolor. Si unimos estas dos ideas, entonces daremos con que el goce, la satisfacción o la felicidad, pueden identificarse en tal sentido con una sensación de *alivio*, *desahogo* o *sosiego*. Esta concepción, por su parte, posee una larga historia y se remonta a la tradición epicúrea.³¹

El autor de *El mundo como voluntad y representación* se propone argüir, en suma, la negatividad del placer, nuestra incapacidad de experimentarlo en forma positiva. «Negatividad» aludiría así a una condición en la que algo solamente puede ser conocido en forma *mediata* o *indirecta* (*mittelbar erkennen*). Para apoyar esta tesis, Schopenhauer ofrece una serie de consideraciones de resonancia psicológica. Si prestamos atención a aquello experimentado tras consumarse un deseo, se observará lo siguiente: que la satisfacción alcanzada no complace tanto como prometía, por lo que solemos sentirnos estafados; que la posesión quita enseguida el encanto de lo poseído³², y que incluso su posesión firme nos lo vuelve im-

[30] MVR I, pp. 415-416 (§58) / W I, 437. [El énfasis pertenece a Schopenhauer]

[31] En la tradición epicúrea se ha defendido, en efecto, una concepción negativa de felicidad. El mismo Epicuro, quien hermanaba la *eudaimonía* con un estado placentero, la entendía como *ausencia* de dolor en el cuerpo y de turbación en el alma. (Ep. Men. 132) Si bien Schopenhauer, a diferencia del «maestro del jardín», no está dispuesto a aceptar el emparejamiento del bien supremo con el placer, renegando en tal dirección del hedonismo, la influencia de esta tradición sobre su pensamiento parece ser mayor de lo que él mismo está dispuesto a reconocer. De lo contrario, ¿cómo explicar que en pasajes fundamentales de su obra, donde se empuña una concepción negativa de felicidad, el filósofo alemán cite, precisamente, a Lucrecio, un reconocido epicúreo? En la sección 58 de *El mundo como voluntad y representación*, cuyo asunto central es la exposición y defensa de la negatividad del placer, se hace mención del poeta latino. Este dato no es menor. Si bien no es usual encontrar entre los especialistas de la filosofía schopenhaueriana, referencias a esta filiación con respecto a la tradición epicúrea, G. Else, por ejemplo, un reconocido clasicista, lo señala. En su artículo «Lucretius and the Aesthetic Attitude», de 1930, asevera que pueden encontrarse rastros de Lucrecio en Schopenhauer. Y lo que resulta de central importancia frente a los presentes propósitos: Else sostiene que el filósofo alemán expande la doctrina epicúrea que Lucrecio magistralmente ejemplifica, a saber: que el dolor constituye el hecho positivo, mientras el placer, el negativo.

[32] Cf. MVR I, p. 410 (§57) / W I, 430.

perceptible; que tras el advenimiento de una dicha largamente esperada, no nos sentimos, en conjunto y de forma persistente, mejor que antes.³³

También a esto se anexa una serie de observaciones que podríamos anacrónicamente denominar, de orden fenomenológico. A juicio de Schopenhauer, solamente sentimos en forma inmediata lo desagradable y penoso, proporcionando algunos ejemplos interesantes: que no sentimos la salud de nuestro cuerpo, sino solamente el punto en que nos duele³⁴; análogamente, cuando nuestros asuntos marchan bien, no lo percibimos, pero cuando algo va mal lo notamos enseguida.³⁵ En la misma línea de razonamiento arguye que, mientras nos hallamos en posesión de los mayores bienes de la vida –a saber, salud, juventud y libertad–, no lo percibimos, volviéndonos palpables una vez perdidos.³⁶ En este contexto, sólo negativamente estaríamos en condiciones de estimarlos: entonces, para poder valorar determinada cosa, sería preciso imaginarnos sin ésta, o comparar nuestra situación con la precariedad sustentada por alguna otra. De esta idea Schopenhauer extraerá un importante presupuesto para su eudemonología: si uno es capaz de reconocer el carácter negativo de la felicidad, tendrá más chances de alcanzarla que aquel otro incapaz de reconocerlo.

2.4. Objeciones a la tesis de la negatividad de la felicidad

Las consideraciones precedentes parecen apuntalar la sentencia schopenhaueriana conforme con la cual la vida entraña sufrimiento. Tanto su concepción de voluntad como la tesis de la negatividad de la felicidad explican que «ningún objeto del querer puede, una vez conseguido, procurar una satisfacción duradera y que no se retire jamás».³⁷ El problema reside, en definitiva, en aquello que somos: en función de nuestra esencia volitiva estamos inclinados a sufrir, pues en tanto que queremos, necesariamente padecemos. Recordemos que Schopenhauer partía de la idea de que el deseo supone carencia, y ésta, irreparablemente, dolor. Sin embargo, ¿es aceptable esta aseveración? En principio, hay allí implicadas dos proposiciones: la primera, que todo querer surge de una menesterosidad; la segunda, que la falta de aquello que pretendemos, provoca insatisfacción.

Examinemos el primer caso. Todo querer –nos dice Schopenhauer– surge de una carencia: sólo podemos afanarnos por aquello que no posee-

[33] Cf. MVR I, p. 412 (§57) / W I, 434.

[34] Cf. PP I, p. 421 / W IV, 483.

[35] Cf. PP II, p. 307 (§149) / W V, 343.

[36] Cf. MVR II, p. 557 / W II, 736.

[37] MVR I, p. 287 (§38) / W I, 279-280.

mos. Esta idea no resulta difícil de aceptar, dado que es perfectamente razonable afirmar que la motivación por alcanzar alguna cosa surge como consecuencia de nuestra falta de ella. Por ejemplo, la escasez de empleo en una ciudad populosa, motivaría a buena parte de la población a emigrar a otras ciudades en su busca. La *falta* de trabajo provocaría el deseo de conseguirlo, incentivando a las personas a realizar las acciones tendientes a ello; en este caso, mudándose de ciudad. El argumento puede incluso llevarse un poco más lejos: supóngase que una de esas personas que migra en busca de empleo, consigue finalmente uno. ¿Esto significa que ya no se esforzará por mantenerlo? Una respuesta perfectamente sensible sería que, efectivamente, esa persona hará lo necesario para conservar su puesto de trabajo, a través de una serie de acciones: llegando cada día puntualmente, respetando las órdenes de su jefe, cumpliendo eficientemente sus tareas, etc. Pero si es posible todavía querer poseer *lo que ya posee*, ¿significa que Schopenhauer se equivoca al decir que *sólo* puede quererse lo que no se posee?

Semejante opinión no parece errada, porque inclusive el hecho de que alguien pueda interesarse por conservar lo que ya posee, permite pensarse como un caso de motivación que se origina igualmente en la carencia. ¿No es esto contradictorio? ¿De qué carece alguien que actualmente inviste alguna cosa? Precisamente, de su *posesión futura*. De esta suerte, quien continúa desvelándose por salvaguardarla, trasluce en su actitud que no la siente como algo seguro. La posibilidad de su pérdida, muy presente ante su vista, ocasiona sus esfuerzos por conservarla. Ello significa, luego, que aun poseyéndose un objeto, hay algo del mismo que no se posee: la garantía de su tenencia permanente. Por tanto, como podríamos eventualmente vernos privados de él, ejecutamos todos los actos que consideramos convenientes para preservarlo. Resulta este un argumento convincente, al menos desde una perspectiva psicológica.

Analicemos ahora la segunda proposición, la que decía que toda carencia conlleva dolor, un estado de profunda insatisfacción. A entender de Young, Schopenhauer comete aquí un error fatal: el de confundir *no-satisfacción* con *insatisfacción*.³⁸ Para el filósofo de Danzig, el estado de apetencia entraña malestar en la exacta medida en que todavía no ha conseguido su cumplimiento. Sin embargo, de su no-satisfacción no se sigue indefectiblemente para el sujeto que lo experimenta, un estado de insatisfacción. Este punto ha sido señalado también, de manera muy fina, por G. Simmel.³⁹

El filósofo y sociólogo alemán sostiene que Schopenhauer basa su tesis de la negatividad de la felicidad en hechos psicológicos. Aunque a

[38] Cf. Young, J.: *op. cit.*, pp. 217-218.

[39] Cf. Simmel, G.: *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Prometeo, 2005, pp. 65-70.

su juicio, aquél comprime considerablemente su espectro, reduciéndolos a una lógica binaria: la alternativa exclusiva entre satisfacción y no-satisfacción. En otros términos, Schopenhauer analiza los estados de conciencia solamente desde dos puntos de vista: el de la posesión o cumplimiento del fin, o el de la no-posesión y no-cumplimiento del fin. Mientras el primero estaría atado al placer, el segundo comportaría dolor e insatisfacción. Simmel cree que Schopenhauer se equivoca al menos en dos cosas: en primer lugar, en aplicar un esquema binario que, si bien es de legítima aplicación en ámbitos como la lógica y el derecho, no lo es en absoluto en el territorio psíquico, como si sus únicas disposiciones anímicas se correspondieran siempre con un alterno tener o no-tener; en segundo lugar, el filósofo de Danzig yerra al creer que toda volición involucra dolor.

Simmel argumenta con razón que desde un ángulo psicológico, el placer no se experimenta exclusivamente en el momento de la consecución del fin, sino también en el *transcurso* de su aproximación al mismo. Hasta puede decirse que esta felicidad anticipada es a veces mayor que aquella experimentada al alcanzarse la meta. Consecuentemente, Schopenhauer podría estar en lo cierto al afirmar que nuestra vida transcurre fundamentalmente a través de procesos volitivos, pero se equivoca al concebirlo como un proceso esencialmente doloroso. El hecho de no encontrarse *todavía* satisfecha la voluntad, no autoriza inferir su descontento, porque de idéntica premisa podría desprenderse, con igual legitimidad, la posibilidad de su complacencia.

Otra de las críticas dirigidas al posicionamiento schopenhaueriano viene también de la mano de Simmel, la cual presenta una conexión estrecha con la objeción anterior: en su opinión, la tesis de la negatividad de la felicidad es insostenible en vistas del momento positivo que la misma revisita y que Schopenhauer se niega a ver. El argumento en el que Simmel basa ahora su objeción es el siguiente: si la felicidad consistiera simplemente en la liberación del dolor, entonces dicha experiencia no se diferenciaría en sustancia del sueño y de la muerte —dos instancias que se caracterizan también por la cesación del sufrimiento—. ⁴⁰ Y ello es algo que puede objetarse al menos desde un punto de vista psicológico, conforme con el cual la significación atribuida a tales estados —la vigilia, el sueño, la muerte— no es equivalente. Desde tal ángulo, la tesis de la negatividad de la felicidad se muestra poco realista, al no representar fidedignamente el modo en que es humanamente vivenciada.

[40] Cf. Simmel, G.: *op. cit.*, p. 72.

3. El pesimismo eudemonista

Se ha consignado en la introducción que aquí estamos preocupados con uno de los sentidos en que el pesimismo schopenhaueriano ha sido interpretado: en la idea de que el mismo está dirigido a la felicidad terrena, el «bien supremo» a ojos del hombre natural. Podríamos denominarlo, tal como hace Simmel, «pesimismo eudemonista». Schopenhauer, en efecto, asevera que «la felicidad terrenal (*irdische Glück*) está destinada a desvanecerse o a ser reconocida como una ilusión»⁴¹, dado que el sesgo dominante de la existencia humana es el dolor. Sin embargo, ¿qué implica este pesimismo respecto de la felicidad humana?: ¿Que no existen en absoluto instancias de placer o felicidad por ser ilusorias?; ¿Que la felicidad ostenta tan sólo un carácter negativo?; ¿Que nadie en el mundo puede ser feliz, o acaso muy pocos?; ¿Que en la vida predominan escandalosamente los dolores sobre los placeres?

Ciertamente, y en relación con la última pregunta, uno de los aspectos en que Schopenhauer basa su apreciación negativa de la vida, reside en la exigüidad de sus placeres:

Antes de asegurar con total confianza que la vida es un bien deseable o digno de gratitud, debiera compararse una sola vez la suma de las posibles alegrías que un hombre puede disfrutar durante su vida con la suma de los posibles sufrimientos que le pueden alcanzar en su vida. Creo que no será difícil de establecer ese balance.⁴²

Si se compara, por tanto, la suma de dolores con la de placeres, la balanza se inclinará necesariamente hacia los dolores. Este argumento, por su parte, ha sido objeto de crítica por envolver un fuerte componente hedonista.⁴³ El razonamiento que Schopenhauer evidencia seguir es el siguiente: la vida humana contiene esencialmente dolor; por lo tanto, no merece ser vivida. En una versión más completa, podría reformularse así: la vida humana contiene más dolores que placeres, la única cosa digna de valor es el placer; en consecuencia, sería preferible para cada individuo, no existir. Si bien es cierto que desde el punto de vista natural el placer supone el máximo valor, Schopenhauer no lo reconoce en cuanto tal, puesto que admite valores más altos como la virtud y el ascetismo. En consecuencia, este argumento no sería legítimo para fundamentar el pesimismo eudemonista.

Volvamos a una de las tesis medulares de la metafísica de la voluntad: que el sufrimiento es consubstancial a la vida. Es justo preguntarse

[41] MVR II, p. 555 / W II, 734.

[42] MVR II, p. 558 / W II, 737.

[43] Cf. Janaway, C.: *op. cit.*, p. 334. Cf. también Simmel, G.: *op. cit.*, pp. 70-73.

si de tal cosa se desprende necesariamente que cada vida individual conlleva, en forma constante, dolor. Al parecer, no estaríamos autorizados a extraer una conclusión tan extrema. Se ha dicho que el *Alles Leben Leiden ist* se predica en particular de la vida humana, de modo que el sufrimiento pertenece sustancial y no accidentalmente a la *esencia* de la humanidad. De esta suerte, y por *regla general*, ocurrirán en la vida humana episodios de dolor. Si bien el sufrimiento es la norma de la vida humana, ello no implica que no puedan existir *excepciones* por las que alguien consigue sustraerse al dolor. Y de hecho es esta una posibilidad que Schopenhauer admite.⁴⁴

Lo anteriormente argüido nos proporciona la clave para responder una de las preguntas más arriba formulada: la de si Schopenhauer es pesimista por conceder que sólo *unos pocos* privilegiados podrían gozar de una existencia feliz, esto es, exenta de dolor. Sobre este particular, no nos resulta una razón suficiente para fundar su pesimismo eudemonista. Aristóteles, por ejemplo, pensaba que la *eudaimonía* era accesible a unos pocos y no por esto se lo considera un pesimista respecto de la felicidad humana.

Analicemos otra de las preguntas más arriba formulada. Cuando Schopenhauer afirma el carácter ilusorio de la felicidad, o que ésta se trata de un error innato, ¿implica acaso que el bienestar que alguien pueda experimentar es ilusorio? Tampoco presume ser ése el caso. En cuanto sujetos volitivos aspiramos siempre hacia alguna meta; como vimos anteriormente, Schopenhauer denomina «sufrimiento» al estado en el que la voluntad no encuentra todavía cumplimiento, en tanto «satisfacción» o «dicha» a la consumación de su objetivo.⁴⁵ Luego, aquél no niega que los episodios de bienestar o satisfacción *realmente* ocurran, al margen de cuán breves o poco frecuentes puedan ser.

De aquí es posible inferir una significativa conclusión: la ilusión o el error están prioritariamente referidos a nuestras creencias y no al modo en que las cosas son o suceden. Este punto, creemos, entraña crucial relevancia para su filosofía práctica, puesto que la posibilidad de sobrellevar mejor la existencia dependerá en buena medida de nuestra *superación de creencias erróneas* –fundamentalmente, la de la posibilidad de una felicidad positiva–. Por lo antedicho, es factible afirmar que el pesimismo eudemonista no se funda en el carácter ilusorio de la felicidad *per se*. Lo

[44] Su idea, en efecto, de que algunos individuos alcanzan la salvación –por ejemplo los santos y los ascetas– presupone que éstos consiguen redimirse frente al dolor.

[45] Cf. MVR I, p. 405 (§56) / WI I, 425.

ilusorio son las creencias que nos forjamos sobre ella y que proyectamos hacia el futuro.

Nos queda por examinar una última posibilidad: el pesimismo eudemonista se funda en el carácter negativo de la felicidad. Hay un pasaje digno de atención:

(...) la inalcanzabilidad de una satisfacción duradera y la negatividad de toda dicha, encuentra su explicación en lo que se mostraba como conclusión de la metafísica, a saber: que la voluntad, cuya objetivación es tanto la vida del hombre como cualquier fenómeno, es una tendencia sin objetivo ni final algunos.⁴⁶

Este pasaje es muy interesante, dado que Schopenhauer explica apriorísticamente dos fenómenos característicos de la experiencia natural de la felicidad: su índole transitoria y su negatividad. Si bien ambas tesis se encuentran estrechamente entrelazadas, es posible señalar una distinción, dado que de ello se deriva a nuestro juicio un importante corolario. La negatividad del placer implica que éste puede tan sólo experimentarse como liberación de un dolor, en tanto que la aseveración conforme con la cual ninguna satisfacción duradera es posible, hace referencia al hecho de que la liberación del dolor *no puede ser experimentada en forma perdurable*. En nuestra opinión, es la última afirmación la que compromete más seriamente a Schopenhauer con el pesimismo antes que la tesis de la negatividad de la felicidad, como algunos afirman.⁴⁷

La razón que ofrecemos para apoyar la conclusión precedente es la siguiente: si bien la negatividad de la felicidad es del todo compatible con la metafísica de la voluntad, no conlleva necesariamente pesimismo, por cuanto es una concepción que podría amoldarse también a una ontología «optimista». Este es el caso de Epicuro, quien igualmente defiende una visión negativa del placer pero que a diferencia de Schopenhauer, la sustenta sobre una ontología de sello opuesto, donde el carácter natural de la existencia se concibe como un orden intrínsecamente bueno. Para el primero, la disposición natural en la que originalmente se encuentra toda criatura es placentera y buena, precisamente por tratarse de un estado exento de dolor.

Si el razonamiento que acabamos de ofrecer es correcto, entonces habría buenas razones para creer que el pesimismo eudemonista de Schopenhauer está fundamentalmente referido a la imposibilidad de expe-

[46] MVR I, p. 417 (§58) / W I, 440.

[47] Por ejemplo Janaway le da un lugar preponderante a la cuestión de la negatividad de la felicidad en su interpretación del pesimismo schopenhaueriano. Cf. Janaway, C.: *op. cit.*, pp. 331-332.

rimentar bienestar *en forma duradera*⁴⁸, antes que en la tesis de la negatividad de la felicidad. Por tal razón, su filosofía práctica estará prioritariamente concernida con la cuestión de cómo conseguir sustraernos en forma perdurable, o medianamente constante, al dolor. Por supuesto que la negatividad de la felicidad desempeña también un rol central en aquélla, pero dado que a Schopenhauer le preocupa dar una respuesta a la pregunta de cómo vivir –tal como se afirmaba al comienzo de este artículo–, bregará por resolver la cuestión a partir de la demarcación de ciertas formas de vida donde llegaría a gozarse de una existencia apacible en forma estable.

4. La fertilidad práctica del pesimismo

Hemos mencionado antes que el pesimismo schopenhaueriano ha sido objeto de una variedad de interpretaciones, debido en buena parte a que Schopenhauer no avanza una teoría unificada del pesimismo⁴⁹ y al hecho de que incurre en ciertas imprecisiones y contradicciones al intentar fundarlo, tal como hemos procurado mostrar. Sin embargo, hay un punto que puede servir para arrojar luz sobre el asunto: cada vez que el filósofo de la voluntad alude al pesimismo, suele contraponerlo al optimismo, de manera que es factible entender al primero como un término relacional o comparativo. Esto supone que el significado de «pesimismo» se vuelve mayormente comprensible al contrastárselo con el de «optimismo».

Es curioso que en sus obras publicadas Schopenhauer acostumbre emplear el concepto «pesimismo» para caracterizar doctrinas religiosas antes que filosóficas. Entre ellas sitúa al Cristianismo, el Brahmanismo y el Budismo⁵⁰, a las que contrapone la visión optimista figurada principalmente en religiones como el Judaísmo y el Islam. En su opinión, las últimas nos presentan el mundo como la obra de un ser supremo, y esgrimen la creencia de que la existencia está justificada por envolver valor intrínseco. El optimismo, con todo, consiste para Schopenhauer en un error que corta el camino a la verdad.⁵¹ En un pasaje impactante, asegura que si al más osado de los optimistas se lo llevara por hospitales y cárceles, por cámaras

[48] Esta imposibilidad se da más bien en el marco de la consciencia empírica y no en el de su trascendencia –la «mejor consciencia» o «negación de la voluntad»–. Es propio del primer modo de existencia, la afirmación de la voluntad, y en consecuencia, la afirmación del punto de vista hedonista. Pues para la consciencia natural, el bien supremo es la felicidad entendida como un estado de placer permanente.

[49] Cf. Atwell, J.: *op.cit.* p. 173.

[50] Su pesimismo radica en la apreciación de la existencia como un mal del que es preciso redimirse. Cf. MVR II, p. 611 / W II, 806.

[51] Cf. MVR II, p. 608 / W II, 803

de tortura o campos de batalla, se le volvería en cierto modo patente de qué naturaleza es el mundo que él cree ser «el mejor de los mundos posibles».⁵² En otras palabras, Schopenhauer cree que el optimismo es una doctrina errada por no reconocer a la existencia como un mal; adicionalmente, la considera una doctrina en cierto modo perversa, dado que subestima en el fondo al sufrimiento humano por creerlo justificado en función de un fin «superior».

Concomitantemente, nuestro autor cree incluso que el optimismo es una doctrina perniciosa *desde un punto de vista práctico*. Tras estipular como un error innato la creencia de que existimos para ser felices –un pasaje con el ya nos hemos familiarizado–, afirma:

Mientras sigamos aferrados a este error innato, *corroborándolo mediante los dogmas optimistas*, el mundo nos parece plagado de contradicciones. Pues a cada paso, tanto en lo grande como en lo pequeño, hemos de experimentar que el mundo y la vida no están preparados para albergar una existencia feliz.⁵³

Estas líneas sugieren que el optimismo da pábulo a la creencia de que el mundo nos debe la felicidad, y por ende, que de la posibilidad de acople entre el curso de nuestros deseos y el del mundo, puede obtenerse una satisfacción genuina. Pero justamente por favorecer el optimismo dicha creencia, termina por infundir mayor frustración y descontento⁵⁴: las expectativas de felicidad positiva y permanente se ven luego traicionadas por la realidad de las cosas. De lo que se trata, por consiguiente, es de reconocer tal realidad; y a ese respecto, el pesimismo puede prestarnos un provechoso servicio al ilustrarnos sobre la naturaleza de ciertas cosas. Haciendo uso de una expresión de Janaway, el pesimismo posee un *efecto educativo*.⁵⁵

El pesimismo eudemonista que hemos intentado reconstruir, nos enseña principalmente que por la vía de la satisfacción del deseo, no hay posibilidad de hallar gratificación permanente; asimismo, que dicha expectativa se genera por la propensión humana a depositar la felicidad en el futuro, como un estado al que se arribará al cumplirse el deseo, pese a lo cual termina por mostrarse como una simple quimera. En conexión con

[52] Cf. MVR I, p. 422 (§59) / W I, 445.

[53] MVR II, p. 616 / W II, 813-814. [El subrayado es nuestro]

[54] Exactamente en virtud de ello, Schopenhauer califica en otro pasaje al optimismo no sólo como una doctrina falsa, sino además funesta («*nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre*»). MVR II, p. 566 / W II, 748-749.

[55] Cf. Janaway, C.: *op. cit.*, p. 324.

tales ideas se encuentra la tesis de la negatividad de la felicidad, la cual nos enseña que no podemos esperar obtener ningún goce positivo, sino tan solo la liberación de un dolor. Igualmente, y al tenerse muy en cuenta el sufrimiento como elemento esencial de la vida, el pesimismo nos alerta sobre la posibilidad de que nuestras metas se vean a menudo contrariadas y que en un mundo de tal índole, sea dable esperar cierta cuota de sufrimiento, incluso de gran sufrimiento. A pesar de que tales lecciones puedan parecer desalentadoras, poseen desde la óptica de Schopenhauer no sólo mayor verdad, sino también mayor potencial práctico que cualquier doctrina optimista puede proporcionar.

El efecto educativo del pesimismo trastocaría entonces ese conjunto de creencias ingenuas propias de la consciencia natural.⁵⁶ En esta dirección, Schopenhauer nos invita a superarlas en base a su rectificación, consumada la cual cobra el mundo nueva luz: pues deja de verse desde el punto de vista de nuestros deseos para pasar a considerarse desde el punto de vista de su *comprensión (Einsicht)*.⁵⁷ También de manera significativa, el filósofo de la voluntad sostiene que de ser *reconocido (erkannt)* el dolor como aspecto substancial de la vida, ello podría conllevar una dosis de estoica serenidad.⁵⁸ Con tales aseveraciones, se concede que esta suerte de comprensión metafísica es capaz de surtir poderosos efectos sobre nuestras vidas: si el mundo es un lugar del que no es dable esperar demasiado, entonces será mejor concentrarse en minimizar nuestras expectativas. La fertilidad práctica que esta idea contiene es manifiesta: la morigeración de nuestras aspiraciones es el arma más poderosa de la que disponemos para enfrentar el dolor.⁵⁹ Paradójicamente, cuanto menos satisfacción se busca, mayor es la que se consigue: pues no existe bienestar mayor que el de la tranquilidad anímica, un estado donde la inquietud, el pesar o el descontento, colapsan.

5. Consideraciones finales

Hemos tratado de reconstruir hasta aquí el pesimismo eudemonista de Schopenhauer. Para ello fue necesario aludir a su metafísica de la voluntad y a sus implicancias antropológicas, asimismo a su concep-

[56] Estas creencias, las cuales encarnan un punto de vista hedonista y optimista, podrían sumariarse así: 1) la felicidad puede obtenerse como resultado de la satisfacción de nuestros deseos; 2) la felicidad es positiva y se identificaría con un estado de placer permanente; 3) el placer y la felicidad envuelven valores supremos; 4) el mundo nos debe la dicha.

[57] Cf. MVR II, pp. 617-618 / W II, 815.

[58] Cf. MVR I, pp. 411-412 (§57) / W I, 432.

[59] No por casualidad Schopenhauer erige en el corazón de su eudemonología una máxima que nos exhorta a evitar el dolor antes que a buscar el placer. Cf. PP I, p. 420 / W IV, 483.

ción negativa de felicidad. Hemos apuntado también algunos puntos débiles en la fundamentación schopenhaueriana del pesimismo, pese a lo cual puede reconfigurarse como una posición consistente. Aunque nuestro principal objetivo ha sido aquí el de evidenciar su potencialidad práctica. En nuestra opinión, la filosofía de Schopenhauer está atravesada por una preocupación cardinal: la cuestión práctica de cómo vivir. Siendo el mundo lo que es —un mundo plétórico de calamidad— esta cuestión se traduce en la de cómo hacer frente al dolor, y el pesimismo eudemonista nos alcanza una respuesta perfectamente sensible.

Para finalizar, quisiéramos retomar una reflexión hecha al comienzo: la actualidad del planteamiento de Schopenhauer y su potencial para contribuir a las discusiones contemporáneas enmarcadas principalmente en las éticas de la virtud. Pues de la mano de este enfoque se ha vuelto a poner en el centro de la escena la tematización filosófica de la felicidad y su conexión con la moralidad. Creemos que en este punto, el pesimismo eudemonista suministra una enseñanza firme y valiosa, justamente por sus efectos humanos: si las personas consiguieran moderar su querer, estarían contribuyendo a un mundo con menos dolor⁶⁰, y esto, desde el punto de vista moral, no puede ser en absoluto irrelevante.

Referencias Bibliográficas

Atwell, John: *Schopenhauer. The Human Character*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

Else, Gerard: «Lucretius and the Aesthetic Attitude», en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 41, 1930, pp. 149–182.

Epicuro: *Obras*, estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa. Barcelona: Ediciones Altaya, 1998.

Fernandez, Jordi: «Schopenhauer's Pessimism», en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIII N° 3, 2006, p. 646-664.

Janaway: «Schopenhauer's Pessimism», en C. Janaway (ed): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 318–343.

Magee, Brian: *Schopenhauer*. Madrid: Cátedra, 1991.

Mann, Thomas: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

[60] Gran parte del padecimiento humano se origina según Schopenhauer en el conflicto que enfrenta a individuos egoístas, dispuestos a ocasionar sufrimiento a los demás con tal de cumplir sus propósitos. Luego es plausible pensar que un individuo con deseos moderados, al poseer menor avidez, estaría menos inclinado a disputar bienes a sus congéneres y a contender con ellos.

Platón: *La República*, introducción, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke, Textkritisch bearbeitet und her ausgegeben von Wolfgang von Löhneysen*. Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Insel (5 vols.), 1960/1965.

Schopenhauer, Arthur: *El Mundo como Voluntad y Representación* (Vol. I y II), traducción, introducción y notas de Roberto Aramayo. Madrid: FCE, 2005.

Schopenhauer, Arthur: *Parerga y Paralipómena I*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2006.

Schopenhauer, Arthur: *Parerga y Paralipómena II*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.

Simmel, Georg: *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.

Young, Julian: *Schopenhauer*. New York: Routledge, 2005.

EL LÍMITE RACIONAL DE LA ESPECULACIÓN CIENTÍFICA EN LA COSMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA, UNA CRÍTICA DESDE EL PENSAMIENTO DE NICHOLAS RESCHER

THE RATIONAL LIMIT OF SCIENTIFIC SPECULATION IN CONTEMPORARY COSMOLOGY, A CRITIQUE FROM THE NICHOLAS RESCHER'S THOUGHT

David Mayo Sánchez¹
Universidad de Salamanca (España)

Recibido: 28-2-2015

Aceptado: 18-5-2015

Resumen: La cosmología física contemporánea en su indagación acerca de la estructura del Universo ha llegado a formular hipótesis que postulan entidades no observables empíricamente y, ciertamente, sin posibilidad alguna de ser contrastadas; tal es el caso de la hipótesis cosmológica del multiverso. Esta hipótesis es uno de los casos más representativos de cosmología física especulativa, y, a la vez, es considerada por una gran parte de la comunidad científica como una teoría científica que podría explicar el origen del Universo y dar razón de sus leyes y constantes. Siendo así, parece ser que la ciencia es una empresa que lo puede explicar todo, a la vez que ha ocupado el lugar especulativo de la filosofía en su intento de dilucidar la realidad a nivel general y último. Desde la filosofía de Nicholas Rescher, semejante condición para la ciencia no es posible, ya que ésta no es perfecta y tiene límites. Para Rescher, la racionalidad científica está determinada por elementos epistemológicos y ontológicos, los cuales demarcan su cientificidad y sus alcances.

Palabras clave: cosmología especulativa; racionalidad científica; explicación; metafísica; límites de la ciencia.

Abstract: Contemporary physical cosmology in its inquiry into the structure of the universe has formulated hypotheses that posit unobservable empirically entities, which certainly have no possibility of being tested; such is the case of the multiverse cosmological hypothesis. This hypothesis is one of the most representative cases of speculative physical cosmology, and at the same time,

[1] (damayo1@gmail.com) Vinculado al área de Lógica y Filosofía de la Ciencia del Departamento de Filosofía de la Universidad de Salamanca.

is regarded by much of the scientific community as a scientific theory that could explain the origin of the universe and give an account of its laws and constants. Thus, it appears that science is an enterprise that can explain everything, while it has occupied the place of speculative philosophy in its attempt to elucidate reality to a general and ultimate level. From Nicholas Rescher's philosophy such a condition for science is not possible, because science is not perfect and has limits. For Rescher, scientific rationality is determined by epistemological and ontological elements which demarcate its scientific character and scope.

Keywords: speculative cosmology; scientific rationality; explanation; metaphysics; limits of science.

1. Introducción

La proliferación actual de ciertas especulaciones dentro del ámbito de la ciencia advierte acerca de una tendencia preponderante que está direccionando, concretamente al quehacer científico-cosmológico, hacia nuevos e inciertos terrenos epistemológicos y metafísicos; tal es el caso de la hipótesis cosmológica del multiverso². La idea de un multiverso plantea la posibilidad de una realidad compuesta por un conjunto ilimitado de universos desconectados entre sí física y causalmente y, por lo tanto, «no podemos comunicarnos con ellos, ni podemos recibir ningún tipo señales físicas de ellos. En otras palabras, no podemos establecer su existencia por medios empíricos directos»³; y esto, en consecuencia, ha dado lugar a una serie de controversias generadas en el marco de la condición de racionalidad de tales hipótesis. Los debates dentro y fuera de la comunidad científica se han suscitado a partir de la crítica a la metodología científica utilizada en la elaboración de dichas hipótesis y, por ende, a sus conteni-

[2] En cuanto a la creciente producción intelectual relacionada a la cosmología física especulativa, el físico y cosmólogo alemán Hubert Goenner en un artículo publicado en 2010 titulado *What kind of science is cosmology?*, señala: «las partes especulativas [de la cosmología], que necesariamente implican la teorización física, son dominantes; solamente que ellas están comenzando a ser vinculadas a corroboraciones empíricas o todavía esperan a ser probadas en el futuro»; una cosmología que el mismo Goenner denomina como *cosmología fantasía*. Así, la cosmología especulativa se ha convertido en una rama de la ciencia física que ha roto con ciertos parámetros fundamentales de la metodología científica comúnmente aceptada; al mismo tiempo que —como indica Goenner— su presencia en el mundo académico-especializado y divulgativo es prevaeciente, sus producciones tanto en artículos, libros y actividades de investigación son abundantes. En Goenner, H.: «What kind of science is cosmology?» *Annalen der Physik (Leipzig)* 522, Nr. 6, 389-418 (2010); arXiv: astro-phy/2010.5532. pp. 1-62.

[3] Kragh, H.: *Higher Speculations: Grand Theories and Failed Revolutions in Physics and Cosmology*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 260.

dos mismos, lo que ha llevado, en último término, a preguntar por la razón de ser de tales modelos cosmológicos.

Algunos científicos han señalado que las hipótesis cosmológicas del multiverso se han elaborado con el fin de dar una solución o explicación a problemáticas asociadas a la realidad tomada en su totalidad como lo son, por ejemplo, el origen del Universo o el ajuste fino de las leyes y constantes que le rigen. Estas indagaciones son las que históricamente han pertenecido a la especulación metafísica, que es la que desde la antigüedad ha tratado con la cuestión de la causalidad última y los primeros principios de la totalidad de lo real. Es por ello que la hipótesis del multiverso ha sido denunciada y situada en niveles filosóficos e incluso teológicos, bajo el argumento de que la razón fundamental del surgimiento de semejantes especulaciones está lejos de ser la de ofrecer un producto objetivo y consecuente de la teorización científica, sino que más bien, lo que ha impulsado a sus proponentes ha sido la intención de suplantar o competir con las opciones metafísicas tradicionales.

Las críticas hechas al multiverso están dirigidas a las diferentes versiones que han sido identificadas y clasificadas por el físico, teórico de cuerdas y también defensor de la misma hipótesis Brian Greene⁴. Dentro de la clasificación hecha por Greene se nombra a tres de ellos como: el multiverso inflacionario, el multiverso brana-cíclico y el multiverso final-matemático. Estos tipos de multiverso son los que más claramente manifiestan una propuesta metafísica.

Sin entrar en los detalles de cada uno de ellos, es de seguro que estos modelos cosmológicos incluyen una cierta base teórico-matemática, sin embargo, sus fines, reflejados en sus conclusiones, están relacionados a las implicaciones filosóficas anteriormente señaladas. Tal es el caso, por ejemplo, del cosmólogo de origen ruso Andrei Linde, que desde el escenario inflacionario afirma:

Dada la elección entre diferentes universos en esta estructura multiverso, podemos proceder mediante la *eliminación* de los universos donde sería imposible nuestra vida. Este paso simple es suficiente para la *comprensión de las muchas características* de nuestro Universo, que de otro modo podrían parecer *milagrosas*.⁵

De la misma manera, el físico teórico de la Universidad de Princeton y creador del modelo del multiverso brana-cíclico, Paul Steinhardt, y desde

[4] Brian Green, clasifica y denomina las diferentes propuestas del multiverso de la siguiente manera: multiverso mosaico, inflacionario, brana-cíclico, paisaje, cuántico, holográfico, simulado y final. En Green, B.: *La realidad oculta. Universos paralelos y las profundas leyes del cosmos*. Barcelona: Crítica, 2011, pp. 407-408.

[5] Linde, A.: «Inflation, quantum cosmology, and the anthropic principle», en Barrow, J., P.

el contexto de teoría de cuerdas, así afirma explicando el modelo del universo Ekpirótico:

El modelo [Ekpirótico] se basa en la idea de que nuestro Universo Big Bang caliente fue *creado* a partir de la colisión de dos mundos tridimensionales en movimiento a lo largo de una dimensión extra oculta. Los dos mundos tridimensionales chocan y 'se adhieren', la energía cinética en la colisión se convierte en quarks, electrones, protones, etc., que se limitan a moverse a lo largo de tres dimensiones. La temperatura resultante es finita, por lo que la fase del Big Bang caliente comienza sin una singularidad.⁶

Por último, el físico y cosmólogo del Instituto Tecnológico de Massachusetts, Max Tegmark, postula lo que Green ha llamado el multiverso final, mismo que representa la más osada de todas las especulaciones, ya que en este modelo todas las posibilidades matemáticas son realizadas en diferentes niveles de multiversos. Así asevera Tegmark:

El multiverso Nivel IV, es denominado la 'teoría de Ensamble última' ya que *subsume todos los otros conjuntos*, por lo tanto, trae cierre a la jerarquía de los multiversos, [...] Mientras que los universos de Nivel I se unen a la perfección, hay demarcaciones claras entre aquellos dentro de los niveles II y III causados por la inflación del espacio y la decoherencia, respectivamente. Los universos de Nivel IV son totalmente independientes y deben ser considerados en conjunto sólo para *predecir*.⁷

Evidentemente, todas estas declaraciones contienen serias implicaciones epistemológicas y ontológicas, que por su parte ponen en duda la validez racional de estas propuestas realizadas desde un contexto científico, a tal punto de crear una división en la comunidad de físicos y cosmólogos. Pero según los defensores de estas hipótesis —que representan la mayoría en cuanto a la producción intelectual— la ciencia podría estar encaminada a ofrecer las respuestas a las interrogantes últimas que por mucho tiempo han estado fuera de su competencia y, con ello, la ciencia pasaría, asegura Green, de los detalles a hacer algo más y eso «nos reta a reexaminar nuestra visión de la propia ciencia»⁸. Por su parte, el físico, premio Nobel y partidario del multiverso Steven Wienberg, asegura que «los científicos del futuro nos envidiarán un poco a los físicos de hoy porque estamos aún

Davies, P., Harper, C.: (eds.) *Science and Ultimate Reality; quantum theory, cosmology, and complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 441. (cursivas nuestras)

[6] Steinhardt, P.J. [en línea]: *A Brief Introduction to the Ekpyrotic Universe*. <http://www.phy.princeton.edu/~steinh/npr/>. [Consultado: 12/01/2015]. (cursivas nuestras)

[7] Tegmark, M.: «Parallel Universes», en Barrow, J., P. Davies, P., Harper, C.: (eds.) *Science and Ultimate Reality; quantum theory, cosmology, and complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 484, 486. (cursivas nuestras)

[8] Green, B.: *La realidad oculta*, cit., p. 417.

en viaje hacia el descubrimiento de las leyes finales»⁹. Leonard Susskind, otro proponente del multiverso, en un contexto de discusiones en torno a la demarcación científica, sentencia que la estructura de la ciencia con su método son autónomos y, por lo tanto, libres de cualquier dictamen que la filosofía pueda realizar; así dice: «La buena metodología científica no es un conjunto abstracto de reglas dictadas por los filósofos. Está condicionada y determinada por la propia ciencia y los científicos que crean la ciencia»¹⁰.

Desde estas instancias, parece ser que la ciencia se posiciona en una cima cognoscitiva suprema, capaz de explicarlo todo, habilitada para desbancar a cualquier otro saber que con diferentes recursos intenta contribuir a la explicación de la vasta y diversa realidad; y, de igual manera, capaz de cubrirse de cualquier influencia externa que le pretenda delimitar. De esta forma, la ciencia quedaría establecida como una empresa perfecta, sin límites y como la autoridad absoluta en cuanto a la descripción y explicación de la realidad.

Desde luego que estas actitudes ideológicas han sido criticadas desde la argumentación filosófica misma, con señalamientos a las inconsistencias y a la imposibilidad de tal intento utópico por instaurar un saber de tales magnitudes. La filosofía de Nicholas Rescher es uno de esos esfuerzos que se han dedicado a esta labor crítica, y por medio de ella, ofrecer una visión coherente y ponderada de la ciencia, en este caso de la cosmología física y sus límites.

2. Imposibilidad de la ciencia perfecta: los límites de la teorización en la ciencia

La ciencia puede ser entendida como la apropiación de la realidad natural y social por parte del ser humano, lo que a su vez implica una actividad cognoscitiva y práctica; o dicho de otro modo, como el control teórico y tecnológico del entorno, que juntamente se puede traducir en conocimiento y manipulación humana de lo real.

Desde estos presupuestos, ciencia sería «todo sistema de representación cognoscitiva y de control de la realidad»¹¹. Esta afirmación sitúa a

[9] Weinberg, S.: *El sueño de una teoría final*. Barcelona: Crítica, 2010, p. 191.

[10] Susskind, L.: *El paisaje cósmico. Teoría de cuerdas y el mito del diseño inteligente*. Barcelona: Crítica, 2007, pp. 226-227. Para un estudio histórico de este tema, véase del mismo autor del presente artículo: Mayo, David. «Especulaciones y controversias en la cosmología física contemporánea: el problema de la creación en la hipótesis del multiverso, un análisis histórico». Próximo a publicar en la RCFC, volumen XVI, número 33, 2016, julio-diciembre.

[11] Solís, C., Sellés, M.: *Historia de la Ciencia*. Barcelona: Espasa, 2013, p. 19.

la ciencia —principalmente a las llamadas ciencias naturales o duras— en una clara posición determinante para la existencia humana, ya que el logro de hacer de la realidad natural algo comprensible y controlable para el ser humano, la constituye en el paradigma del saber, de la racionalidad y del progreso. Y esto para algunos, la convierte en la empresa cognoscitiva perfecta que puede dar razón de todo (lo que pueda ser explicable). Pero, según la filosofía de Nicholas Rescher, la ciencia no está próxima a ser un constructo perfecto y sin límites, su propia estructura hace imposible una labor racionalizadora en favor de modelos explicativos de la realidad total. La ciencia, recalca Rescher, es solo un saber entre varios, una clase de conocimiento o un *proyecto epistémico* —el más fiable y seguro ciertamente—, que no lo puede abarcar todo y que, por consiguiente, no lo puede explicar todo; pero que, al mismo tiempo, esta condición no es un defecto sino más bien una exigencia correspondiente a su cualidad de saber particular y específico. Es por eso que el filósofo de origen alemán sostiene, en consecuencia, que la realidad no se agota con la indagación científica, por cuanto, la explicación definitivamente verdadera de la realidad no es alcanzable, teniendo en cuenta la mencionada especificidad y limitación de los recursos metodológicos que la empresa científica requiere para elaborar su conocimiento. Así que, una perfección teórica de la ciencia iría más allá de las posibilidades metodológico-racionales fundamentales que le corresponden en su *misión* epistemológica objetiva de describir, explicar, predecir y controlar el orden natural regido por leyes.

En la realidad hay, afirma Rescher, más «que lo contemplado por la ciencia»¹², es decir, que la realidad comprende y contiene cosas, fenómenos, problemas, etc., de mucha profundidad y complejidad cognitiva, lo que deja a la ciencia con *evidencias incompletas e informaciones parciales*¹³. Roger Trigg hace notar que: «Si el mundo contiene una sutil interacción entre el orden y el azar, de indeterminación y aleatoriedad, incluso entre las causas y la libertad, la ciencia tendrá un amplio espacio para el descubrimiento de la naturaleza de las cosas»¹⁴. Por tal motivo, la teorización científica desde su marco explicativo no lograría abarcar de manera exhaustiva la totalidad de lo real. De manera que las producciones científicas acerca de la realidad natural siendo correctas nunca serán definitivas y perfectas;

[12] Rescher, N.: *Razón y valores en la era científico-tecnológica*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 113.

[13] Aquí Rescher se refiere, por ejemplo, al aspecto particular-experiencial de lo real el cual siempre exhibirá características que eluden la captación explicativa de la ciencia; también, a la esfera de los valores éticos y estéticos, y principalmente, a la «*cuestiones últimas*» de tipo metafísico.

[14] Trigg, R.: *Rationality and Science: Can Science Explain Everything?* Oxford: Blackwell Publishers, 1993, p. 193.

eso quiere decir que los modelos explicativos siempre serán falibles y corregibles, y, por lo tanto, no representarían, insistimos, la plena verdad de las cosas¹⁵. Rescher es enfático en señalar que el realismo científico que promueve una presentación de la verdad real del mundo, o en otros términos, una descripción exacta del mundo —y que con ello satisfacer los ideales cognitivos de unidad, consistencia, completud, definitud—, no es viable. Esto, a su vez, está sustentado en la idealización de la ciencia perfecta, idealización que tiene la sola función regulativa de impulsar el mejoramiento en la investigación. Así argumenta Rescher:

La historia de la ciencia muestra que nuestros 'descubrimientos' garantizados por el coherentismo inductivo del método científico constantemente *requieren ajuste, corrección, reemplazo*. No podemos decir que nuestras preguntas inductivas sobre cómo funcionan las cosas en el mundo que nos provean de la verdad (definitiva) real [...] La ciencia perfecta es una idealización —al igual que el realismo científico que viene automáticamente a su paso. [Esta idealización representa] la legitimidad de nuestros ideales cognitivos como reguladores inherentes en su utilidad como guías de consulta, y, en concreto, en su capacidad para guiar nuestros pensamientos y esfuerzos en direcciones constructivas y productivas.¹⁶

Así pues, la ciencia quedaría constituida como una empresa imperfecta. Su intento de lograr una comprensión definitiva de la naturaleza o, en este caso, una comprensión absoluta del cosmos, no es posible. Según Rescher, para que la ciencia pueda alcanzar el ideal de perfección debe cumplir con ciertas condiciones cognitivo-teóricas y activo-prácticas, esto es, conseguir la completitud teórica, informativa y de control del entorno.

En el área que nos interesa, la teórica, Rescher señala principalmente dos completitudes o acabamientos imprescindibles: la *erotética* y la *predictiva*. La erotética tiene que ver con la exigencia de dar respuestas «a todas las preguntas descriptivas y explicativas a que ella [la ciencia] se enfrenta como legítimamente planteables, y debe explicar todo lo que considera explicable»¹⁷. Ante esto, el filósofo afirma que en apariencia la ciencia podría estar dando respuesta a todas las preguntas que suscita el carácter problemático de la realidad —como en apariencia sucede con la cosmología especulativa—, pero con toda seguridad tales respuestas podrían resultar inadecuadas. Indudablemente, esta actitud colocaría a la

[15] Esta idea se acerca al concepto de verosimilitud popperiano, el cual sostiene que la verdad que es exigida para las teorías y que es colocada como el criterio de garantía para diferenciar las teorías verdaderas de las falsas o de la simple creencia, nunca es poseída de manera total, sino simplemente lo que se puede lograr son aproximaciones a tal verdad.

[16] Rescher, N.: *Scientific Realism: A Critical Reappraisal*. Dordrecht: Reidel Publishing, 1987, pp. 27, 31. (cursivas nuestras)

[17] Rescher, N.: *Los límites de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 1994, p. 164.

ciencia fuera del aspecto estrictamente teórico-objetivo, para situarla en el ámbito ideológico y puramente especulativo, en el que el científico —en su pretensión omniabarcante— asume un cientificismo que deforma, distorsiona a la ciencia, «arrojando el manto de su autoridad sobre cuestiones a las que nunca pretendió atender»¹⁸. En contra de tal posición —ideológica—, la historia y el contexto actual de la ciencia cosmológica muestran y confirman que el alcance de nuestros conocimientos es lo suficientemente restringido para lograr la mencionada completitud. Más aún, para hacer asequible esa realización —de una ciencia de la naturaleza teoréticamente completa— sería necesario «ofrecer una teoría unificada completa y consistente de la interacción física que describiera todas las observaciones posibles»¹⁹. Para Rescher, el problema con dicha teoría radica en la imposibilidad de obtener un conocimiento absolutamente preciso de todas las interacciones físicas existentes y posibles, porque para ello se necesitaría —aparte de un conocimiento absoluto— un conocimiento o una teoría previa que garantice o controle que la plena adecuación y exactitud de todas las leyes, principios, observaciones, etc., se han obtenido. Pero eso no es posible, dado que tal teoría siendo última o final no podría, a pesar de todo, lógicamente auto-explicarse o auto-controlarse²⁰; así afirma:

[...] para tener garantizado que el uso del estado actual de la física es una buena base para responder a esta cuestión, tendríamos que asegurarnos antes de que su visión de tales posibilidades es correcta; y en consecuencia, tener ya preestablecida su completitud. La idea de una completitud erótica consolidada naufraga ante la imposibilidad de encontrar una manera significativa de controlar su consecución.²¹

De igual forma, y como parte fundamental de la metodología científica, Rescher apunta que la inducción exigida por la teorización científica

[18] Rescher, N.: *Razón y valores en la era científico-tecnológica*, cit., p. 112.

[19] Citado por Rescher, en Rescher, N.: *Los límites de la ciencia*, cit., p. 168.

[20] La imposibilidad de la auto-explicación implica que una determinada teoría tendría que poseer externa e internamente y al mismo tiempo los elementos que le explican, lo cual, evidentemente, es lógicamente inconsistente. Nicholas Rescher hace una crítica a la llamada *Teoría Final*, *Teoría del Todo* (TOE) o teorías de la gran unificación (GUT) —que son aquellas que darían razón de todas las leyes y constantes del Universo, de su origen, de su estructura general, etc., asimismo, las que unificarían las cuatro fuerzas o interacciones fundamentales de la naturaleza—, aduciendo que existen varias limitaciones para el establecimiento de tal teoría, como por ejemplo, que ésta tendría que superar el elemento de la *Integralidad*, la *finalidad*, el *punto muerto*, los cuales estarían condesados en la imposibilidad de superar la *no-circularidad* explicativa. Véase en Rescher, N.: *Nature and Understanding. The Metaphysics and Method of Science*. Oxford: Clarendon Press, 2000. pp. 73-91. Véase también, por ejemplo, Weinberg, S.: *El sueño de una teoría final*. Barcelona: Crítica, 2010. Evans, J.: *Watts, G.: Unification of Fundamental Forces*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Hawking, S.: *The Theory of Everything*. Beverly Hills: Phoenix Books, 2007.

[21] Rescher, N.: *Razón y valores*, cit., p. 140.

nunca podrá determinar las leyes de la naturaleza; en todo caso, los datos extraídos de las observaciones solo podrían falsar las teorías. Con todo, la confirmación empírica es imprescindible para el quehacer científico, de lo contrario no sería propiamente ciencia y ella misma podría decir cualquier cosa de un carácter epistemológicamente distinto y, eventualmente, desacertado. Rescher advierte que: «Uno no puede estar seguro de poner el punto final, si [la ciencia] se basa en consideraciones puramente teóricas»²². Por esa razón, la inducción se constituye en un elemento fundamental en el proceso de teorización científica, dado que a partir de las observaciones la generalización inductiva provee de un patrón general de las regularidades manifestadas por la naturaleza, para luego incluirlas en el *espectro* de construcciones teóricas, todo con el fin de dar respuesta a las preguntas correspondientes al ámbito natural o empírico. Este requerimiento inductivo, además de indicar que la referencia a los datos observacionales es un requisito indispensable, es ante todo una limitante para el perfeccionamiento científico, considerando que a medida que la exploración empírica avanza nuevos datos van corrigiendo y enriqueciendo las concepciones científicas vigentes. Esto quiere decir que la indagación científica siempre estará sujeta a cambios e imprecisiones, a causa del problema del carácter contingente de la realidad natural. Este último problema está más presente en la exigencia de completitud predictiva, la cual analizaremos en el siguiente punto junto al tema de la explicación científica.

Un presupuesto implícito de la racionalidad científica que es necesario destacar es: que los límites en la teorización son un indicativo de racionalidad; ésta exige delimitar los ámbitos, los recursos, los métodos y, por tanto, las respuestas, a fin de hacer lo mejor posible (*optimizar*) a partir de las *razones más poderosas*. La racionalidad restringe el ímpetu de la ciencia —y de cualquier otro ámbito humano— por querer abarcarlo todo, por querer solucionar problemas demasiado complejos para los cuales no está capacitada o no posee los medios necesarios; y esto es lo que la convierte en una empresa cognitiva competente a diferencia de la pseudociencia o el saber vulgar, en los que, según Rescher, «todo encaja demasiado bien en su sitio»²³. En efecto, la racionalidad le prohíbe a la ciencia hacer una cobertura total de la realidad, incluir o adoptar para sí cualquier idea o mecanismo, puesto que la consecuencia inmediata a esto sería la desorganización de su estructura interna y, como resultado, la imposibilidad de realizar el control racional de la realidad natural.

Dentro de las demandas que la racionalidad le imprime a la ciencia está lo que Rescher llama la *sistematización* del mecanismo operativo de

[22] Rescher, N.: *Los límites de la ciencia*, cit., p. 169.

[23] *Ibidem*, p. 138.

la ciencia, que es la que determina la optimización de sus objetivos cognoscitivos. La razón de esto, se debe a que la validez cognoscitivo-teórica de la ciencia requiere de una definición y una ordenación de los aspectos descriptivos que hacen posible la investigación racional, aportando los criterios, las normas y los patrones para la aceptabilidad y adecuación al proceso racional, los cuales, a su vez, están orientados a la verdad *presuntiva* y a la corrección fáctica. Por ello, uno de los principios fundamentales que determinan y especifican la racionalidad cognoscitiva es «la búsqueda de la verdad y el logro de respuestas correctas»²⁴. Es así como la obtención de verdades genuinas —pero nunca acabadas— se constituye como el objetivo de la sistematización; ésta procura poner en orden todos los datos disponibles, sean estos los datos de los sentidos, verdades o teorías previas (elementos experienciales o discursivos), o también los datos inciertos o poco claros. Todo esto con el fin de aceptar como verdades sólo aquellas que son coherentes entre sí. Esta es la denominada *teoría coherentista* de la verdad que el filósofo de Pittsburgh propone con el propósito de lograr el paso «de la incoherencia a la coherencia, del desorden al sistema, de candidatos a verdad a verdades calificadas»²⁵.

Este ideal regulativo de la coherencia de la verdad pasa a constituirse en el soporte que permitirá superar el problema entre la apariencia y la realidad, entre afirmaciones hipotéticas o subjetivas y las afirmaciones ontológicamente objetivas en el nivel del ser o la realidad. De ahí que uno de los componentes esenciales del criterio coherentista de la verdad sea la adecuación a la facticidad. Por ese motivo, la verdad fáctica, constituida a partir del *mundo real*, es indispensable en cualquier teoría o declaración científica, pues sólo de esta manera se podrán aceptar como verdaderas. Lo ontológicamente real y objetivo es condición necesaria para una descripción y explicación correcta y verdadera del mundo —por supuesto siempre provisional y tentativa—; y esta cualidad —de lo ontológicamente real— tiene una clara identificación en lo operativo, en la manifestación de actividad intrínseca y extrínseca de todas las cosas; esto por cuanto:

Ser real es estar en condiciones de provocar un impacto en algún lugar sobre algo, de tal manera que un equipo adecuado, lo dotado de mente, una criatura inteligente puedan detectarlo. Lo que es real en el mundo debe provocarle a éste algún cambio, que es, en principio, detectable.²⁶

[24] Rescher, N.: *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*. Madrid: Tecnos, 1993, p. 183.

[25] Rescher, N.: *Sistematización cognoscitiva*. México: Siglo XXI, 1981, p. 85.

[26] Rescher, N.: *Nature and Understanding. The Metaphysics and Method of Science*. Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 121-122.

3. Límites racionales de la explicación y la predicción científica

La racionalidad que caracteriza a la ciencia está enraizada dentro de sus mismos objetivos como quehacer teórico. Dichos objetivos se condensan en el conocimiento de leyes que son las que estructuran nuestra comprensión de los sucesos del pasado y conducen a la previsión del futuro, y esta labor recae sobre la explicación y la predicción²⁷. Estas, asimismo, representan un control sobre la naturaleza el cual es tomado como criterio de perfección. Pero la predicción, como parte de la completitud para la perfección de la ciencia, se enfrenta con varias limitaciones que le impiden a la ésta tener un control absoluto sobre el conocimiento del acaecer o no de los sucesos. De acuerdo con Rescher, el control cognitivo que representa la predicción se circunscribe a condicionamientos epistemológicos y ontológicos, los cuales son el impedimento para que la ciencia no pueda ofrecer resultados con absoluta precisión y certeza.

En cuanto a los límites ontológicos, el filósofo considera que las cualidades que posee la realidad natural hacen que el futuro sea indeterminado, abierto; esto es, que los sucesos estocásticos o azarosos producen un desconocimiento de las condiciones iniciales e inexactitud de la información nomológica, lo que conduce a la imposibilidad de hacer inferencias certeras y de ofrecer valores absolutamente precisos para los fenómenos ulteriores²⁸. De modo que con la ausencia de conocimiento preciso de las condiciones iniciales y de la inexactitud de los valores de las regularidades de la naturaleza, la ciencia moderna se ha visto en la obligación de utilizar la teoría de la probabilidad para realizar las inferencias a los sucesos aleatorios; es decir, que en ciertos casos la distribución de probabilidades se convierte en la predicción científica. Y esto, seguramente, no es ausencia de la predicción en sí misma sino un fallo en la certeza de la predicción. Considerando esto, se tiene que hay aspectos de la realidad misma, a saber, la indeterminación y la contingencia, que le impiden a la ciencia poseer una predicción racional completa; y aunque el futuro esté prefigu-

[27] A este respecto Wenceslao González señala que: «La predicción incide en la Ciencia Básica orientada a la ampliación del conocimiento [...] La predicción es también un *test* que sirve para dirimir si un enunciado es o no científico, lo que permite evaluar teorías científicas.» En González, W. J.: *La predicción científica. Concepciones filosófico-metodológicas desde H. Reinchenbach a N. Rescher*. Barcelona: Montesinos, 2010, p. 11.

[28] El indeterminismo ha llegado a ser el carácter primordial de la realidad física, y a partir de él, el predominio de las interpretaciones probabilísticas que buscan explicar el carácter estadístico, por ejemplo, de la teoría cuántica. Evandro Agazzi habla acerca de la discrepancia entre continuidad y discontinuidad en el mundo microfísico; la conceptualización de masa y sus dimensiones espacio-temporales; el cambio del determinismo al probabilismo en las leyes naturales, y la reconsideración del principio de causalidad. Véase Agazzi, E.: *La ciencia y el alma de Occidente*. Madrid: Tecnos, 2001, pp. 183ss.

rado en las leyes de la naturaleza, su esencia *per se* está sustentada en la contingencia. En palabras de Rescher: «Este aspecto de la realidad [la prefiguración del futuro en las leyes naturales] es crucial para la predicción racional [...] Pero el futuro aún no ha entrado en escena; no existe, por lo menos no todavía»²⁹.

Por su parte, los límites epistemológicos están en conexión con lo indicado anteriormente sobre el futuro, al ser éste abierto resulta cognitivamente inaccesible; es «un modelo de naturaleza que implica que cierta clase de cosas son incognoscibles»³⁰. Este carácter imprevisible —contingente e indeterminado— de la naturaleza impide al científico obtener ciertos datos cruciales para así lograr la predicción racional perfecta. Por esa razón, solamente puede realizarse una *anticipación conjetural* a partir de una configuración inferencial de la información disponible. Esta información —cuyo fin es la predicción de un futuro abierto— está contenida en un pasado y un presente que son comprendidos a partir de ciertos patrones de estabilidad (*pattern stability*), de la disponibilidad de datos (*data availability*), y de patrones de discernibilidad (*pattern discernibility*). Simultáneamente, estos patrones deben estar ajustados entre sí, considerando que son las «tres precondiciones indispensables para la predicción racional»³¹. Estos patrones se resumen de la siguiente manera:

1) Que la información relevante acerca del pasado-y-presente pueda ser obtenida adecuadamente de una manera exacta y fiable. 2) Que el conjunto de datos exhiba patrones discernibles; 3) En la medida en que los patrones expuestos son estables, así como esta característica estructural manifiesta una consistencia que también continúe en el futuro.³²

Todo esto significa que la predicción racional descansa en la eficiencia del ajuste de patrones, el que, asimismo, gira en torno a un vínculo entre los datos obtenidos y las afirmaciones predictivas hechas por los expertos. Para ello debe darse una justificación racional que garantice la exactitud de los principios inferenciales que soportan las predicciones; pero tal justificación no es posible en la práctica, sino únicamente de una manera irremediablemente restringida. Estas son las deducciones de Rescher:

[29] Rescher, N.: *Predicting the Future. An Introduction to the Theory of Forecasting*. New York: State University of New York Press, 1998, p. 70.

[30] Rescher, N.: *Los límites de la ciencia*, cit., p. 175.

[31] Rescher, N.: *Predicting the Future*, cit., p. 86.

[32] Ídem.

las perspectivas de la predicción de la ciencia están limitadas por el papel del azar y el caos en el esquema del mundo de las cosas, de las cuales la ciencia natural misma nos informa. Un Universo natural —como el nuestro— el cual está localizado en la frontera turbia entre la regularidad y el desorden, entre la uniformidad y la variedad, entre la elegante simplicidad y la intratable complejidad [...] En tal ámbito, la predicción, aunque no es factible, será una propuesta viable sólo a un grado bastante restringido.³³

Con respecto a la explicación científica, lo que le atribuye científicidad son básicamente dos componentes, a saber, la «*materia* o el contenido observacional (sucesos particulares-concretos), y el *método* utilizado (la subsunción de los sucesos bajo leyes confirmadas y contrastadas)»³⁴. En relación a este último, las leyes de la naturaleza son el recurso o la entrada (*input*) necesaria que el formato de la explicación científica requiere para dar inteligibilidad al suceder de los eventos naturales. Es con el factor de legalidad (*lawfulness*) que se proporciona una garantía racional que es la que le imputa inevitabilidad al acontecer de los fenómenos, y esto en conformidad con los sistemas teóricos; «consiste en evidencia observacional y experimental para la generalización, y esto combinado con la capacidad de la generalización para adherirse con otros enunciados en una estructura teórica (un sistema axiomático científico)»³⁵. Este es el aspecto *modal* que el conocimiento científico demanda para ofrecer sus productos cognoscitivos seguros —continúa Rescher—, lo que significa dar una respuesta a ¿cómo las cosas operan?, «¿Cuál es el caso y ¿Por qué este es el caso?»³⁶. Así, el mecanismo científico de la explicación naturalista legitima el devenir, el desarrollo o la actividad de un concreto estado de cosas mediante la cobertura de las leyes de la naturaleza. Sobre eso se sostiene que en toda explicación científica deben estar presentes estos requisitos: datos empíricos (datos observacionales y/o experimentales) y las leyes de la naturaleza (generalizaciones incluidas en sistemas teóricos); y forzosamente, estos elementos son parte de la cuestión cuando de lo que se quiere dar cuenta es de la existencia y la estructura general del Universo. Rescher lo expone del siguiente modo:

[33] Rescher, N.: *Predicting the Future*, cit., pp. 173-174.

[34] Rescher, N.: *Scientific Explanation*. New York: The Free Press, 1970, p. 10.

[35] Temple, D.: «Can science know what's necessary?» en Rescher, N. (ed.): *The limits of lawfulness. Studies on the scope and nature of scientific knowledge*. Boston: University Press of America, 1983. pp. 43-50.

[36] *Ibidem*, p. 13. (cursivas del autor)

Para las explicaciones científicas, por su propia constitución como tales, deben hacer uso de las leyes de la naturaleza en su razonamiento. Pero esta estrategia es simplemente inasequible en el presente caso [de explicaciones últimas]. Pues esas leyes de la naturaleza requeridas para la explicación científica son en sí mismas una parte —una parte de esencial y fundamental— de la constitución de la realidad física. Y son, por lo tanto, una parte del problema y no instrumentalidades disponibles para su resolución.³⁷

4. El horizonte de inteligibilidad de la cosmología física

La explicación puede ser considerada —desde la perspectiva rescheriana— como la tarea principal de la ciencia, ya que esta está presente en cierto modo en todos sus demás objetivos. Y siendo la explicación medular en los objetivos de la ciencia y su poder demostrativo el más seguro —por ser objetivo y racional—, la pregunta qué es necesario responder es, ¿a qué no puede dar respuesta la ciencia? o ¿Qué queda por fuera de la competencia de la ciencia? Rescher afirma que en principio nada de lo *explicable* queda por fuera de su competencia. No obstante, todos los fenómenos, propiedades, estado de cosas, sucesos o todas las facetas de lo que sucede en el mundo, deben ser subsumidos en un *marco explicativo* pertinente, es decir, en un grupo de conceptos y principios establecidos por la materia y el método. Juntamente a esto, hay también alguna clase de ámbitos o realidades que están localizados fuera del alcance de la ciencia, en la medida en que se sitúan más allá de sus límites operativos. Estos límites de la explicación científica son establecidos a partir de los *principios últimos* o *axiomas*, que son el *término del camino* de la estructura explicativa causal-nomológica. La argumentación se articula como sigue:

las leyes se explican por derivación de otras leyes. Éste es, claramente, un proceso que debe alcanzar un tope. El conjunto de las leyes de la naturaleza —hasta donde seamos capaces de desarrollarlo— es siempre finito. [...] la explicación subjuntiva de las leyes debe llegar finalmente 'al término del camino'. Aquí alcanzamos siempre ciertos principios últimos, 'axiomáticos'.

Estos principios últimos de la explicación están vinculados a las «preguntas últimas» que corresponden a sucesos de carácter general o primordial, considerados tradicionalmente como de tipo metafísico; para lo cual Rescher menciona algunas de las siguientes: «¿por qué hay algo más bien que nada? ¿Por qué hay cosas físicas? ¿Por qué existe cosa alguna? ¿Por qué es la naturaleza un cosmos ordenado? ¿Por qué hay leyes (uniformidades, regularidades) naturales?»³⁸. Las respuestas a tales cuestionamientos último-metafísicos pueden venir de diferentes marcos explica-

[37] Rescher, N.: *On Explaining Existence*. Frankfurt: Ontos, 2012, p. 127.

[38] *Ibidem*, p. 148.

tivos tales como: «la justificación teológica que postula a un dios-creador, la justificación mística que invoca un 'azar' misterioso, la justificación naturalista que mira hacia alguna exigencia interna del Universo en sí mismo»³⁹. Para Rescher, ante este tipo de preguntas no se puede establecer una explicación científica racional y coherente debido a que no es posible, en primera instancia, aplicar el método científico de subsunción de sucesos no-existentes a leyes naturales también inexistentes. Esto significa la ausencia del material empírico y la inaplicabilidad, por tanto, del método, que son necesarios para completar la explicación científica. Por esa razón, y en referencia propiamente al tema de la hipótesis cosmológica del multiverso, el pensador germano-americano afirma:

si estos otros mundos están verdaderamente separados de nosotros —si ellos no interactúan con nosotros de la manera en que su innovación induce necesariamente para *explicar* las características de nuestro mundo— entonces nosotros cortamos no solo físicamente, sino también con el *contenido probatorio* de todos esos mundos, y no tenemos ninguna razón real para aceptarlos.⁴⁰

En todo caso, si tal explicación última llega a darse, la misma ya no sería científica, pues la racionalización que realiza el método científico impide la explicación desde «estadios previos en función de estados posteriores»⁴¹, en tanto que estados previos no empíricos. De manera que, una explicación causal-eficiente desde leyes y condiciones iniciales específicas para los orígenes de la totalidad del espacio-tiempo que conforman nuestro Universo visible, o bien, la propuesta de una causa última *física*, es inconsistente con la capacidad racional de la ciencia. De otro modo, la ciencia se reduciría a una pura especulación metafísica, para lo cual no cuenta con las herramientas conceptuales ni metodológicas apropiadas. Por lo tanto, el límite del poder explicativo de la ciencia debe ubicarse dentro de los límites del dominio inteligible del Universo (tetradimensional), este es, el dominio en el que todo suceso o fenómeno puede ser percibido y entendi-

[39] Rescher, N.: *Scientific Explanation*, cit., p. 140.

[40] Rescher, N.: *Epistemological Studies*. Frankfurt: Ontos, 2009, p. 95. (cursivas nuestras). Dentro de los temas de la cosmología especulativa la hipótesis cosmológica del multiverso es considerada como la más especulativa y extravagante a la vez, y la que más atención atrae no solamente a la comunidad científica, y esto no solamente por sus contenidos sino también por los insinuantes cambios epistemológicos que conlleva, los cuales se distancian de las teorías pertenecientes al modelo estándar. Así advierte el historiador de la ciencia Helge Kragh: «El multiverso... es probablemente el más radical de los intentos modernos para establecer la ciencia fundamental sobre nuevas bases. En efecto, términos tales como 'revolución' y 'cambio de paradigma' son comúnmente escuchados en la controversia sobre el multiverso». En Kragh, H.: *Higher speculations*, cit., p. 363.

[41] Rescher, N.: *Scientific Explanation*, cit., p. 156.

do por el aparato conceptual, discursivo y metodológico de la ciencia. A este respecto, Milton Munitz recalca que la comprensión a lo que hace referencia el concepto «el Universo» no se obtiene hasta que no especifiquemos ciertas características en un modelo cosmológico, tales como: «que ha sido sometido a un proceso de recolección de datos observacionales, la identificación de distintos tipos de objetos y procesos, la aplicación de leyes aceptadas para la descripción, explicación, predicción, y retrodicción específica de eventos e incidentes, la realización de cálculos, y, finalmente, la contrastación de sus inferencias»⁴². Significa esto que la comprensión —científica— de lo que es el Universo (o un universo) está necesariamente condicionada por aspectos observacionales y conceptuales en consonancia con los procedimientos científicos. En resolución, no podemos dar razón de nuestro Universo conocido utilizando como explicación causal a otros universos (o al multiverso) extra-dimensionales, desconocidos e incomprensibles para nuestro razonamiento científico. Así concluye Rescher:

si el suceso a explicar es 'el origen de la existencia en su totalidad', no podemos proporcionar una explicación de él en términos del impacto causal de sucesos antecedentes. Pues no hay (*ex hypothesi*) suceso antecedente alguno... [Esto] No hace otra cosa que establecer lo *absurdo* que es pedir que se provea a un suceso originario de una explicación específicamente *causal*. Está claro que no tiene sentido pedirle a la ciencia lo que es imposible por principio.⁴³

5. Conclusión

Efectivamente, la pretensión científica —llevada a cabo por la cosmología física—, de ofrecer respuestas o explicaciones a sucesos inequívocamente últimos correspondientes a la especulación metafísica, tropieza con serios obstáculos filosóficos; impedimentos cimentados en una racionalidad delimitada por un modelo metodológico definido, esto desde el límite estructural de la propia ciencia. Con ello, el quehacer científico, como ha mostrado Nicholas Rescher, está muy lejos de ser una empresa ilimitada, omniabarcante y perfecta. El filósofo deja claro que son la misma realidad natural y la propia constitución epistemológica de la ciencia, las que restringen la validez de los esfuerzos cosmológicos contemporáneos por ofrecer explicaciones coherentes para el origen y para la razón de ser del ajuste preciso de las leyes y constantes que hacen posible la evolución del Universo. En vista de ello, las especulaciones cosmológicas de la ciencia,

[42] Munitz, M. K.: *Cosmic Understanding: Philosophy and Science of the Universe*. Princeton: Princeton University Press, 1986, p. 176.

[43] Rescher, N.: Los límites de la ciencia, cit., p. 26. (cursivas nuestras)

como en el caso de las hipótesis del multiverso, no pasan de ser metafísica de muy dudosa consistencia discursiva y precisión conceptual. Finalmente, advertimos que la ciencia se encuentra necesariamente con la filosofía en su intento por comprender la realidad en su totalidad o a un nivel fundamental, y que aquella misma requiere de esta para comprender su propia racionalidad.

Bibliografía

Obras de Nicholas Rescher

- Rescher, N.: *Epistemological Studies*. Frankfurt: Ontos, 2009.
- Rescher, N.: *Nature and Understanding. The Metaphysics and Method of Science*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Rescher, N.: *Razón y valores en la era científico-tecnológica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Rescher, N.: *Predicting the Future. An Introduction to the Theory of Forecasting*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Rescher, N.: *Los límites de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 1994.
- Rescher, N.: *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y justificación de la razón*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Rescher, N., *On Explaining Existence*. Frankfurt: Ontos, 2012.
- Rescher, N.: *Scientific Realism: A Critical Reappraisal*. Dordrecht: Reidel Publishing Co., 1987.
- Rescher, N.: *Sistematización cognoscitiva*. México: Siglo XXI, 1981.
- Rescher, N.: *Scientific Explanation*. New York: The Free Press, 1970.

Bibliografía secundaria

- Barrow, J., P. Davies, P; C. Harper, C.: (eds.) *Science and Ultimate Reality; quantum theory, cosmology, and complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Carr, B.: (ed.) *Universe or Multiverse?* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Goenner, H.: «What kind of science is cosmology?» *Annalen der Physik* (Leipzig) 522, Nr. 6, 389-418 (2010); arXiv: astro-phy/2010.5532. pp. 1-62.
- González, W. J.: *La predicción científica. Concepciones filosófico-metodológicas desde H. Reinchenbach a N. Rescher*. Barcelona: Montesinos, 2010.
- Green, B.: *La realidad oculta. Universos paralelos y las profundas leyes del cosmos*. Barcelona: Crítica, 2011.
- Kragh, H.: *Higher Speculations: Grand Theories and Failed Revolutions in Physics and Cosmology*. New York: Oxford University Press, 2011.

Linde, A.: «Infation, quantum cosmology, and the anthropic principle», en Barrow, J., P. Davies, P., Harper, C.: (eds.) *Science and Ultimate Reality; quantum theory, cosmology, and complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 426-458.

Munitz, M. K.: *Cosmic Understanding: Philosophy and Science of the Universe*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Solís, C., Sellés, M.: *Historia de la Ciencia*. Barcelona: Espasa, 2013.

Steinhardt, P. J. [en línea]: «A Brief Introduction to the Ekpyrotic Universe», <http://www.phy.princeton.edu/~steinh/npr/> [Consultado: 12/01/2015].

Susskind, L.: *El paisaje cósmico. Teoría de cuerdas y el mito del diseño inteligente*. Barcelona: Crítica, 2007.

Tegmark, M.: «Parallel Universes», en Barrow, J., P. Davies, P., Harper, C.: (eds.) *Science and Ultimate Reality; quantum theory, cosmology, and complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 459-491.

Temple, D.: «Can science know what's necessary?» en Rescher, N. (ed.): *The limits of lawfulness. Studies on the scope and nature of scientific knowledge*. Boston: University Press of America, 1983. pp. 43-50.

Trigg, R.: *Rationality and Science: Can Science Explain Everything?* Oxford: Blackwell Publishers, 1993.

Weinberg, S.: *El sueño de una teoría final*. Barcelona: Crítica, 2010.

POTENCIA, PODER Y LUGAR. UNA REFLEXIÓN ACERCA DE LA LIBERTAD Y EL ESPACIO POLÍTICO EN G. DELEUZE Y SPINOZA

POTENCY, POWER AND PLACE. CONSIDERATIONS ABOUT FREEDOM AND POLITICAL SPACE IN G. DELEUZE AND SPINOZA

Amanda Núñez García¹
Facultad de Filosofía, UNED

Recibido: 21/04/2015

Aceptado: 25/ 09/ 2015

Resumen: Este artículo se acerca a la cuestión del poder y su legitimidad, así como de la libertad para poder alterar los poderes. A partir de la lectura que G. Deleuze realiza de los textos de B. Spinoza comprendemos que para abordar la cuestión del poder necesitamos de un utillaje ontológico que difiere en cierto modo de los términos al uso. No sólo los elementos «poder» y «libertad» o «esclavitud» entran en juego en esta problemática sino también cuestiones como «potencia» o «lugar» se convierten en necesarios para poder hacernos cargo de una cuestión tan actual ahora como hace varios siglos.

Palabras clave: poder, potencia, lugar, libertad, Ontología.

Abstract: This paper is about the question of power and its legitimacy, as well as the capacity of freedom to alter the powers. From Spinoza's Deleuze reading we understand that we need ontological tools for addressing the issue of power in different terms than we typically use. Not only play on this issue the elements «power», «freedom» or «slavery» but also concepts like «potency» or «place» become necessary to take care of an issue which is relevant today as a centuries ago.

Keywords: power; potency; place, freedom; Ontology.

[1] Investigadora postdoctoral contratada en la UNED, Departamento de Filosofía Moral y Política. Sus líneas de investigación son el pensamiento contemporáneo y la ontología política y estética. Es miembro y coordinadora del Grupo de Investigación de la UNED: ONLENHER (Ontología, Lenguaje, Hermenéutica) desde 2007. Ha impartido docencia en la UNAM de México y actualmente en la UNED. Es autora de varios artículos de filosofía en revistas y libros especializados como: «La ontología menor de G. Deleuze y G. Vattimo» en G. Chiurazzi, G. Balloca: *Tempo e Praxis. Saggi su Gadamer*. Ed. Aracne. Roma, 2013.; «Gilles Deleuze. Pensar el porvenir» en Daimon: *Revista de filosofía*, España, 2010; o «Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética» En *Revista de estudios Sociales*. nº.35, abril, 2010.

1. El lugar en la servidumbre voluntaria

En nuestra actualidad, y a nivel mundial, cada vez se hace más énfasis en las cuestiones acerca de la legitimidad del poder. No sólo las políticas vigentes han entrado en una gran crisis desde el neoliberalismo donde el orden gubernamental se pone en cuestión; también la tierra, cada vez más, clama por unos derechos y un respeto nuevos que nunca han sido siquiera pensados seriamente desde los poderes. Ante esta falta de legitimidad contemporánea del poder surge de nuevo una perplejidad que resuena desde antiguo y es ¿por qué es tan complicado alterar los sistemas de poder aun cuando ellos han perdido la legitimidad? O, en su formulación más general ¿por qué luchan los hombres por su esclavitud como si fuera por su libertad? Por lo que una pregunta tan antigua como la que ya establecieron Étienne de La Boétie² y Baruch Spinoza³, recogida por *Wilhelm Reich*⁴ y más tarde por Gilles Deleuze y Félix Guattari⁵, sigue resonando y cada vez se torna más actual en los discursos, desde los políticos y sociológicos hasta los científico-neuronales pasando por el psicoanálisis y, cómo no, la filosofía.

Podríamos decir, como hipótesis, que es el «poder» mismo, por su doble cara, como veremos más adelante, el elemento que efectúa un efecto de ilusión (casi óptica) por el cual los humanos luchamos por nuestra esclavitud como si fuera por nuestra libertad. La ecuación de la libertad, tal y como se muestra a menudo, es la de «tener poder», por ejemplo, el poder de ser libres; pero, como también experimentamos, es ese mismo poder el que termina esclavizándonos. Mas, esta ecuación, aparte de sus respuestas psicoanalíticas y sociológicas o politológicas, también puede ser tratada desde la ontología. Y la ontología muestra que en esta ecuación libertad-poder-esclavitud faltan siempre dos intereses sin los cuales quizá no pueda ser enteramente for-

[2] Vid. La Boétie. *Discours de la servitude volontaire*. Flammarion. Paris, 1983.

[3] Vid. Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Alianza. Madrid, 1986. La pregunta spinozista se declina del siguiente modo: «*Ut pro servido, tanquam pro salute pugnent*», es decir, los términos que introduce Spinoza son «servidumbre» y «seguridad» (al igual que La Boétie) . En este artículo, y debido a que no podemos introducirnos en las variaciones que esta frase constituye en latín, utilizamos la traducción conceptual que llevan a cabo G. Deleuze y F. Guattari a partir de W. Reich.

[4] Vid. Reich, W. *Psicología de masas del fascismo*, Ed. Ayuso, Madrid, 1972. Y, Reich, W. *Análisis del carácter*. Paidós, Barcelona, 2005.

[5] Vid. Deleuze, G. & Guattari, F. *L'Anti-Edipe, Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris: Mille nuit. 1973. Trad. Cast. *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia I*. Paidós, Barcelona, 1985. Y Deleuze, G. & Guattari, F. *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*. Paris: Mille nuit. 1980. Trad. Cast. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia : Pre-textos, 1997.

mulada la cuestión y menos las posibles soluciones o intervenciones respecto de la misma.

Estos intermediarios ocultos de la ecuación que hacen encadenar finalmente libertad y esclavitud, cuando esa no parecía ser su función, podemos encuadrarlos, de una manera deleuzeana-spinozista en, por un lado, la cuestión del «lugar», y, por otro, la diferencia entre poder (*potestas*) y potencia (*potentia*); diferencia que el mismo Spinoza –quien plantea la pregunta– ofrece para poder acercarnos a esta compleja ecuación en la que nos va la vida.

El primero de los términos referidos es el «lugar». En una primera aproximación no se comprende muy bien qué tendría que aportar la cuestión del lugar a la libertad, pues la libertad y el tiempo suelen ir unidos. Mas, si consideramos el pensamiento spinozista, encontramos que no podemos prescindir de esta dimensión espacial del lugar tanto por su configuración misma como por lo que apuntaremos en este artículo: que el «poder» podrá ser comprendido tanto como un lugar a la vez que como normalmente lo entendemos, una suerte de fuerza de sometimiento. Como dice Deleuze en un fragmento del curso del 1981 sobre Spinoza:

Implica que la filosofía haya hecho esta mutación que hace pasar todo el cogito, es decir el «yo pienso», en una especie de «yo pienso el tiempo», en lugar de «yo pienso el espacio». Ahora bien, es cierto que la filosofía del S.XVII es «yo pienso el espacio». Y es en nombre del espacio que ellos se dan el derecho de considerar que el tiempo, finalmente, es muy secundario.⁶

Por otra parte, y como notamos en el título del artículo, cuando ya hablamos de «espacio político» podemos comprender mejor la importancia de la cuestión espacial para pensar la política, el poder y la libertad.

La atención a las cuestiones espaciales en toda su complejidad ha sido un lugar de retorno en nuestra contemporaneidad, de tal modo que se suele hablar del «giro espacial» de la filosofía en la actualidad: ha recorrido el pensamiento estructuralista; ha sido ampliamente estudiado por Michel Serres en su obra *El contrato natural*⁷, así como en *La Guerra Mundial*⁸. También, y en la línea de Gilles Deleuze, Manuel De Landa en su texto *Mil años de historia no lineal*⁹ otorga preponderancia a la cuestión del espacio y del lugar para

[6] Deleuze, G. Clase del día 10/02/81 en http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=54 [consultado 10/07/2014] Fragmento no presente ni en www.webdeleuze.com ni en el libro de Cactus sobre la temática.

[7] Serres, M. *El contrato natural*. Valencia, Pre-textos, 2004.

[8] Serres, M. *La Guerre mondiale*. Paris: Le Pommier, 2011.

[9] De Landa, M. *Mil años de historia no lineal*. Barcelona, Gedisa, 2011.

poder comprender la historia y la política, por no hablar de Gaston Bachelard, o Henry Lefebvre, o los situacionistas. Parece ser que para poder comprender las cuestiones del poder, la política y la historia no es suficiente el «tiempo» acompañando al ser, al acontecimiento y al cambio; sino que un elemento tan estético y estratégico como el espacio es necesario: el geográfico, geopolítico, topográfico, del urbanismo y la arquitectura, los *loci* estructurales, el ágora o parlamento, etc. En el pensamiento spinozista y deleuzeano este elemento es clave:

El ciudadano no puede ser concebido «como un imperio dentro de otro imperio» -tal como sostiene la ilusión liberal- sino como partícipe del único espacio social, forzosamente compartido, sea cual sea la forma de relación entre los individuos -competencia o solidaridad-. Y es la conjunción de potencias la que hace posible establecer las condiciones materiales e institucionales de una vida libre.¹⁰

La consideración acerca de los espacios y lugares es esencial también, como veremos, porque sin ella carecemos de la clave de los límites y de cómo se da una extralimitación en el poder conocida como «no deja lugar» así como la importancia de que los acontecimientos «tengan lugar»¹¹. Es decir, no dejar lugar para la libertad que buscábamos nos aboca a la ecuación maldita por la cual, buscando la libertad y luchando por ella, luchamos por la esclavitud.

El segundo intermediario es el de la *potencia*. En Spinoza y en Deleuze es más sencillo encontrar la cuestión de la potencia atravesando sus obras¹²; pero tampoco es extraño que en nuestros días los pensamientos acerca de las potencias como capacidades hayan comenzado a surgir en los terrenos sobre todo éticos como en Martha Nussbaum¹³, o Paul Ricoeur¹⁴, aunque también en la filosofía política como en el caso de Giorgio Agamben¹⁵ o el mismo Deleuze. Si el lugar ha quedado relegado cotidianamente, es decir, en la cultura profunda, a un sitio o espacio vacío donde construir rascacielos, almacenar a la población, o donde extenderse en una conquista sin fin (el espacio exterior);

[10] Peña Echeverría, J. «Libertad y comunidad en Spinoza» en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n.1. Ciudad Real, 1992.

[11] Vid. Deleuze, G. y Guattari, F. «Mai 68 n'a pas eu lieu» en *Deux régimes de fous*. Paris, Minuit, 2003.

[12] Un ejemplo de ello son las actividades que realiza, desde hace años, el «Seminario Spinoza» en España, muy relacionados con la cuestión de la política. Vid. <http://www.uclm.es/actividades0304/seminarios/spinoza/congresos.asp> [consultado el 10/07/2014]

[13] Vid. Nussbaum, M. y Sen, A. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press 1993.

[14] Vid. Ricoeur, P. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

[15] Vid. Agamben, G. en todas sus obras, aunque de un modo muy palpable en los últimos escritos de la recopilación de conferencias y artículos: *La potencia del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 2008.

la potencia se ha visto reducida, en nuestras precomprensiones y subjetivaciones al uso, a meras expresiones como potencia de trabajo, potencia de una máquina, vatios de potencia o simplemente, fuerza; eliminándose, en ambos casos su diversidad y su ámbito de acción política.

Así pues, nuestra labor en este artículo es mostrar, desde las lecturas de G. Deleuze, que otros modos de comprender la potencia y el lugar son posibles y que, comprendiéndolos de otra manera, se altera todo el mapa de los poderes y la política, ofreciéndonos una salida a la ecuación que podemos llamar «de servidumbre voluntaria» con La Boétie, así como planteando de otro modo la cuestión de la libertad.

Quien comienza situando el acento en la distinción entre potencia y poder es A. Negri desde su obra *La Anomalía salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*¹⁶ hasta textos recientes como son, con Michael Hardt: *Imperio, Multitud, Commonwealth o Declaration*¹⁷. De estos textos han surgido múltiples modos de entender la política y la resistencia como son también aquellos de P. Virno¹⁸, M. Lazzarato¹⁹, etc., herederos del '77 italiano y su movimiento de autonomía; así como muchas de las teorías de G. Agamben. Pero, pensamos que esos estudios acerca de la potencia, el poder y la comunidad, como también aquellos de J-L Nancy, A. Badiou, Ch. Taylor, J. Habermas, etc. siguen adoleciendo —en mayor o menor medida— del problema subrayado en nuestros días tanto por la *Deep Ecology* como por Michel Serres de que permanecen en lo meramente humano y «su» tiempo, pensando el «contrato social» y su regulación de poderes excluyendo el lugar concreto, el espacio de la política y el pensamiento y el planeta en primer término. Por ello, la lectura que G. Deleuze lleva a cabo de la diferencia entre *Potentia* y *Potestas* spinozista y la crítica que realiza del libro *La anomalía salvaje* de T. Negri²⁰ en la senda de M. Gueroult²¹, da cabida al espacio como lugar y como una cuestión importante a pensar en sus matices e implicaciones; y, por lo tanto, enriquece

[16] Vid. Negri, A. *La Anomalía salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona, Anthropos, 1993.

[17] Vid. Negri, A. y Hardt, M. *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005. Negri, A. y Hardt, M. *Multitud: Guerra y Democracia en la era del imperio*. Argentina, Editorial: Debate, 2004 y *Commonwealth: El proyecto de una revolución en común*. Madrid, Akal, 2011. *Declaration* 2012 en <http://antonionegrienglish.files.wordpress.com/2012/05/93152857-hardt-negri-declaration-2012.pdf>

[18] Vid. Virno, P. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

[19] Vid. Lazzarato, M. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

[20] Vid. Deleuze, G. «Préface à L'Anomalie sauvage» en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris : Minuit, 2003.

[21] Vid. Gueroult, M. *Spinoza*, 1968-1974. Tome 1 : *Dieu* (Éthique, livre I); Tome 2 : *L'Âme* (Éthique, livre II). Paris: Aubier-Montaigne.

el panorama de aperturas a pensar el problema en otros términos y obtener otras conclusiones y orientaciones para la acción y el pensamiento políticos y ontológicos, así como estéticos y ecológicos.

2. *Potentia y potestas*

Antonio Negri, en su obra *La Anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, apunta a una distinción esencial entre «*potentia* y *potestas*» en el seno del pensamiento spinozista el cual es el problema esencial que muestra, a nuestro parecer, esta cuestión de un modo claro y desde un enfoque deleuzeano. No es por ello arbitrario que Deleuze realice un prefacio a esta obra de Negri y localice que se trata de una cuestión crucial no sólo para comprender a Spinoza, sino para comprender también el orden de aquello que siempre se nos escapa en un enfoque político. La presentación que hace Negri de esta diferencia se establece en los siguientes términos:

Las proposiciones XXXIV y XXXV de la primera parte de la *Éthica* plantean la diferencia entre «*potentia*» y «*potestas*», entre potencia y poder. [...] La «*potestas*» se da como capacidad –conceptibilidad– de producir las cosas; la «*potentia*» como fuerza que las produce actualmente. [...] el término «*potestas*», si no quiere ser completamente borrado del marco de una terminología (spinozistamente) significante, no puede ser entendido –en cuanto horizonte de conceptibilidad– más que como función subordinada a la potencia del ser [...].²²

Negri en este texto, y en todo su libro sobre Spinoza, hace notar que se da una diferencia imprescindible en el pensamiento de Spinoza entre una «*potentia*» o *potencia* y una «*potestas*» o *poder*. Como notamos en el texto aducido, la «*potestas*» no es más que la «capacidad» de una potencia, y, por tanto, parece ser algo secundario respecto de esa potencia y no a la inversa como suele tratarse. Esto es, la diferencia se establece de tal modo que el *poder* es una «*función subordinada a la potencia*». En términos deleuzeanos, esta secundariedad del poder respecto de la potencia se declina de tal modo que el poder es una «capacidad» o «aptitud» (*aptus*) de una potencia²³.

Debemos aclarar que Deleuze señala en sus obras sobre Spinoza que la diferencia entre *potentia* y *potestas* sólo se da en Dios y lo hace,

[22] Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993. p. 317-319.

[23] Cfr. Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit, 1968. p. 82-84. Trad. Cast. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona : Muchnik eds. 1996. p. 86-89. Y Vid. En general todo el capítulo dedicado a «La potencia» (cap. 5.); así como Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*. Paris : Minuit, 2003. en la entrada «puissance», p. 134-143.

fundamentalmente, para mostrar que Dios no tiene una «voluntad» separada de su propia potencia, sino que Dios (*Deus sive Natura*) no es más que potencia de creación, es decir, nada personal ni voluntarioso, etc. sino que es mera potencia y poder por ello. Esta misma diferencia se declina spinozistamente también, y ya en los modos, entre el *connatus* (deseo) que sería parejo a la *potencia* y el *aptus* (capacidad o aptitud), paralelo al *poder*; de ahí que nuestra exposición los intercambie como lo hace el propio Deleuze. Pero, a pesar de que estos matices parecen alejarse de la lectura de Negri, más apegada a la cuestión de la *potencia y el poder* la cual, como sabemos, Deleuze sólo la confiere a Dios y no a los Modos, consideramos que esta intercambiabilidad también se puede aplicar en las ideas negrianas como un complemento ontológico y teológico a su interpretación política para poder construir herramientas de análisis teológico-políticas e intentar no reducir nunca las problemáticas a la escisión de los saberes que tanto daño hace al pensar común²⁴.

Según, entonces, la lectura deleuzeana de Spinoza, cercana a la de Negri en algunos puntos, cuando una *potencia* o *connatus* se da una serie de veces, surge de su repetición un *lugar* donde ésta tiende a conservarse: un *intervalo*. Y este intervalo queda ocupado, entonces, por la *capacidad* o *aptitud* (*aptus*) hacia esa potencia: un poder de afección o *potestas*²⁵. Por tanto, podemos notar que a partir de una repetición de *potencia* fluida surge una suerte de *poder* estructurado y cualitativo. Pero, esa estructura generada a partir de la repetición de una potencia, es decir, la *potestas*, no marca la esencia, como dice Deleuze: «*esto no posee ningún privilegio*»²⁶; no nos dice nada nuevo respecto de lo real, no puede alterar los estados de cosas frente a los cuales nos encontramos pues no es nada más que la forma vaga de entender el asunto²⁷. Al contrario, la esencia no es una cualidad fija que podría hipostasiarse y hacer de ella una idea por la que juzgar lo que hay. La esencia, al contrario –según esta distinción spinozista que Nietzsche y Deleuze hacen suya– viene marcada por una cantidad: la cantidad de potencia. Y esta cantidad de potencia, no se opone, como imperfecta, a un acto-cualidad

Trad. Cast. *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona : Tusquets, 2001, «potencia», p.119-127.

[24] Vid. Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*, *ibid* y Deleuze, G. «Préface à L'Anomalie sauvage» en Deleuze, G. Op. Cit. *Deux régimes de fous*, p. 175-176.

[25] «Hay intermedio. Lo que ocupa el intervalo, lo que lo ocupa sin llenarlo ni colmarlo, es la afección [...] Ella vincula el movimiento a una «cualidad» » Deleuze, G. *Cinema-1: L'Image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983. p. 89. Trad. Cast. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona : Paidós, 1994. p. 99-100 y Op. Cit. Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*, p. 134-137. Trad. Cast., p. 119-121.

[26] *Ibid*. Deleuze, G. *Cinema-1: L'Image-mouvement* p. 89. y p. 99-100.

[27] Cfr. *Ibid*. p. 84. Trad. Cast., p. 88.

discontinuo anterior a ella; no es la potencia lo subordinado, sino que potencia «*potentia*» es ya esencia «*est*».

Nicolás de Cusa [...creó] una especie de palabra-valija; contaminó dos palabras latinas. Él decía que el ser de las cosas es el *possest*. [...] El *possest* será precisamente la identidad de la potencia y el acto por el que defino algo. Entonces ya no defino cualquier cosa por su esencia. Lo que esa cosa es, lo definiré mediante esta noción bárbara, el *possest*: lo que ella puede; literalmente, lo que puede en acto.

Eso quiere decir que las cosas son potencias. Lo que no quiere decir simplemente que tienen potencia, sino que se reconectan [ramènent] a la potencia que tienen. [...]

Las cosas ya no están definidas por una esencia cualitativa («el hombre animal racional»), sino por una potencia cuantificable.²⁸

La potencia, bajo esta perspectiva, sería entonces esencia, y el poder o *potestas*, en cierto modo, el resultado, podríamos decir probabilístico y no fijo ni esencial, de una potencia –resultado aunque se den simultáneamente–. La *potestas* sería aquello que «ocupa» y genera un lugar entre o dentro de la potencia, estructurándola en una topografía concreta según una repetición²⁹; y por ello, este resultado o *productio* de la *producción* potencial sería secundario respecto de la potencia y radicalmente alterado por ésta. Esta *potestas* o poder se establece entonces como lo *fiijo discontinuo* de la *variación continua viva*. Como muestra Deleuze en su *Spinoza. Filosofía práctica*:

Toda potencia [puissance] es acto, activa, y en acto. La identidad de la potencia y del acto se explica por esto: toda potencia es inseparable de un poder [pouvoir] de ser afectado y este poder de ser afectado se encuentra constante y necesariamente colmado por las afecciones que lo efectúan. La palabra *potestas* recobra aquí su uso legítimo: «Lo que está en el poder de Dios (in *potestae*) debe ser comprendido en su esencia de tal

[28] Deleuze, G. Curso sobre Spinoza, 9/12/1980. *En medio de Spinoza*, p. 31 y 32. En este texto, aunque no podemos introducirnos en ello ahora, se hace un ilusorio ataque a la teoría del acto y la potencia aristotélicos. Pensamos que se trata, más bien, de romper la divulgata pseudoescolástica que nos ha dotado estos términos acabados y sin matizar. La lectura que de ellos hacen tanto Spinoza como Deleuze, nos abre las puertas a pensar esta diferencia de otro modo y salir así de una imagen del pensamiento fixista y que sólo reproduce estructuras «de poder» jerárquicas como también hace notar Agamben en su artículo «La potencia del pensamiento» en Op. Cit. Agamben, G. *La potencia del pensamiento*.

[29] Vid. Rodríguez, J. L.: «En qué sentido la locura y la escritura desértica pueden expresar estados subversivos» en A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS (coord.) *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada.*, Zaragoza, Mira editores, 1997.p. 73-86.

manera que se siga necesariamente de ella» (I, 35). Es decir: a la *potentia* como esencia corresponde una *potestas* como poder de ser afectado [o poder de afectación].³⁰

Pero, es aquí cuando aparece el problema porque, si se confunde esta *potestas* con la esencia debido a que la *potestas* posee un grado de fijación y accesibilidad mayor que la *potencia* para nuestro conocimiento —pues nuestro terreno usual es el de estas repeticiones que hacen precisamente el hábito, el de la extensión— se introduce siempre una trascendencia y una jerarquía. Es decir, si separamos arbitrariamente la potencia y su acto e invertimos su estructura operante, la ecuación de lucha por la libertad deviene ya viciosa desde el principio puesto que la libertad ya estaría dada de antemano, lo cual es incompatible con la misma idea de libertad. Así pues, la libertad se transformaría subrepticamente en un asumir una Idea dada de antemano y fija, *subordinándose* a ella y eliminando toda creatividad vital o, en el mejor de los casos, se convertiría en una selección «arbitraria» entre ideas ya prefabricadas por una cultura dada... Casos ambos de gran esclavitud que pueden conducir perfectamente a la idea de la masa sojuzgada gritando al unísono: ¡Viva la muerte!³¹

En efecto, si la *potestas* o el poder se sitúa en anterioridad ontológica (no cronológica) a la *potentia*, tendríamos una estructura a la base de esencias-formas-contornos y, por ello, una determinación fija dada de antemano que sólo serviría para juzgar las cosas, no para producirlas. Esto se registra claramente en que si es una *potestas* más o menos fija lo que determina la esencia, entonces ella es la que marcaría y reduciría su potencia a sus límites-contornos fijos, no dejándola explorar nuevos ámbitos, a la vez que juzgaría si esa potencia se cumple o no: si llega a colmar su idea universal o poder (afectación), o no. Por ello, introduciría una moral en la ontología, como ya denunciaba Nietzsche, pues no haría otra cosa que explicarnos, en último término, cómo debemos comportarnos para cumplir nuestra esencia³². Marcaría una *moral* y no una ética ontológica y política como hace notar F. J. Martínez:

La Ética y la Moral también se enfrentan como una teoría de la potencia a una teoría de los deberes. La Ética nos muestra lo que podemos, es por tanto la ciencia de la libertad, o de la necesidad, que es lo mismo que el naturalismo espinosista, en cambio la Moral es una teoría de la esclavitud, en la que aparecemos como sujetos a normas trascendentes, como sujetos a deberes que no se desprenden directamente de nuestra potencia, de nuestra actividad, de nuestro *conatus*.³³

[30] *Op. Cit.* Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*. p. 134. Trad. Cast, p. 119.

[31] Vid. *Op. Cit.* Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille plateaux*, p. 277. Trad. Cast. p. 233-234.

[32] Cfr. Deleuze, G. Curso sobre Spinoza. 9/12/1980. «La puissance et le droit naturel classique». Trad. Cast., *En medio de Spinoza*, Cap. II: «Derecho natural».

[33] Martínez, F. J.: *Materialismo, Idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*. Madrid. UNED. 1988. p. 53.

Pues, si la potencia, que es lo que se tiene siempre y lo que elimina las jerarquías estableciendo sólo diferenciales de fuerza sin comparación entre ellos y sin carencia alguna, se subordina a la *potestas* o al poder determinado con sus dicotomías, sus exclusiones, sus privaciones y sus negaciones, entonces la *voluntad de potencia*, o *voluntad de ser lo que se es*, o *voluntad de voluntad* inmanente –como lo llamaría Nietzsche³⁴– se convierte en una voluntad de «algo» externo a ella misma; se genera la ficción de un externo y trascendente hacia lo que la voluntad se vuelve. Es decir, se dicotomiza y separa de nuevo *transitivamente* la potencia de aquello que puede (y que no es), siendo esto imposible en un pensamiento de la potencia como el spinozista-nietzscheano-deleuzeano ya que, en este pensar, el deseo no puede ser separado de aquello que desea pues son dos caras de un mismo movimiento inmanente. Si la voluntad queda separada de aquello que puede y el deseo de su acción deseante para desear un objeto o un estado entonces ocurren dos efectos:

1) Por un lado, habría que introducir una mediación que una el deseo con su objeto, la potencia con lo que puede, o en la «voluntad de poder» nietzscheana la voluntad con un poder que ansía. Esta mediación o articulación sería «correcta» o «incorrecta», de ahí el papel mediador del juicio, ¿pero, correcta o incorrecta respecto de qué?³⁵

2) Por otro lado, habría que introducir un paradigma externo o moral para que el juicio pudiera adecuarse a él en una corrección o incorrección del mismo. Así, el deseo sería ¿de qué objeto?, ¿habría objetos buenos y malos?, ¿qué relación habría entre el deseo y el objeto?, ¿sería el «tener» un buen correlato del deseo?, ¿el deseo tiene relación con la «posesión» de un objeto?, ¿se terminaría el deseo con la posesión del objeto?, ya Lacan nos hace notar la paradoja que se abre en este lugar con el objeto=a. Del mismo modo, la voluntad de poder sería correcta respecto de qué: ¿quizá un «buen poder» así o así administrado?, ¿un poder absoluto?...de ahí el problema que encuentran Heidegger y Pasolini en esta fórmula nietzscheana encontrando en ella la base del fascismo³⁶.

En ambos efectos atisbamos el movimiento que siempre denuncia Deleuze, a saber, que la inmanencia no puede ser *de* algo, sino que es, simple-

[34] Vid. Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Puf, 5^a éd., 2005. Trad. Cast. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona : Anagrama, 5^a ed. 1998.

[35] Cfr. Op. Cit. Deleuze, G. Curso sobre Spinoza. p.32.

[36] Respecto de la «voluntad de poder» nietzscheana comprendida con «voluntad de un poder absoluto» Vid. M. HEIDEGGER: *Nietzsche*. Eds. Destino, Barcelona, 2000. *Passim*; así como la película *Saló los 120 de Sodoma* de Pier Paolo PASOLINI donde los «poderosos» citan a Nietzsche y la «voluntad de poder». Al respecto, dice Pasolini en una entrevista de 1975: «Los sádicos han sido siempre poderosos, éste es un dato real. De hecho, en Sade, los cuatro que hacen las cosas tremendas en los 120 días son un banquero, un duque, un obispo y un

mente, inmanencia³⁷. Del mismo modo, la voluntad no es «de» Poder, siendo el poder una entidad trascendente que se desee. La voluntad nietzscheana es deseo de desear, deseo de potencia, deseo de inmanencia productiva. Se trata de una producción en la cual los productos no son separables de su propia producción, no son algo distinto de una continuidad de acción y potencia, pues, si se separan y se hipostasian, es cuando retorna la trascendencia y la coacción al sistema y se vuelve identitario; y la libertad, parece que ya ha dejado de ser algo operante en este esquema por lo que la ecuación libertad-poder-esclavitud se cumple demoledoramente y sin salida posible.

No hay que olvidar dentro de la lectura deleuzeana, a diferencia del acento de la negriana, que ambas dimensiones son necesarias: la *potentia* y la *potestas*, la potencia y el poder, el flujo y lo fijo, como son necesarias en su inmanencia la historia y el devenir, lo extenso y lo intenso, y las dicotomías que nos salgan al paso. Lo que cambia el planteamiento de cada una de estas dicotomías devenidas diferencias es el modo como se relacionan. En este caso, el problema de la trascendencia, y el dictado que ella implanta a una libertad ilusoria, se introduce cuando se *separan potentia* y *potestas* y la *potestas* o poder se extiende sobre la un todo que no es tal hasta que ella misma aparece, ocultando la *potentia* de la que ha quedado escindida. Es decir, esto ocurre cuando el poder deja de ser «poder *de* una potencia», unido a ella y la fórmula queda invertida, convirtiendo a la potencia en algo menor, imperfecta entonces, «potencia *de* un poder». He ahí la *ilusión* característica de la tiranía del poder; sólo un deslizamiento, sólo un cambio de acento que conlleva una separación. Por ello, la tarea de *invertir* lo invertido se torna necesaria. Es decir, luchar contra el dominio de lo fijo y estable sobre la potencia que le da soberanía, que le da su poder, que le otorga su *potestas*. Luchar a favor de la inmanencia y conexión de los dos ámbitos, alterados ambos en su relación mutua, y no en su escisión en la que lo extenso se sitúa como poder omnímodo que anquilosa e impide la creatividad y flexibilidad de la potencia, de la vida; y en la que la potencia intensa del deseo (o la materia) se considera una dimensión

presidente de la corte que representan el poder, el brazo secular del poder. Son cuatro nazifascistas de aquel tiempo, pero son personas particularmente cultas, capaces de leer muy bien a Nietzsche o a Baudelaire, o quizás incluso a Lautréamont... Son personajes más bien ambiguos.» La entrevista forma parte del film «Pasolini próximo a nosotros», de Giuseppe Bertolucci, estrenado en 2006. Trad en <http://www.taringa.net/posts/arte/2276532/Entrevista-a-Pier-Paolo-Pasolini.html>. Esta «voluntad de poder absolutista» se distingue de la *buena* o *correcta* voluntad de poder de los totalitarismos, Vid. Op. Cit. Deleuze, G. Guattari, F. *Mille Plateaux*. p. 261-262. Trad. Cast., p. 219.

[37] Cfr. Deleuze, G. , «L'immanence: une vie...», en Op. Cit. *Deux régimes de fous*. p. 360; y Deleuze, G. Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1991, p. 49-50. Trad. Cast.¿Qué es la filosofía? Barcelona : Anagrama, 1999, p. 51-52.

carencial que debe comportarse a «imagen y semejanza» de ese poder fijo que la juzga y culpabiliza a cada paso.

3. *Potestas* como lugar, la otra cara del poder

Mas, esta inversión no puede caer en el mismo error que su «modelo invertido», reproduciéndolo sin querer como ocurre en muchos movimientos de emancipación. En el otro extremo también encontramos un peligro, aquel en el cual la potencia no tendría *lugar* ni, por lo tanto, *capacidad* o *aptitud* (*potestas*). A pesar de que el acento haya de establecerse una y otra vez, como ocurre en Negri, en la cuestión de la *potencia*, Deleuze y Guattari nos hacen notar que el otro extremo –una potencia sin poder, sin lugar– sería igualmente descabellado y peligroso.

Al cambiar el orden de la potencia y el poder, también se altera el poder mismo para devenir el lugar de la potencia. Si la potencia no tuviera lugar, como expresan Deleuze y Guattari en su artículo «Mayo del 68 no tuvo lugar»³⁸, si no afectara a las subjetividades y a las condiciones, tampoco tendría entonces repercusión en las situaciones ni atendería a ellas. Así pues, la diferencia entre poder y potencia no consistiría tampoco en este caso en una «absoluta potencia». Una potencia de tal calibre –ya convertida en trascendente y, por tanto, sin límite; sin el límite que ella misma es– sólo sería una máquina suicida, un trastorno paranoico donde no se podría hacer nada, no se podría parar ni construir, mera esquizofrenia. A pesar de lo que se les suele achacar a Deleuze y Guattari –y que caería del lado de una lectura demasiado reduccionista y maniquea–, en sus textos no se acentúa la potencia frente al poder sin reubicar el poder de nuevo. Tampoco habría una mera contraposición de «poder» como sí ocurriría, en cierto modo en las lecturas derivadas de A. Negri.

Si la potencia ocupa todo el espectro y se absolutiza, lo cual produciría un trascendentismo de la potencia, se trataría de un todo homogéneo e indiferenciado, no habría capacidades o aptitudes y la consecuencia sería clara: o bien la muerte porque se hace aquello que «no se puede», aquello para lo cual no hay aptitud; o bien no hay lugar posible, parada, silencio. Si esto ocurriera, la potencia se autoaniquilaría enteramente y la libertad, sin límite, sin lugar ni configuración sería una mera nada. Como la libertad sería una nada o una autoliquidación, no podría ser libertad sino muerte.

Es por ello que Deleuze cuida mucho e insiste, en el sentido Spinozista, en que tanto la *potentia* como la *potestas* sólo están reservadas para la

[38] Cfr. Deleuze, G. Guattari, F. «May 68 n'a pas eu lieu», en Op. Cit. *Deux régimes de fous*. p. 215-217.

Naturaleza o Dios como hemos localizado anteriormente. Ello no quiere decir que sean naturales frente a lo artificial o que sean esenciales frente a lo accidental³⁹, sino que con este gesto se marca la cifra de la inmanencia y esta cifra es ontológica y pasa por la no transitividad de la causa⁴⁰. Esto es, que el poder y la potencia no pueden ser escindidos uno de otra o ambos caerían en peligros de trascendencia como ya sabemos. Si Spinoza ya comenta también que el «*hombre no es un imperio dentro de otro imperio*»⁴¹, con ello lo que hace notar es que no se puede entronizar nada suplementario a lo que hay. Esto es, ni el poder es una dimensión trascendente que juzga y esteriliza lo que hay o lo domina –no habría que dotarle de tanta credibilidad–; ni la potencia por sí misma es autosuficiente; ni, en este caso, la libertad puede imaginarse sin condiciones exteriores ni sin replegamientos, sin lugar o sin límite.

Es decir, para que no retorne la ecuación perversa de la libertad que habíamos establecido como hipótesis al comienzo: libertad-poder-esclavitud; habría que introducir más parámetros y, sobre todo, habría que evitar que ninguno de ellos quedara separado del resto a modo de trascendencia, idea o suplemento mágico⁴². Habría que trazar un plano de naturaleza o de una inmanencia que considere todos los términos sin escindirlos ni juzgarlos. En un paisaje de libertad-potencia-poder-lugar-esclavitud-libertad se podría encontrar las relaciones y posibilidad de apertura a un espacio político diferente. A una política del espacio o de creación de lugares diferentes más que una política que ocupe o luche por ocupar espacios de poder, sean estos los ya dados o ideas por encarnar en la materia reticente a ello.

4. Conclusiones

De este modo, si retornamos a la primera cuestión: ¿por qué luchan los hombres por su esclavitud como si fuera por su libertad? Una posible salida es simple, pero no fácil desde la perspectiva deleuzeana. Si consideramos la libertad como pura potencia; potencia absoluta y, por ello, trascendente, sin su *potestas* como *aptus* o lugar de reposo y estabilidad, se autodestruiría. Si,

[39] «Así pues, nosotros lo denominamos plan de naturaleza, aunque la naturaleza no tenga nada que ver ahí [...] Por más que crezca en dimensiones, nunca tiene una dimensión suplementaria a lo que pasa en él. Por eso mismo es natura o inmanente» Op. Cit. Deleuze, G. Guattari, F. *Mille Plateaux*. p. 324 Trad. Cast. p. 269

[40] «Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...] Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...] Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas». Spinoza, B. *Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, I, XVIII y Dem.

[41] *Ibid.* III, Pref.

[42] Cfr. Deleuze, G. & Guattari, F. *L'Anti-Edipe*, p. 16. Trad. Cast., p. 19.

por el contrario, la consideramos como una *potestas* o un poder (aquel de ser libres) o bien, como se mostró al comienzo, queda convertida por inversión –o «fetiche» como lo denomina K. Marx en *El Capital*⁴³–, en la forma ilusoria de la esclavitud misma; o bien, ha de referir al lugar como *aptus*. Así pues, para salir del círculo vicioso del «poder» unívoco, parece que sólo se puede llevar a cabo luchando por ambas dimensiones a la vez, dejando que cada una tome el relevo de la otra, esto es, sea su límite inmanente. Como apuntan Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*:

Pero, una vez más, cuánta prudencia es necesaria para que el plan de consistencia no devenga un puro plan de abolición, o de muerte. Para que la involución no se transforme en regresión en lo indiferenciado. ¿No habrá que conservar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer del él materiales, afectos, agenciamientos?⁴⁴

Por ello, el movimiento de lucha por la libertad estaría, desde esta lectura, mal planteado si se considerara como una salvación o como llegar a un estado diferente: o bien como una tierra prometida, o bien como otra humanidad en la cual tenemos que convertirnos, o bien como potencia pura sin límites, o bien como algo dado, un *aptus* o *potestas* que se pueda alcanzar de una vez para siempre e independientemente de toda circunstancia. Por el contrario o, mejor dicho, a la inversa, la lucha por la libertad no podría ser por un poder (aquel de ser libres) ni por una potencia ilimitada y sin reposo, sino más bien por una *prudencia*, por una frontera o límite entre instancias ontológicas y, por ello, subjetivas y políticas; una prudencia como el lugar extraño entre el lugar como *aptus* y la *potencia* sola. Se trata de un modo de actuar en un aquí y ahora⁴⁵ y la única tierra prometida, ya sea la de la potencia pura o aquella «facultad de alguien para disponer libremente de lo que es suyo»⁴⁶ en este juego parece ser, de nuevo, la totalidad de la muerte o la aniquilación.

Por ello, si la libertad es promesa de actuar sin prudencia y sin límite, sin considerar que no puede quedar excluido ninguno de los polos, es decir, la potencia, por un lado y los poderes como lugares, *aptus* o *potestas* parciales y

[43] Vid. MARX, Karl: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto» en *El Capital*, Vol. I, Libro I. SXXI, México-Madrid, 1998.

[44] Op. Cit. Deleuze, G. Guattari, F. *Mille Plateaux*. p. 327. Trad. Cast. p. 272.

[45] Cfr. Op. Cit. Deleuze, G. Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 95-96. Trad. Cast., p. 101

[46] Esta frase que podemos considerar definitiva de libertad, sin embargo y curiosamente, es una de las acepciones que el *Diccionario del uso del español María Moliner* propone para el vocablo «Dominación» «1. Acción de dominar sobre algo», «3. Territorio a que se extiende el poder de un rey, un estado, etc.», y «2. Der. Facultad de alguien para disponer libremente de lo que es suyo».

provisionales por otro, en su tensión recíproca, sin que haya ni síntesis ni aniquilación, no habría más opción que la esclavitud. Esta es una de las razones por las cuales volver a establecer el pensamiento respecto de los espacios, no quedándonos tan sólo con la temporalidad, es esencial para poder articular alternativas.

Bibliografía

- Agamben, G. *La potencia del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 2008.
- De Landa, M. 1997. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Zone Books. Trad. Cast. *Mil años de historia no lineal*. Barcelona, Gedisa, 2011.
- Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Puf, 5^e éd., 2005. (1^{ère} Éd. 1962). Trad. Cast. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona : Anagrama, 5^a ed. 1998 (1^a ed. 1971).
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit, 1968. p. 82-84. Trad. Cast. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona : Muchnik eds. 1996.
- Deleuze, G. Curso 10/02/81 en http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=54 [consultado 21/04/2015]
- Deleuze, G. & Guattari, F. *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris: Minuit. 1973. Trad. Cast. *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia I*. Paidós, Barcelona, 1985.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*. Paris : Minuit, 1980. Trad. Cast. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia : Pre-textos, 1997.
- Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 2003. Trad. Cast. *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2001
- Deleuze, G. *Cinema-1: L'Image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983. Trad. Cast. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona : Paidós, 1994.
- Deleuze, G., Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1991, p. 49-50. Trad. Cast. ¿Qué es la filosofía? Barcelona : Anagrama, 1999.
- Deleuze, G. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris : Minuit, 2003.
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires. Cactus, 2003. Curso sobre Spinoza del 1978-1981.
- Gueroult, M. 1968. *Spinoza. Tome I. Dieu (Éthique, I)*. Paris, Aubier-Montaigne. 1968.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. Eds. Destino, Barcelona, 2000.
- La Boétie. *Discours de la servitude volontaire*. Flammarion. Paris, 1983.
- Lazzarato, M. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

- Martínez, F. J.: *Materialismo, Idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*. Madrid. UNED. 1988.
- Marx, Karl: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto» en *El Capital*, Vol. I, Libro I. SXXI, México-Madrid, 1998.
- Negri, A. *La Anomalía salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- Negri, A. y Hardt, M. *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Negri, A. y Hardt, M. *Multitud: Guerra y Democracia en la era del imperio*. Argentina, Editorial: Debate, 2004
- Negri, A. y Hardt, *Commonwealth: El proyecto de una revolución en común*. Madrid, Akal, 2011.
- Negri, A. y Hardt, *Declaration*, 2012.
- <http://antonionegriinenglish.files.wordpress.com/2012/05/93152857-hardt-negri-declaration-2012.pdf> [Consultado 21/04/2015]
- Nussbaum, M. y Sen, A. *The Quality o Life*. Oxford: Clarendon Press 1993.
- Pasolini, P. P. «Pasolini próximo a nosotros», de Giuseppe Bertolucci, estrenado en 2006. Trad en <http://www.taringa.net/posts/arte/2276532/Entrevista-a-Pier-Paolo-Pasolini.html>.
- Peña Echeverría, J. «Libertad y comunidad en Spinoza» en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n.1. Ciudad Real, 1992.
- Reich, W. *Psicología de masas del fascismo*, Ed. Ayuso, Madrid, 1972.
- Reich, W. *Análisis del carácter*. Paidós, Barcelona, 2005.
- Ricoeur, P. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.
- Rodríguez, J. L.: «En qué sentido la locura y la escritura desértica pueden expresar estados subversivos» en A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS (coord.) *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada.*, Zaragoza, Mira editores, 1997.p. 73-86.
- Serres, M. 1992. *Le contrat naturel*. Paris: Flammarion. Trad. Cast. *El contrato natural*. Valencia, Pre-textos, 2004.
- Serres, M. *La Guerre mondiale*. Paris: Le Pommier, 2011.
- Spinoza, B. *Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Alianza. Madrid, 1986.
- Virno, P. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

INSTITUCIONES Y CREENCIAS EN LA OBRA DE MICHEL DE CERTEAU

INSTITUTIONS AND BELIEFS IN THE WORK OF MICHEL DE CERTEAU

Juan D. González-Sanz¹

ORCID: orcid.org/0000-0002-4344-8353

Universidad de Huelva (España)

Recibido: 24-4-2015

Aceptado: 8-9-2015

Resumen: Este artículo pretende profundizar en la dimensión social de la antropología del creer del pensador jesuita francés Michel de Certeau (1925-1986). Para ello se abordan cuestiones como la concepción certeauniana de política (con un marcado tinte polemológico) y de institución (sin rehuir ni su necesidad ni su tendencia a la corrupción). Posteriormente se explora el modo en que ambos conceptos se relacionan con las creencias.

Palabras-clave: Michel de Certeau, instituciones, creencias, adhesión, corrupción.

Abstract: This article aims to understand the social dimension of the French Jesuit thinker Michel de Certeau's (1925 to 1986) anthropology of believe. To get it the paper approaches questions as the certeaunian conceptions of politics (with a marked polemological bias) and institution (including its necessity and its tendency to corruption). Finally it is explored how both concepts are related with beliefs.

Key-words: Michel de Certeau, institutions, beliefs, joining, corruption.

[1] (juan.gonzalez@denf.uhu.es) Doctor por la Universidad de Huelva (2014), con una tesis titulada *Creer, saber y poder. Jalones para una antropología del creer (y del cuidar) en la obra de Michel de Certeau*, es profesor sustituto en la Facultad de Enfermería de la Universidad de Huelva. Entre sus publicaciones se encuentran el libro *Explorar el día a día* (Nexofia, 2010) y artículos como "Elementos para una crítica del saber en Michel de Certeau: apertura, discontinuidad e interés" (*Diálogo Filosófico*, 90, 2014). Es Secretario de Redacción de *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*.

1. La política: encuentro y conflicto

Para comprender qué relevancia tiene la dimensión política en el conjunto del pensamiento de Michel de Certeau sobre el creer², es fundamental recordar la situación privilegiada que tiene «el actuar y su inserción social en lo que Michel de Certeau designa en un primer momento como “una historia de la espiritualidad” y, más tarde, como “una antropología del creer”»³. El hecho de que el ser humano esté inmerso en una permanente relación con otros hace que el estudio de la dinámica interna de esta relación sea una de las raíces fundamentales de la dimensión política de la antropología certeauniana del creer. Como ha afirmado Jacques Revel la concepción de lo social en Certeau es la de «una política pensada como la invención de una relación con los otros y con el mundo, que no cesaría de ser redefinida a través de un juego de interrogaciones confrontadas»⁴.

Aunque podría utilizarse el término *social* para hacer referencia a los aspectos que ocupan este artículo, la preferencia por la palabra *política* no es casual en el marco del estudio certeauniano de las creencias, ya que para nuestro autor la política (sobre todo en su vertiente institucional) hereda la condición de depósito de creencias que antes tuvo la religión⁵. Para clarificar los términos en que va a desarrollarse este trabajo es necesario abordar una pregunta de base: ¿qué significado tuvo la palabra *política* para Certeau?

Hay que partir de que para él lo político implica mucho más que aquello a lo que este término puede hoy hacer referencia de una forma general: es un área de la vida que va más allá de lo concerniente a los partidos, al Estado o a sus instituciones. Lo político, lo público, es en el mundo certeauniano una dimensión de encuentro en la que no sobra nadie y que impregna el conjunto de la existencia humana: «Todo es política»⁶.

Como señala Luce Giard (cuya aportación es esencial para dar la relevancia justa a esta cuestión en el conjunto del *corpus* certeauniano), «de los difíciles años 1940-1944, él [Certeau] había guardado esta convicción:

[2] González-Sanz, J.D.: «Puntales para el estudio de la antropología del creer en Michel de Certeau» en *La Torre del Virrey*, 12, 2012, pp. 59-69; González-Sanz, J.D.: «Cómo nace una institución. reflexiones sobre -Una política de la lengua- de Michel de Certeau» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2/32, 2015, 567-588.

[3] Giard, L.: «Mystique et politique» cit., p. 37 (la traducción de todos los textos citados del original francés del autor).

[4] Revel, J.: *op. cit.*, p. 126.

[5] Certeau, M. de: *L'invention* cit., p. 260.

[6] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 70. Ortega señala algo similar al inicio de *La rebelión de las masas*: «Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo», Ortega y Gasset, J.: *La rebelión* cit., p. 28.

nadie puede abstenerse de la esfera pública, ya que nadie puede eludir su parte de responsabilidad política en lo que es combate de todos»⁷. Tanto es así que, como para tantos otros que han vivido bajo el yugo de la tiranía y la violencia, la palabra *política* tiene en los oídos de Certeau unas connotaciones que, sin ser ingenuas, enmarcan una vivencia profunda de la realidad social del ser humano. Vivencia tremendamente alejada de la comprensión raquítica y disminuida que de lo político reina actualmente en la sociedad europea.

No hay que entender, no obstante, que esta fortaleza de la dimensión pública habría de traducirse en algún tipo de protagonismo personal (del tipo que fuera) por parte de nuestro autor. Más bien Certeau se sitúa, en todo momento, ocupando un *escaño* en las entrañas oscuras de la democracia. «Este terreno político no es el mío (salvo como ciudadano)»⁸, llegará a afirmar. Desde este lugar discreto irá desarrollando un perseverante y agudo trabajo de crítica, fundamentado y leal.

Al hilo de la pregunta que nos hacíamos anteriormente pueden destacarse dos vertientes principales de la concepción política certeauniana. En primer lugar, una reivindicación de la alteridad como fuente de riqueza; y en segundo lugar, la toma de conciencia del carácter polémico del encuentro humano.

1.1. La esencial alteridad

La alteridad es un concepto central en el pensamiento de Michel de Certeau, que le entronca con una larga tradición intelectual de raigambre dialógica⁹, y que se manifiesta de muy diversas maneras en su obra, siendo siempre, en cada una de estas formas, un acicate que estimula el pensamiento y la acción¹⁰. Para él alteridad es sinónimo de diferencia. Y la diferencia, aquello ajeno que existe fuera de cada sujeto, es la única vía de apertura del mismo a la realidad. Sólo a través de lo extraño, de lo extranjero, pueden cada hombre y mujer tomar conciencia de su propio ser, pues para las personas «la relación es el lugar existencial»¹¹. Por ello, la alteri-

[7] Giard, L.: «Par quoi...» cit., pp. 12 s.

[8] Certeau, M. de: *La prisecit.*, p. 46.

[9] Véase, por poner solo un ejemplo, Buber, M. *op. cit.*

[10] Aunque es algo que atraviesa todos sus escritos, quizás la obra más recomendable para ampliar el concepto certeauniano de alteridad sea Certeau, M. de: *L'étrangercit.*, desgraciadamente aún sin traducción castellana.

[11] Certeau, M. de: *El estallido* cit., p. 33. Hans Blumenberg lo ha expresado certeramente: «Los distintos accesos antropológicos a la retórica convergen en una constatación descriptiva

dad no solo es un concepto político, sino también epistémico¹², puesto que nuestro conocimiento del mundo está siempre mediado por la presencia de los otros.

Si para Certeau esta apertura a la realidad a través de los otros es algo constitutivo de la realidad humana, la política vista desde el prisma de la alteridad se sustenta fundamentalmente en la idea de que la vida común está basada en la presencia del otro y de la interacción con él¹³. Y aún más, en la convicción de que esta interacción no solo es necesaria, sino que es positiva y deseable. Aunque algo más adelante se analizará cómo nuestro autor tiene en cuenta los aspectos conflictivos de esta relación, es importante aclarar aquí que cualquier interpretación que reduzca al otro a ser solo un contrario se aleja diametralmente de la postura certeauniana. El otro es imprescindible, pero no porque la realidad se constituya en una dicotomía amigo-enemigo, como en Carl Schmitt y las teorías que derivan de su obra. En ellas, el otro, por su condición de *némesis*, viene a ser sólo una imagen especular de uno mismo con la que no se produce un intercambio real. Para Certeau, radicalmente en contra de esta postura, tanto «en la práctica como en la teoría, *el diferente no es nunca el contrario*»¹⁴.

En sus escritos la necesidad del otro es perentoria. «No sin» es la expresión heideggeriana que utilizará para expresar esa necesidad del otro, pues es precisamente la convicción de que no es posible una vida sin el otro la que da realidad a la vida común¹⁵. La presencia del otro, la capacidad de recibirle y con él lo que aporta de distinto a la convivencia, se convierte así en la clave de bóveda de la política. Y esto por dos motivos que Certeau explica valiéndose de las herramientas de la lingüística, ya que «la alteridad reaparece siempre, y fundamentalmente, en la naturaleza misma del lenguaje»¹⁶.

El primer motivo es relativo a las personas en tanto que grupo. La interacción con los otros es el marco en que se produce la interlocución

central: el ser humano no tiene ninguna relación inmediata, puramente “interior”, consigo mismo. Su autocomprensión tiene la estructura de la “autoexterioridad”, *Las realidades* cit., p. 141; «El ser humano se comprende a sí mismo yendo más allá de sí mismo, sólo a través de lo que él no es», p. 142.

[12] Certeau, M. de: *L'écriture* cit., pp. 61-65.

[13] Certeau, M. de: *L'étranger* cit., p. 9.

[14] Certeau, M. de: *La prisecit.*, p. 77.

[15] Esta expresión aparece en las primeras páginas de dos de las principales obras de Certeau, Certeau, M. de: *L'étranger* cit., p. 9; *La fable* cit., p. 9. A pesar de la claridad con que Certeau vincula esta expresión a su origen en Martin Heidegger, Joseph Moingt ha puesto en cuestión la coherencia del uso de este término en Certeau y el filósofo alemán, Moingt, J.: *op. cit.*, p. 585.

[16] Certeau, M. de: *Histoire* cit., p. 169. Para profundizar en la perspectiva lingüística de

entre emisores y receptores de mensajes. Y esto de tal forma que si cambia dicha interacción cambia también el marco de interlocución, lo que afecta a las posibilidades de comprensión entre los diferentes interlocutores. Luego cada grupo humano, cada unidad política, configura un espacio conversacional en el que se emiten y reciben mensajes que, colocados en otro marco, podrían significar cosas distintas. El conjunto de las relaciones que las personas establecen con sus otros concretos (habitantes de un tiempo y un lugar comunes), lo que Certeau llama la «topografía contractual de los interlocutores»¹⁷, es así la clave de la política. Al cambiar los elementos que forman estas relaciones la comunicación se altera, generando así un espacio de convivencia diferente. De esta forma, la diferencia que suponen los otros es la tierra sobre la que la comunicación interpersonal puede surgir, permitiendo el desarrollo de una realidad política común.

El segundo motivo, de tipo individual, es que la diferencia de cada otro es preciosa. No se trata ya solo de afirmar la necesidad de vivir en un marco social en el que se permitan y se cultiven las diferencias para poder llevar una existencia verdaderamente humana. Según nuestro autor también la particular divergencia de cada persona (por humilde que sea) es valorable en sí misma, porque presta al conjunto algo distinto de lo que pueden aportar los demás. Subrayando el valor de los sonidos más sencillos de la sinfonía social, Certeau valora y acoge con cariño las pequeñas diferencias cotidianas.

Obsesionado por este rumor extranjero, debo reconocer que ningún texto ni institución podrá jamás «ocupar» el lugar donde se eleva el rumor de las máquinas, las cocinas, de los mil ruidos de una actividad creadora.¹⁸

La relevancia de estos detalles se entiende mejor si tomamos a la sociedad entera por un acto de comunicación. En ella todo sujeto, en cuanto que término que forma parte de la significación global de la sociedad, es portador de un significado limitado. Significado que no puede expresarse completamente, ni puede ser comprendido de forma adecuada, más que en relación con el significado que le falta y que proviene de los otros. Del mismo modo que el significado latente de una palabra no encuentra su desarrollo más que en el encuentro con el resto de la frase en que se enmarca, así cada sociedad es un marco lingüístico cuyas diferencias son, de algún modo, las reglas que permiten comprender un discurso. Y cada individuo

Certeau sobre esta cuestión, Certeau, M. de: *L'écriturecit.*, pp. 284-335. y *La possessioncit.*, pp. 419-423.

[17] Certeau, M. de: *L'Absent cit.*, p.7 n. 1.

[18] Certeau, M. de: *La culturecit.*, pp. 212 s.

es, dentro de ese marco, un término preñado de significados que solo pueden comprenderse en relación con otros colindantes.

Por otra parte, la alteridad no está siempre fuera de uno mismo, como ha mostrado a Certeau el estudio paciente del psicoanálisis. De ahí que la noción ceriteauiana de alteridad esté en íntima trabazón con la importancia atribuida por el psicoanálisis a lo desconocido de cada sujeto en sí mismo, al extranjero interior del que surgen las luces que han de permitir un verdadero conocimiento de sí. La validez dada por Certeau al recurso al inconsciente como método heurístico y terapéutico le permite la exploración de las zonas ocultas de la vida social, algo que hace con brillantez. Al mismo tiempo, y esto es más relevante aún, convierte al otro (también al otro interior) en alguien insustituible por lo que tiene precisamente de diferente. De esta manera, convencido de que «los otros son nuestros verdaderos viajes»¹⁹, Michel de Certeau asume la búsqueda y acogida del otro como su misión política fundamental.

1.2.Polemología

En segundo lugar, la concepción política de Certeau tiene una vertiente polemológica²⁰. Esta consiste en la toma de conciencia de la inevitabilidad de las tensiones en la convivencia, que surge de «una concepción política del actuar y de las relaciones no igualitarias entre un poder y sus sujetos»²¹. Asimismo, implica el alejamiento, a pesar de su sincero elogio de la alteridad, de construcciones edulcoradas y utópicas sobre la condición humana en su dimensión social. «La política no asegura la felicidad ni da el sentido a las cosas. Ella crea o rechaza las condiciones de posibilidad. Prohíbe o permite: hace posible o imposible»²².

Es muy dudoso, por lo que sabemos del ambiente de su infancia, que Certeau percibiera el entorno social en que nació y creció como aquella Arcadia feliz de la que hablara Schopenhauer²³. De todas formas, aunque así hubiera sido, el tiempo, su experiencia y sus lecturas le hicieron consciente de que la realidad no se acomoda a un planteamiento dulce e ingenuo, más allá del tono vital de cada uno. Hay una objetividad conflictiva y

[19] Certeau, M. de: *La faiblesse* cit., p. 27.

[20] Certeau, M. de: *L'invention* cit., pp. XLIV, 57, 63. En este sentido se observa una notable coincidencia con Unamuno (*op.cit.*, p. 283) y con Peter Sloterdijk (*op. cit.*, p. 57).

[21] Giard, L.: «Histoire...» cit., p. XV.

[22] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 187.

[23] Schopenhauer, A.: *op. cit.*, p. 29.

no se trata ante ella de ser pesimista o de no serlo, sino de hacerse cargo de una convivencia social que está constitutivamente marcada por el conflicto.

Las relaciones entre grupos son interacciones conflictivas. Imposible, por tanto, suscribir las visiones idealistas que supondrían posible una reglamentación de los conflictos por la vía de la “comprensión” mutua.²⁴

El profundo estudio consagrado por Certeau a los aspectos más sencillos de la vida cotidiana le permitió recoger pruebas más que suficientes para apoyar esta tesis. Son ellas las que le llevan a afirmar que toda la realidad social tiene un aspecto polémico que posibilita identificar cómo «la práctica cotidiana es relativa a relaciones de fuerza que estructuran tanto el campo social como el campo del saber»²⁵. Esta constatación debe llevar al pensador de lo social a «un análisis *polemológico* de la cultura»²⁶, que tenga especialmente en cuenta a los eslabones más débiles de la cadena social: los consumidores.

La polemología certeuniana ofrece una vez más una perspectiva cercana a aquella que expresara Freud al dar cuenta de su teoría de las pulsiones:

No cuenta aquí una oposición entre teoría optimista y pesimista de la vida; sólo la acción eficaz conjugada y contraria de las dos pulsiones primordiales, Eros y pulsión de muerte, explica la variedad de los fenómenos vitales, nunca una sola de ellas.²⁷

Desde este punto de vista, asumido con matices por Certeau, un principio de contradicción vertebrada la realidad: la ley del conflicto²⁸. Toda la convivencia humana está relación con esta ley y aunque Certeau haya

[24] Certeau, M. de: “L’actif...” cit., p. 160. Esta condición ambivalente de la convivencia ha sido señalada, una vez más, por Ortega, cuando afirma que «siendo al hombre imposible entenderse con sus semejantes, estando condenado a radical soledad, se extenua en sus esfuerzos para llegar al prójimo». Ortega y Gasset, J. *La rebelión* cit., p. 10; y más adelante «esta convivencia tomaba indiferentemente aspecto pacífico y combativo», p. 14.

[25] Certeau, M. de; Giard, L. y Mayol, P.: *L’invention du quotidien*. 2. cit., pp. 2, 358.

[26] Certeau, M. de: *L’invention* cit., p. XLIV.

[27] Freud, S.: *op. cit.*, p. 245.

[28] Certeau, M. de: *L’étranger* cit., pp. 21-43. «La guerra [...] es una función natural del organismo humano», Ortega y Gasset, J. *España* cit., p. 35.

abogado con entusiasmo por el otro como elemento esencial de la propia vida, no deja de reconocer la dificultad que entraña esta convivencia.

El otro es peligroso. Hierde al que no se defiende. Fundamentalmente es el rostro de la muerte [...] La experiencia del otro es temible, análoga a la del Dios de la Biblia, al que no cabe encontrar sin morir. No puede ser tratada con el sentimentalismo o la ideología de esos “diálogos” que, de hecho, niegan al otro y buscan finalmente envolverlo, seducirlo, neutralizarlo, captarlo o huirlo.²⁹

Pero para Certeau, igual que la búsqueda de Dios, la búsqueda del otro es una hermosa condena. Para él la conflictividad inherente al encuentro con el otro no es negativa y, de hecho, llegará a afirmar que es la fuerza que permite la construcción de un cuerpo social, articulando las distintas voluntades presentes en dicho cuerpo³⁰. Sin embargo, Certeau insiste en que, en muchas ocasiones, el mundo occidental no asume con claridad esta permanente colisión de fuerzas movidas por intereses enfrentados.

En el momento en que, por su trabajo, una acción comienza a modificar los equilibrios de fuerzas, es interrumpida por la represión que organizan los poderes establecidos [...] En las sociedades llamadas civilizadas no se espera que el conflicto aparezca. Se le previene.³¹

Como todo buen freudiano, Certeau denuncia este afán por esconder la verdad. La ley del conflicto, siendo real como es, pierde gran parte de su potencial destructor si es declarada ante uno mismo y ante los demás. Su ocultación o disimulo no augura nada bueno para un grupo o sociedad. Aunque Certeau es consciente de la dificultad que supone, pues «toda organización supone una represión»³², invita a abandonar esta inconsciencia autoimpuesta. Y es que es precisamente la asunción de la ley del conflicto la que permite iniciar los trabajos necesarios para superarla³³. Pues la humanidad no está condenada a vivir en un mundo permanentemente en

[29] Certeau, M. de: *El estallido* cit., pp. 37 s.

[30] “Desde los Derechos del Hombre hasta las vacaciones pagadas no ha habido jamás una innovación cultural sin conflictos sociales y sin victorias políticas”, Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 187; ver también “L’actif...” cit.

[31] Certeau, M. de: *La culture* cit., pp- 189 s.

[32] *Ibidem*, p. 71.

[33] Se ha publicado recientemente un magnífico estudio sobre los conflictos por el poder en la historia española que hace suyo este objetivo y que apoya la tesis polemológica de Certeau. Cfr. Villacañas, J.L.: *op. cit.*

guerra. En el siguiente texto esta convicción queda recogida con claridad, a la vez que se introduce una reflexión sobre la violencia a la que se prestará atención enseguida.

Una cosa es constatar, en el conflicto, un elemento imposible de eliminar de la experiencia humana y, en el actual aumento de la violencia, una reivindicación tan esencial que renunciar a ella equivaldría a perder el derecho y el placer de existir (hay causas que valen más que la vida); y otra hacer de la violencia una ley [...] que rebajaría la voluntad de llegar a ser hombres juntos a no ser más que la “ley” bestial (o natural) de un *struggleforlife*.³⁴

Como hemos visto, en Certeau conflicto y violencia no son la misma cosa, aunque ambas forman parte de su noción polemológica de sociedad. No obstante, las afirmaciones de nuestro autor respecto a la violencia pueden provocar muchas preguntas en el lector. Sin pretender dar una visión acabada del pensamiento de Certeau sobre la esta cuestión, sí creo oportuno hacer algunas consideraciones que ayuden a ver cómo se articula en el conjunto de una concepción conflictiva de lo social³⁵.

En primer lugar, es destacable que cuando Certeau se enfrenta al estudio de circunstancias en las que está presente la violencia (Mayo del 68, conflictos sociopolíticos de América Latina durante la década de 1970, etc.), no cae en la fácil tentación de desacreditarla venga de donde venga. Más bien tiende a hacer afirmaciones que abren una puerta a un uso adecuado o justo de la violencia. Las siguientes proceden de *La culture aupluriel*: «la violencia es más el síntoma que la respuesta»³⁶; «lo que es verdad, es que la violencia indica un cambio necesario»³⁷; «¿[...]la violencia de la que la mayoría de estudiantes desaprueba las formas y las justificaciones ideológicas, pero reconoce el sentido»³⁸.

En segundo lugar, esta aceptación de la violencia (que no debe confundirse con su apología o el deseo de que esta crezca), favorecida por su formación como historiador, facilita que Certeau pueda dar cuenta de realidades que otros pensadores se empeñan en descartar o justificar con subterfugios o excusas más o menos fundamentadas. Por ejemplo, ante la evolución histórica de la aparición y constitución de los distintos estados y

[34] *Ibidem*, p. 26.

[35] Considero aquí muy interesante la referencia a Arendt, H.: *op. cit.* Certeau cita a Arendt con aprobación en *Histoirecit.*, p. 147; y en *La fable cit.*, p. 277.

[36] Certeau, M. de: *La culture cit.*, p. 100 n. 19.

[37] *Ibidem*, p. 81.

[38] Certeau, M. de: *La culture cit.*, p. 98.

regímenes políticos, puede afirmar que «como piensa Hobbes, toda legitimidad toma su origen en la ilegitimidad de una violencia»³⁹.

Reconocer la existencia de la violencia como un hecho constante modifica la mirada del pensador respecto a los hechos sociales que le son contemporáneos. Al observarlos, esta nueva perspectiva le permitirá no dejarse engañar por la propaganda de los poderes que aspiran a mantener un *status quo*, que pretende demonizar todo intento serio de cambio de la organización social. Los intereses de los grupos que no ostentan el poder, reprimidos por la maquinaria del estado, antes o después tenderán a emerger desde las alcantarillas, en muchas ocasiones con un despliegue de expresiones más o menos violentas. Los poderosos, sean quienes sean, se verán entonces autorizados a contestar con medios tanto o más violentos que los de los oprimidos. Justificada de mil maneras, esta violencia del poder aparecerá invariablemente para proteger «la propiedad que funda la violencia»⁴⁰.

De esta forma, para Certeau, en el conjunto de las interacciones sociales «el acto violento señala la irrupción de un grupo»⁴¹. La colisión entre facciones se anuncia entonces como algo inevitable, en parte como respuesta a la situación de represión y de desigualdad de poderes a que se ha hecho referencia antes, y en parte por una necesidad interna a cada colectivo social, ya que «el rechazo del “partido” adverso es el modo sobre el que se determina un grupo»⁴².

Por último, pero no menos importante, hay que señalar que es la propia experiencia vital la que lleva a Certeau a permitirse estos razonamientos. Es en el ámbito espiritual donde nuestro autor va descubriendo que la violencia está ahí como una realidad, más allá de la valoración moral que se haga sobre su utilización en esta o aquella circunstancia. Una expresión de su maestro en la distancia de los siglos, Jean-Joseph Surin, lo resume con acierto recordando toda una tradición ascética que atraviesa el conjunto de las religiones y las filosofías del mundo: «Todo hábito del bien, al principio, necesita de la violencia»⁴³. En Certeau, el desconcertante reconocimiento de la propia violencia le llevará a afirmar que «la violencia no

[39] Certeau, M. de: *Le lieu* cit., p. 211.

[40] Certeau, M. de: *La fable* cit., p. 62.

[41] Certeau, M. de: *La culture* cit., pp. 80 s.

[42] Certeau, M. de: *Le lieu* cit., p. 181.

[43] Certeau, M. de: «Introduction» cit., p. 28.

es desde un principio una materia de reflexión, ni un objeto que se ofrece a un observador. Está inscrita en el lugar desde donde hablo. Lo define»⁴⁴.

Desde esta posición final se hace posible responder a la pregunta que nos hacíamos al principio de esta sección acerca de qué fuera la política para Certeau. Encuentro y conflicto son las dos palabras claves para ello, clarificando con su presencia la noción certeuniana de la convivencia social, de la política.

2. El valor de la institución

Una vez descrita la forma en que Certeau se sitúa ante la realidad social vista de forma general, es hora de introducirse algo más dentro de esta concepción. Principalmente con el objetivo de entender qué relación existe entre las creencias y esta coexistencia social de seres diferentes en conflicto. Para ello es difícil sustraerse al interés que suscita en Certeau un sujeto social concreto, que desempeña un papel protagonista en sus textos: la institución⁴⁵.

En esta sección se muestra cómo Certeau penetra en el oscuro interior de las instituciones e ilumina sus mecanismos de funcionamiento, llegando a una conclusión clara: las instituciones manifiestan la paradójica realidad de ser corruptas y necesarias a un mismo tiempo.

2.1. Necesidad de la institución: la producción de un sentido creíble

Antes de comenzar a desgranar los distintos aspectos de las instituciones que Certeau nos muestra en su obra, puede ser oportuno aclarar que en los textos que se irán citando en adelante, autoridad e institución han de considerarse términos prácticamente sinónimos⁴⁶.

La amplitud que entraña el examen certeuniano de la institución es impresionante. No hay resquicio donde no entre su análisis, ni pequeña

[44] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 73.

[45] La obra más importante de cara a conocer el análisis de las instituciones en Certeau es Giard, L.; Martin, H. y Revel, J.: *op. cit.*

[46] La definición certeuniana de autoridad puede encontrarse en *La faiblesse* cit., p. 89 n. 1. Este texto, titulado "Autoridades cristianas y estructuras sociales", es esencial a todas luces por su claridad y profundidad. Publicado originalmente en *Études* entre 1969 y 1970, este texto se englobó dentro de un dossier en el que también participaron los jesuitas Henri de Lavalette y Louis Beirnaert (fallecidos en abril y noviembre de 1985, solo unos meses antes que Certeau, y con los que comparte sepultura en el cementerio parisino de Vaugirard). Giard, L.: "CherchantDieu" cit., p. 21.

autoridad doméstica cuyo papel, cuya dinámica, no esté dispuesto a estudiar. Por otra parte, no es solo este cuidadoso catálogo de las variedades de la autoridad lo que da amplitud a la mirada cerateauniana. Lo hacen también las consecuencias que dicho análisis puede tener para el pensador y su entorno. En opinión de Certeau ya por el mismo hecho de cuestionarnos en este sentido estamos poniendo patas arriba la configuración de nuestra sociedad, porque «la pregunta sobre las autoridades entraña un examen nuevo de nuestras sociedades contemporáneas»⁴⁷.

Partamos ahora de una afirmación cerateauniana básica para seguir explorando el mundo de la institución. «La vida social exige la creencia [...] que se articula sobre los supuestos saberes garantizados por las instituciones»⁴⁸. Esta premisa (razón principal por la que nuestro autor afirma que las instituciones son necesarias) describe y resume el modo en que la creencia afecta a la dimensión epistémica y a la dimensión social de la antropología; consagra la necesidad de la institución, al mismo tiempo que denuncia la falacia de su pretendido poder, que se basa en «supuestos saberes».

Pero, ¿por qué es necesaria la existencia de estos supuestos saberes que garantiza la institución y que sirven de sostén a la creencia? Esencialmente, nos enseña Certeau, porque son una pieza fundamental para que sea posible articular un sentido. «Las autoridades permiten a cada uno articular su relación con los otros con su relación con respecto de una verdad»⁴⁹. Es precisamente en esa articulación entre lo epistémico y lo social donde las autoridades, a las que Certeau llama también «instituciones de sentido»⁵⁰, se hacen imprescindibles al representar «una credibilidad»⁵¹, siendo así que «la institución no es más que aquello que permite a la fe una objetividad social»⁵².

Las instituciones son las depositarias temporales de una energía creyente que surge, sin dueño, de cada sociedad, aglutinando así a sus integrantes en torno a un discurso y una práctica compartida. Y lo son

[47] Certeau, M. de: *La faiblesse* cit., p. 89 n. 1.

[48] Certeau, M. de: *Histoire* cit., p. 136.

[49] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 19.

[50] Certeau, M. de: *La faiblesse* cit., p. 187 n. 1.

[51] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 19.

[52] Certeau, M. de: *La faiblesse* cit., p. 299. Odo Marquard dirá que las instituciones tienen como función reducir «el lastre de la acción a una dimensión apropiada a la capacidad de actuación humana», es decir, que adecúan lo que las personas hacen a lo que de verdad pueden hacer. Marquard, O.: *Adiós* cit., p. 90. «Donde el mundo, debido a la aceleración del cambio, se vuelve cada vez más complejo, hace falta cada vez más la reducción de complejidad... Hace falta algún tipo de confianza. Si no hay más remedio, se inventan los garantes de la confianza», *Apología* cit., p. 98.

porque la credibilidad que ofrecen solo puede ser provisional al basarse en saberes que necesariamente son parciales. Pasando el tiempo esta credibilidad se resquebrajará cuando, buscando su persistencia y la ampliación de su dominio sobre una sociedad, la institución vaya falazmente absolutizando aquellos saberes y poniéndose a sí misma en el lugar de la energía de la fe que la hizo nacer.

Por ello, el aspecto físico, puramente organizacional de las instituciones, tendrá un papel esencial en el desarrollo, mantenimiento y fractura de la credibilidad de la que son depositarias, favoreciendo o dificultando la adhesión de la creencia a sus discursos. Debido a que «estructuras sociales y estructuras de sentido se sostienen mutuamente»⁵³, este aspecto organizacional estará estrechamente relacionado con la forma en que una sociedad configure el papel de sus instituciones, porque además «cada institución particular se apoya sobre otras, en una red que constituye “la tela de araña del creer”»⁵⁴.

Por otra parte, si las autoridades son la vía de objetivación social de una fe, son también, al mismo tiempo y principalmente, productoras de discursos. Estos son sus propuestas de sentido y el cauce a través del que captan y canalizan la energía creyente de una sociedad. Toda institución ha de producir un discurso creíble para poder existir. Certeau señalará, haciendo referencia a este carácter logocéntrico de las autoridades, que «la retórica es institucional e institucionalizante, tanto como la institución es retorizante»⁵⁵.

El discurso de cada institución, su relato, es su propuesta de sentido para un tiempo y un lugar. Más o menos ambicioso y completo en su pretensión de explicar un mundo, siempre tiene por característica la voluntad de generar un efecto en sus receptores, pues «la institución tiene fundamentalmente por función hacer creer en una adecuación del discurso y la realidad, dando su discurso como la ley de la realidad»⁵⁶. Adhesión o rechazo, movimiento a favor o en contra, el discurso de la institución no busca un resultado exclusivamente estético, sino crear una acción. Acción que se presenta como la respuesta eficaz de una sociedad a las encrucijadas que un mundo concreto le ofrece y que el discurso institucional presume describir y descifrar adecuadamente. «Toda autoridad se funda, en

[53] Certeau, M. de: *La faiblesse* cit., p. 275.

[54] Certeau, M. de: *Histoire* cit., p. 132.

[55] Certeau, M. de: *Le lieu* cit., p. 131. «Donde faltan las evidencias, la retórica crea instituciones», Blumenberg, H.: *Las realidades* cit., p. 121.

[56] Certeau, M. de: *Histoire* cit., p. 132.

efecto, sobre lo real que supuestamente declara. Siempre es en nombre de algo real que se “hace caminar” a los creyentes y que se les produce»⁵⁷.

Será por tanto, la aceptación de la verdad del discurso de la institución y la puesta en práctica de las directrices que emanan de éste, y que ella consigna, las que describan la adhesión a una autoridad. El discurso de la institución, aceptado por la fe, se convierte así en una especie de profecía autocumplida, pues hace que se haga verdad aquello que (con más o menos rigor) anuncia como cierto. «El relato es eficaz. Pretendiendo narrar lo real, lo fabrica. Es performativo. Hace creíble lo que dice y hace actuar en consecuencia. Produciendo creyentes, produce practicantes»⁵⁸.

De esta forma, desde una perspectiva cerateauniana, se produce la articulación entre lo epistémico y lo social en el vértice en que se convierte la institución. En ella se lleva a cabo una secuencia esencial para la vida humana, mil veces repetida y corregida a lo largo de la historia: una descripción de la realidad, un programa de acción inspirado en la misma y la puesta en práctica de dicho programa en compañía de otros.

No hay que olvidar, por tanto, que en su origen el discurso de la institución se presenta como una oferta de sentido que abre las puertas a una acción, pues «lo real contado dicta interminablemente lo que hace falta creer y lo que hace falta hacer»⁵⁹. Sus adherentes, los creyentes de la institución, lo seguirán sobre todo en la medida en que sea creíble, ya que «una *credibilidad* del discurso es desde un primer momento lo que hace andar a los creyentes. Produce practicantes. Hacer creer es hacer hacer»⁶⁰.

De ahí que la cerrazón de las élites dirigentes de cada institución en defender sus propios intereses se convierta en una bomba de relojería para la credibilidad de la misma. El afán por la interpretación del relato de la institución según un sentido literal necesariamente irá impidiendo a nuevos creyentes la comprensión del mismo, al ir cambiando los elementos contextuales que permiten entender un discurso en un tiempo y un lugar dados. La ruptura de la adhesión se cierne entonces sobre las autoridades como un cuervo sombrío.

Al mirar su propia situación social desde una perspectiva crítica, nuestro autor dará cuenta en sus textos de la orfandad de sentido que supone para una sociedad la caída de los discursos de las instituciones referentes, los grandes relatos que en cada época sostienen una existencia común. En lo referente al mundo en que vivió, Certeau señalará la ausencia definitiva de discursos capaces de proveer de un sentido creíble

[57] *Ibidem*, p. 57.

[58] *Ibidem*, p. 63.

[59] Certeau, M. de: *L'invention* cit., p. 271.

[60] *Ibidem*, p. 218.

invocando una autoridad superior y lejana a la propia sociedad. En este sentido, afirmará que en ausencia de instituciones fuertes la garantía de credibilidad son los otros.

La creencia ya no descansa en una alteridad invisible oculta tras los signos, sino sobre lo que otros grupos, otros campos, u otras disciplinas supuestamente son. Lo «real» es lo que, en cada sitio, la referencia al otro hace creer.⁶¹

Éste es el motivo de que, en nuestras sociedades, crezca la importancia de las prácticas en tanto que identificadores de la pertenencia a un grupo (a una institución), mientras que va disminuyendo en tanto que expresión de la adhesión a una verdad. Desde la convulsa época de la Reforma protestante hasta hoy, «la producción de lazos sociales sustituye al reconocimiento de verdades establecidas»⁶². Poco a poco se pierde la mentalidad sacramental de tiempos anteriores, que viera en la realización de tal o cual práctica la ocasión de ponerse en contacto con una realidad trascendente a la cotidianidad de las cosas. Es sustituida por una nueva mentalidad, a la que se podría llamar retORIZANTE⁶³, que ya no busca expresar una verdad sino emitir un mensaje que, dentro de un texto más amplio, cumpla con la parte que le toca para conseguir un objetivo.

2.2. Cómo la institución se hace depositaria del creer: la adhesión

Tras lo expuesto en la sección anterior podemos dar por cierto que la principal misión de las instituciones es ofrecer un sentido y que la creencia es la energía que las personas depositan en ellas, a modo de inversión, a cambio de admitir como verdadero el discurso ofrecido. Se establece así entre institución y sociedad una relación de intercambio cuyo eje es la creencia y que es del máximo interés para Certeau. Tanto es así que (como ha afirmado Luce Giard a colación del análisis certeauiano de los acontecimientos de Mayo del 68), el estudio de la dinámica de esta relación entre creencia e institución es una de las líneas centrales del pensamiento certeauiano. Nuestro autor «tras este episodio [Mayo 68] vuelve a menudo

[61] *Ibidem*, p. 273.

[62] Certeau, M. de: *Le lieu* cit., p. 131.

[63] Para ampliar la idea certeauiana de «sociedad recitada», basada en el creer porque otro cree, Certeau, M. de: *L'invention* cit., pp. 273 ss.

bajo ángulos diversos sobre el lazo que une a los “creyentes” a una institución (del creer, del saber o del actuar)»⁶⁴.

Uno de los términos esenciales que aparecen como fruto de este estudio es el de adhesión, que viene a ser el término central, el nexo de unión, de la ecuación que pone en juego por un lado al discurso de la institución y por otro a las creencias. Como dirá Certeau con contundencia «toda autoridad reposa sobre una adhesión»⁶⁵. La atención prestada a este concepto es, en mi opinión, uno de los hechos diferenciales (quizás el principal) de los estudios certeauianos acerca de «las autoridades sobre las que se adosa una creencia»⁶⁶.

Dándole un tono dinámico que se centra en el movimiento entre creer y no creer, la adhesión distingue la perspectiva de Certeau de aquellas centradas estrictamente en los elementos organizacionales de las instituciones, por un lado, y de aquellas que estudian las creencias en tanto que concreciones fijas de discursos de sentido, por otro. En Certeau lo que destaca es la intención de captar el modo en que sucede ese sutil y maravilloso acontecimiento por el que, en un tiempo y una sociedad dadas, «las creencias surgen, haciendo *posible* una elaboración común»⁶⁷.

Respecto a la adhesión creo que pueden señalarse tres ideas básicas, relativas a la frecuencia de su aparición, a su tipología y a lo necesario de su presencia para que la institución exista.

En primer lugar, ha de afirmarse que la interacción de tipo comercial que da como resultado la adhesión (discurso ofrecido-creencia que lo acepta), no es algo anecdótico o casual dentro del funcionamiento habitual de los grupos humanos. Antes bien hay que dar cuenta del hecho de que existe una disposición humana a formar parte de las instituciones⁶⁸. Y esto no solo en el ámbito de la alta política, ya que las autoridades no son exclusivas de un campo vital determinado. También los aspectos menores de la existencia (la vida familiar, laboral o del vecindario) necesitan de instituciones que permitan la canalización de la energía creyente. Así, «la vida cotidiana, como la política o la filosofía, conoce estas autoridades que ofrecen campos nuevos al pensamiento y la existencia colectiva»⁶⁹.

En segundo lugar, puede afirmarse con Certeau que hay varios tipos de adhesión dentro del conjunto de personas que participan de la vida

[64] Giard, L.: «Un chemin...» cit., pp. 24 s.

[65] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 29.

[66] Certeau, M. de: *Le lieu* cit., p. 202.

[67] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 27.

[68] Para una aproximación psicoanalítica a esta cuestión puede verse el estudio dedicado por Certeau al escrito de Freud sobre el pintor C. Haiztmann, Certeau, M. de: *L'écriture* cit., pp. 339-364.

[69] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 29.

de la institución, pudiendo darse una adhesión verdadera, pero también una falsa adhesión. «Una subversión se insinúa bajo la forma de participación. Es la resistencia compatible con la debilidad»⁷⁰. Si bien la adhesión verdadera es más fácil de comprender y a menudo se la da por supuesta, Certeau tiene siempre en cuenta que entre los miembros de un cuerpo social no están solo aquellos que mantienen a través de sus actos la creencia en los valores que sostienen dicho cuerpo, sino también aquellos otros que han perdido esa creencia (depositada ahora en otros lugares). Aunque los primeros (los fuertes) suelen ostentar un mayor grado de protagonismo dentro de la institución, ha de contarse también con los segundos (los débiles), a menudo silenciosos y semiocultos. En todas y cada una de las ocasiones en que se analiza el funcionamiento de una institución, sea del tipo que sea, se encontrará el pensador sagaz con quienes afirman mantener las convicciones institucionales, pero lo hacen únicamente de forma táctica. La existencia de esta falsa adhesión en el seno de cualquier sistema institucional puede explicar por qué un pequeño gesto de rechazo a la institución, por aparentemente pobre y aislado que pueda parecer, es capaz de dar lugar a un movimiento social de contestación frente a la autoridad de una enorme amplitud.

Esta idea nos permite llegar al tercer aspecto a señalar respecto de la adhesión vista desde un punto de vista cerтеаuniano: el hecho de que las instituciones no pueden sobrevivir más que a partir de la adhesión, del depósito de las creencias recibidas. Es interesante en este sentido la advertencia que Certeau hace a aquellos que pretenden ver con facilidad cuándo una institución ha perdido la credibilidad para sus adherentes. Se ha distinguido antes entre adhesión verdadera y falsa, así como entre débiles y fuertes creyentes. Pues bien, no siempre el que aparenta debilidad ejerce una falsa adhesión ni siempre la adhesión del fuerte es verdadera. También puede ocurrir, como así es de hecho en mil ocasiones, que exista una adhesión social invisible pero constante respecto de esta o aquella autoridad.

Por ello Certeau avisa de que, a pesar de que con frecuencia se pronostique el fin de una institución al echarse de menos la presencia de creyentes fuertes, esta percepción puede llevar a engaño. No solo los fuertes sostienen una autoridad con sus creencias, sino que más abajo, en la invisibilidad de los planos inferiores que ocupan los creyentes desapercibidos,

[70] Certeau, M. de: *La prise cit.*, p. 142.

puede seguir existiendo un depósito de fe. Certeau avisará a sus lectores de que

a menudo tácito, oculto en el fondo de convicciones apenas formuladas (tenues por *evidentes*) o durante un tiempo *reconocidas* en las representaciones que precisan el contenido, un *consensus* funda por sí solo un sistema de autoridades.⁷¹

En uno u otro sentido, sea como apoyo o como rechazo de la institución, la presencia o la falta de una adhesión real a su discurso no se caracterizan precisamente por su estridencia, sino más bien por su carácter desapercibido y sutil.

El silencio nunca es inerte; masivo, da su peso a los enunciados de la autoridad; pero si los abandona, les retira al mismo tiempo su crédito y, dejando flotar las formulaciones abandonadas, ya demasiado estrechas o demasiado antiguas, se cambia en la palabra que contesta o en otro silencio que es alejamiento.⁷²

2.3. El poder, vía de corrupción

Vistos ya el por qué de toda institución (ofrecer un sentido) y el modo en que la adhesión permite que se canalice la energía del creer (aceptando el sentido propuesto y sus prácticas asociadas), prestemos atención ahora a la dinámica histórica de la institución. En la dimensión temporal de una autoridad, es decir, en el tiempo que abarca desde el momento de su fundación hasta el de su desaparición, participan numerosos factores. Sin embargo, no hay ninguno que tenga tanta influencia como el poder. «Tiene “autoridad” lo que es creíble; tiene poder lo que se impone»⁷³.

En toda institución, sometida por su condición humana a las exigencias de la historicidad, llega un momento evolutivo en que se confunden y se entremezclan estos dos términos, iniciándose una crisis que podrá llevar a la institución a una refundación o a su extinción. La conjunción inestable entre ambos puede verse puesta en cuestión en cualquiera de sus dos términos y en un sentido creciente o decreciente, es decir, por pérdida o ganancia de autoridad o de poder.

El inicio de esta cohabitación entre autoridad y poder aparece ya en los comienzos de la existencia de la institución. Ella quiere liderar, busca con pasión marcar los cauces de una energía social y por ello, una vez

[71] Certeau, M. de: *La faiblesse* cit., p. 91 n. 3, 4.

[72] Ídem.

[73] Certeau, M. de: *La prise* cit., p. 145.

conseguida la credibilidad que le otorga autoridad, con más o menos rapidez iniciará una senda de imposición de sus planteamientos: el camino del poder. Será el momento en que la institución ponga en marcha los mecanismos a través de los que se garantiza el cumplimiento de las dos funciones que son propias de toda dogmática: «la pretensión de *hablar en nombre de algo real*»⁷⁴, y la distribución de ese discurso «en *elementos organizadores de prácticas*, es decir, en “artículos de fe”»⁷⁵. Por poner solo un ejemplo de la manera en que pueden concretarse estos mecanismos, en relación al modo en que se ponen en marcha en nuestras sociedades, Certeau señalará que el primer aspecto, el discurso sobre lo real, se realiza en el discurso de los medios de comunicación social; y que el segundo, los artículos de fe, se configura como un catálogo de los productos de consumo⁷⁶.

Tarde más o menos en aparecer, al final el poder tiende a instalarse como la verdadera fuerza motriz de la institución. Situado en esta posición de dominio responderá ante cada iniciativa que sea percibida como una amenaza para su persistencia. De forma pertinaz, el poder se defiende. Primero lo hará con suavidad, a través de los vigilantes de la ortodoxia del discurso, que se enrocan en «los privilegios de la institución para definir el sentido»⁷⁷. Ellos son los defensores de la institución, y su predominio la llevará al triunfo de la burocracia, expresión por excelencia de un poder sin autoridad⁷⁸. Muchísimos ejemplos de las artimañas de estos defensores atraviesan los textos certeauianos. Como el de tantos teólogos que reaccionan frente a los místicos, con ataques que parecen surgir de una guerra civil, pues se producen dentro de la misma institución. Es el caso, entre tantos otros, de San Juan de la Cruz, prisionero en Toledo de 1577 a 1578 y «silenciado desde antes de su muerte por la Orden misma de la que ha sido el iniciador»⁷⁹.

Pero si el recurso a las palabras y las amenazas de expulsión no dan resultado, el poder no dudará en ejercer otros modos de defensa, menos civilizados. Peter Sloterdijk ha descrito muy bien como el poder buscará crear una sensación de peligro entre las gentes, lo que desincentiva a los rebeldes y anima a los miedosos a ponerse bajo el paraguas de la institución. De ahí que «el potencial más significativo del poder moderno resida en la capacidad de amenazar, esto es, en la aptitud para mostrar, tanto a

[74] Certeau, M. de: *L'invention* cit., p. 269.

[75] *Ibidem*, p. 270.

[76] Esta cuestión es uno de los elementos esenciales de *L'invention* cit.

[77] Certeau, M. de: *La fable* cit., p. 396.

[78] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 76.

[79] Certeau, M. de: *La fable* cit., p. 181.

los enemigos como a los súbditos del señor, el rostro de la muerte»⁸⁰. En esta línea las páginas que Michel de Certeau dedica a la tortura, precisamente en tanto que instrumento del poder, construyen, en mi opinión, su texto más duro: *Luder*⁸¹. En ellas nos obligará a pensar en la tortura y a considerar el carácter terroríficamente expansivo de su naturaleza, al afirmar que no cesa de desarrollarse⁸².

Esta es la forma en que la institución puede corromperse al traicionar su objetivo esencial, al sustituir su autoridad por poder⁸³. Pero esto no es algo que ocurre solo en las instituciones depravadas y perversas (y doy por hecho que no hace falta que sugiera ejemplos al lector), sino incluso en las mejores y más sinceras de ellas.

En las primeras desde el principio es el afán de poder el que mueve a la institución, que solo empuña un discurso sobre lo real como una excusa con la que poder movilizar las creencias o, lo que es más frecuente, con la que camufla el terror con que verdaderamente genera un movimiento entre quienes están en sus garras. En las segundas, lamentablemente, por más vehemente y convencida que fuera la interpretación de lo real que dio lugar a su relato, y por más ejemplo que sus dirigentes diesen y que los adherentes a la institución siguieran como un camino seguro, también antes o después la tentación del poder se hace presente.

Así, a pesar de la necesidad que una sociedad tiene de ellas, las instituciones siempre están en riesgo de terminar defraudando la fe (la energía de las creencias) que se ha depositado en ellas, en la medida en que ganen poder pero pierdan autoridad. Porque la autoridad es algo sutil, una forma casi evanescente de hacerse fundamental para otros. Como dirá Certeau, «la autoridad se presenta con el doble carácter de ser necesaria e inasible»⁸⁴.

2.4. Desafección y abandono

Como la tentación del poder se hace siempre tan fuerte, la historia de las instituciones suele ser la historia de mil fracasos repetidos. En nuestro tiempo, al plantear cualquier estudio serio sobre las instituciones

[80] Sloterdijk, P.: *op. cit.*, p. 39.

[81] Certeau, M. de: *Histoire* cit., pp. 219-238.

[82] *Ibidem*, p. 227.

[83] Certeau señalará a la división de poderes como una de las mejores vacunas frente a esta tentación, al igual que lo hará el filósofo alemán Odo Marquard con quien mantiene puntos de vista coincidentes en más de una cuestión. Cfr. Marquard, O.: *Individuo* cit., p. 62. Ver también *Apología* cit.

[84] Certeau, M. de: *La faiblesse* cit., p. 120.

sociales, es raro que no se parta de la afirmación de que hoy ya no se cree en nada, que se ha perdido la fe en el proyecto común de una sociedad, que existe una crisis de la autoridad.

La sociedad de ayer comprendía una pluralidad de grupos ideológicos: organismos políticos, formaciones sociales, Iglesias, movimientos juveniles, etc. Un desierto de credibilidad ha sucedido a esta proliferación, allí mismo donde las fuerzas han sobrevivido a sus creencias y las utilizan todavía (pero más con fines publicitarios que programáticos).⁸⁵

Certeau advierte en sus textos que esta crisis de las instituciones es generalizada y afecta también a quienes como las «religiones, patrias y sindicatos han ejercido durante mucho tiempo estas dos funciones, enredadas la una en la otra: organizar prácticas y representar principios»⁸⁶. Nuestro autor no se engaña respecto a la institución eclesial en la que vive. Tiene claro que, a pesar de las muchas voces que pretenden negarlo, esta crisis de autoridad alcanza también a la Iglesia. Pues si «las autoridades forman parte de la Iglesia y no son de otra naturaleza que ella»⁸⁷, una carga de profundidad sobre la autoridad en general ha de afectar también a las concreciones eclesiales de la misma.

La cuestión de fondo consiste en que la Iglesia no sea ya el cuerpo del sentido, que los cristianos sean los viudos de la institución eclesial. Repitamos una vez más que son muchas las grandes instituciones que están experimentando la misma crisis.⁸⁸

Pero, ¿qué es lo que produce esta crisis en la que las autoridades pierden los depósitos de creencias que las sostenían? Por un lado, la incoherencia entre el decir y el hacer. Incoherencia que se hace notoria y clamorosa al comprobarse la diferencia que existe entre lo que afirman quienes ejercen la representación de la institución y lo que hacen aquellos que reciben y sostienen esas afirmaciones (con su consentimiento y su aprobación o desaprobación a través de actos concretos⁸⁹). Por otro lado, el conocimiento de la corrupción interna a ellas mismas, que es como una incoherencia con mayúsculas. Y por último, la escasa adaptación de los términos del contrato que sustenta la institución respecto a las circunstancias reales del momento.

[85] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 115.

[86] Certeau, M. de: *El estallido* cit., p. 28.

[87] Certeau, M. de: *La faiblesse* cit., p. 117.

[88] Certeau, M. de: *El estallido* cit., p. 28.

[89] Certeau, M. de: *La culture* cit., p. 220.

Si se admite que una institución es siempre un modo de reglamentación entre oferta y demanda, no sorprenderá que los acuerdos anticuados y en vías de mutación tengan por signo o efecto una desestructuración de las instituciones.⁹⁰

Las consecuencias de esta crisis son aún difíciles de prever. En un primer momento sí que es posible constatar un gran vacío, que nace del hecho de que nadie puede garantizar el sentido perdido. Con la pérdida de la credibilidad la estructura de las sociedades se convierte en un cascarón vacío, pues ya no hay «una verdad que decir y que practicar»⁹¹. En esta desafección generalizada como dirá Certeau «ninguna institución está en una situación sacerdotal»⁹², ninguna es capaz de balbucear siquiera un discurso que ofrezca un sentido creíble sobre lo real. Y no obstante, de la lectura de la obra certeauniana queda la constancia de que la creencia no se pierde⁹³. Certeau confirma que en nuestra sociedad quedan, por dispersos que estén, «restos de adhesión»⁹⁴, que pueden ser el germen de nuevas instituciones. Por apagada e incrédula que parezca, en nuestra vida común sigue presente la energía que lleva a los individuos a creer en algo, a configurar sus comportamientos en función de mensajes creíbles.

Las afirmaciones de sentido toman hoy la figura de un “resto” del que se habrían desinfectado los campos científicos. Sin embargo, excluidas de los laboratorios, éstas entran en los circuitos de la explotación comercial. A una racionalización del saber parece corresponderle una folclorización de las verdades de antaño⁹⁵.

Cuanto tiempo tardarán en reorganizarse estos restos o de qué modo lo harán son preguntas pertinentes que, sin embargo, no tienen respuesta.

3. Conclusiones

Desde la perspectiva de Michel de Certeau, la política es un espacio de encuentro y conflicto. En sus obras se observa una apología encendi-

[90] *Ibidem*, pp. 113 s.

[91] Certeau, M. de: *La faiblesse* cit., p. 118.

[92] *Ibidem*, p. 248.

[93] Es lo mismo que piensa Ortega cuando afirma que “no es posible que una fe muera si no es porque otra fe ha nacido”, Ortega y Gasset, J.: *Ideas* cit., p. 39. Convendría analizar con detalle la posible relación entre el término *creencia* en Certeau y el de *vigencia colectiva* en Ortega. Cfr. Ortega y Gasset, J.: *La rebelión* cit., pp. 212 ss; *El libro* cit., p. 29.

[94] Certeau, M. de: *L'invention* cit., p. 260.

[95] Certeau, M. de: *Le faiblesse* cit., p. 187.

da de la diferencia y una perspectiva polemológica de la convivencia social, convirtiéndose ambas en rasgos definitorios del planteamiento social de Certeau dentro de la dimensión política de su antropología del creer.

Es también una pieza clave de esta reflexión antropológica la toma en consideración de las instituciones, que en el pensamiento certeauniano tienen un papel protagonista. En un marco como la actual sociedad occidental, en el que las previsiones del desmoronamiento de las instituciones han ido mucho más lejos de lo que era posible imaginar en los años ochenta del pasado siglo, cobran una especial relevancia los vínculos detectados por Certeau entre instituciones y creencias. El descreimiento generalizado de Occidente ante los discursos de sus instituciones (tanto estatales como religiosas), contrasta fuertemente con el resurgir de fundamentalismos religiosos y políticos en otras partes del mundo, y augura un tiempo de intensos cambios. La lectura de la obra de Michel de Certeau puede ser de gran ayuda para afrontarlos.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H.: *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Blumenberg, H.: *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1999.
- Buber, M. *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós Editores, 2005⁴.
- Certeau, M. de: «Introduction» en Surin, J.-J.: *Guide Spirituel pour la perfection*. París: Desclée de Brouwer, 1966.
- Certeau, M. de: *La prise de parole et autres écrits politiques*. París: Seuil, 1994 (1968).
- Certeau, M. de: *L'étranger ou l'union dans la différence*. París: Seuil, 2005 (1969).
- Certeau, M. de: *La possession de Loudun*. París: Gallimard, 1970.
- Certeau, M. de: *L'Absent de l'histoire*. París: Mame, 1973.
- Certeau, M. de: *La culture au puriel*. París: Seuil/C. Bourgois, 1993 (1974).
- Certeau, M. de y Domenach, J.-M.: *El estallido del cristianismo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1974.
- Certeau, M. de: *L'écriture de l'histoire*. París: Gallimard, 1975.
- Certeau, M. de: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. París: Gallimard, 1980.
- Certeau, M. de; Giard, L. y Mayol, P.: *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*. París: Gallimard, 1994 (1980).
- Certeau, M. de: *La fable mystique. XVIe-XVIIesiècle*. París: Gallimard, 1982.
- Certeau, M. de: *La faiblesse de croire*. París: Seuil, 1987.
- Certeau, M. de: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. París: Gallimard, 2002 (1987).
- Certeau, M. de: *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. París: Seuil/Gallimard, 2005.

Certeau, M. de: "L'actif et le passif des appartenances" en *Esprit*, junio 1985, pp. 155-171.

Freud, S.: «Análisis terminable e interminable» en Freud, S.: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, vol. 23, pp. 211-254.

Giard, L.: «Mystique et politique, ou l'institution comme objet second», en Giard, L.; Martin, H. y Revel, J.: *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991 pp. 9-45.

Giard, L.: «Par quoi demain déjà se donne à naître» en Certeau, M. de: *La prise de parole et autres écrits politiques*. París: Seuil, 1994 (1968) pp. 7-26.

Giard, L.: «Histoire d'une recherche» en Certeau, M. de: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. París: Gallimard, 1980, pp. I-XXX.

Giard, L.: «Cherchant Dieu» en Certeau, M. de: *La faiblesse de croire*. París: Seuil, 1987 pp. 7-24.

Giard, L.: «Un chemin non tracé» en Certeau, M. de: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. París: Gallimard, 2002 (1987) pp. 11-50.

Marquard, O.: *Apología de lo contingente*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.

Marquard, O.: *Adiós a los principios*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.

Marquard, O.: *Individuo y división de poderes*. Madrid: Trotta, 2012.

Moingt, J.: "Respecter les zones d'ombre qui décident résistent" en *Recherches de Science Religieuse*, 91/4, 2003, pp. 577-587.

Ortega y Gasset, J.: *El libro de las misiones*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1945⁴.

Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956¹³.

Ortega y Gasset, J.: *Ideas y creencias*. Madrid: Austral, 1968⁷.

Ortega y Gasset, J.: *España invertebrada*. Barcelona: Espasa, 2013³¹.

Revel, J.: «Michel de Certeau: l'institution et son contraire» en Giard, L.; Martin, H. y Revel, J.: *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991 pp. 109-128.

Schopenhauer, A.: *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*. Barcelona: Herder, 2007.

Sloterdijk, P.: *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-textos, Valencia, 2002.

Unamuno, M. de: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza, 2007.

Villacañas, J.L.: *Historia del poder político en España*. Barcelona: RBA, 2014.

ESTÉTICA DE SCHELLING: IDEA DE BELLEZA EN *BRUNO* (1802)

AESTHETICS OF SCHELLING: THE IDEA OF BEAUTY IN *BRUNO* (1802)

Magdalena Bosch¹

Universitat Internacional de Catalunya, Barcelona (España)

Recibido: 12-5-2015

Aceptado: 21-7-2015

Resumen: La obra *Bruno* pertenece a la filosofía de la naturaleza de Schelling. Sin embargo está escrita en la época estética del autor, poco después del *Sistema del Idealismo Trascendental*, donde define la belleza como presencia de lo infinito en lo finito. Esta definición implica toda la naturaleza y el universo entero. La originalidad, relevancia y belleza de este diálogo ha pasado casi desapercibida. En este artículo analizamos las sorprendentes implicaciones estéticas contenidas en el texto.

Palabras clave: Schelling; Bruno; belleza; estética; Idealismo alemán.

Abstract: The Schelling's work entitled «Bruno» it seems to be one among those that are devoted to the Philosophy of Nature of Schelling. However it is written during the aesthetic period of the author, short after the *System of the Transcendental Idealism*, when he defines beauty as the presence of the infinite in what is finite; and this definition implies nature and the universe. The originality, relevance and beauty of this dialog has been almost ignored. In this article the surprising aesthetically implications of this peculiar text are analyzed.

Key words: Schelling; Bruno; beauty; Aesthetics; German Idealism.

[1] (mbosch@uic.es) Desde 1998 es profesora en la Universitat Internacional de Catalunya. A lo largo de estos años ha desarrollado dos líneas de investigación, ambas de orientación antropológica: una en ámbito ético y la otra en ámbito estético. En relación a esta línea, pueden destacarse dos estancias de investigación sobre «Estética de Schelling, 1800 - 1807»; una de un año, en Schelling Kommission, (Munich, 2004) y otra de tres meses en Ludwig Maximilian Universität (Munich 2008). Algunas de las publicaciones resultantes de esta investigación son las siguientes: «El valor estético del Sistema del Idealismo Trascendental» (2014, en proceso de publicación); «Belleza en el arte y en la naturaleza. La aparente discrepancia entre Hegel y Schelling», *Contrastes*, 15: 281-289, 2010 Málaga.

1. ¿Una idea platónica de belleza?

La belleza es tema central del diálogo *Bruno*, a pesar de que muy pocas veces se haya visto así. Algunos han reconocido la importancia de la belleza para todo el sistema de la identidad que Schelling proyecta desde 1800². Otros han señalado la relevancia del diálogo de Schelling en la recepción del personaje Bruno dentro del Idealismo Alemán³. Pero los estudios sobre su estética suelen centrarse en las obras explícitamente estéticas de Schelling, especialmente *Filosofía del arte y Discurso de la academia*. Estos análisis suelen orientarse a mostrar su platonismo y recogen toda una tradición en la que se descubren los vínculos de Schelling con Plotino y Spinoza. Pero parece que Hendrix es el único que ha dedicado un capítulo a *Bruno* dentro de una monografía dedicada a la estética⁴. Queda por hacer, y resulta revelador, un análisis de la obra centrado en la idea de belleza en sí y sus condiciones.

Bruno o del principio divino y natural de las cosas reproduce la tensión entre el sistema de Fichte y el propio de Schelling⁵, a la vez que rinde homenaje al personaje renacentista. El pensamiento de Giordano Bruno queda reflejado en varios y relevantes momentos del diálogo. El mundo se concibe como teniendo un origen y vida divinos, siendo uno totalmente con lo eterno. Se atribuye vida a los cuerpos celestes, verdaderos vivientes con sensibilidad y entendimiento. Y se asume la comprensión platónica de un universo formado de modelos y copias.

En este punto, justamente, advertimos cómo el platonismo de Schelling se distingue claramente de la doctrina platónica original. Se trata de algo definitivo y esencial: la unidad absoluta de un universo en el que modelos y copias forman parte de un todo, y tienen un mismo origen. Este aspecto concreto distingue platonismo e idealismo, y deberíamos decir entonces que Schelling es idealista pero no platónico. Pero es este un rasgo muy concreto dentro de toda una doctrina llena de elementos que son tomados de modo casi idéntico a como los podríamos encontrar en *El Banquete*, *La República*, o *Fedro*. Bierwaltes ha observado de modo incisivo el núcleo de este neoplatonismo: y muestra cómo

[2] Braeckman, A.; «From The Work Of Art To Absolute Reason: Schelling's Journey Toward Absolute Idealism», *The Review of Metaphysics* 2004, 57, pp. 551-569

[3] Vieillard-Baron, J-L., «De la connaissance de Giordano Bruno à l'époque de l'idéalisme allemand», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1971), pp. 406- 423

[4] John Shannon Hendrix, *Aesthetics and the philosophy of spirit. From Plotinus to Schelling and Hegel*. Peter Lang, New York 2005

[5] Cfr. Vater, M. G.; *Introductory study on Bruno*, State University of New York Press, Albany 1984

la unidad de todo el universo, tal como la concibe Schelling, es parte de esta herencia platónica⁶.

Hay tres grandes temas que estructuran la obra y determinan tres partes muy claras que están en total consonancia con ese platonismo del que venimos hablando. La primera parte presenta el tema de la discusión, empezando por cuestionar la relación entre verdad y belleza. Siguiendo este debate, se expone la teoría de las ideas y de la reminiscencia: el mundo está formado por copias de los modelos perfectos y eternos, los misterios llevan al alma al recuerdo de lo que un día vio directamente, a saber, el bien la verdad y la belleza en sí mismos. Se establece la correspondencia entre ideal-real, pensar-intuir, finito-infinito.

La segunda parte del diálogo es la más larga en extensión y en contenidos y consiste en una prolongada intervención de Bruno. Este expone, sin interrupción, una teoría del mundo, del orden del universo y de las almas. Se trata de una teoría completa de la naturaleza, del origen del universo y sus características esenciales. En ella se discuten todos los aspectos concretos implicados: la relación con el conocimiento, las almas, el alma del mundo, la densidad de los cuerpos, la relación entre los puntos cardinales, el magnetismo...

El tema central del diálogo es el origen del mundo, pero la solución a esta pregunta sitúa el discurso en en ámbito estético: Si aprendemos a ver lo divino del mundo partiendo de su unidad, llegaremos a ver la belleza en su máximo esplendor. Y así se trata el tema de la belleza directamente: no el arte u otras cuestiones afines, sino la belleza en sí, las condiciones de su ser. Su análisis incluye las condiciones de perfección en sí y la posibilidad de reflejarse en las cosas. Este reflejo de la perfección en lo concreto mantiene la analogía respecto de la teoría platónica de la participación. La unidad del universo es aquella en que se une finito e infinito y por eso es belleza:

[6] «Such a harmony or sympathy among the different and even opposed forces in the cosmos, a unity of productive motion and the stillness which preserves the constitution of the whole, founded in or mediated by the *logoi*, which has its origin in the timeless, intelligible sphere and is maintained by that sphere in its rest *and* activity united in themselves – such a conception could be related to with fascination by Novalis as well as Goethe⁶⁹ and Schelling, with a respectively modified interest in nature determined by spirit and the divine ground – in a nature thought of primarily as ‘Natura *Naturans*’, in nature as the ‘unique artist’ creating according to the ‘*logoi*’ – or, as a representation or appearing of the divine, and thus, regarding the form of the reflection, as a ‘holy physics’, for which nature is the visible spirit and spirit is, as its ground, invisible nature». Beierwaltes, W.; «The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling’s Thought», *International Journal of Philosophical Studies*, 2002, 10:4, 393-428, p. 402

En este orden de cosas, puesto que todo lo que se estima como eterno está hecho de lo infinito y de lo finito pero todo lo que distinguimos verdaderamente debe ser lo uno o lo otro, es necesario que haya de todo Una idea, que, por tanto, todo sea a su vez Una idea. (...) La naturaleza de esta unidad es la de la belleza y la verdad mismas, pues bello es aquello en que son absolutamente uno lo universal y lo particular, el género y el individuo, como en las formas de los dioses.⁷

La polémica sobre la verdad se presenta en estos términos: si se afirma que puede haber belleza sin verdad, se pone en cuestión la categoría filosófica de la verdad; por el contrario, si se niega que haya belleza sin verdad nos arriesgamos a negar para ambas la posibilidad de ser supremo⁸. Es decir, se negaría una igualdad causal entre ellas y su condición de ser lo perfecto superior. Este punto resultaría contradictorio dentro con el contexto filosófico en el que nos hallamos, puesto que en él se asume una igualdad en la excelencia de ambos conceptos y que en ambos casos esa excelencia es extrema, máxima.

La indagación se inicia por la verdad, y sea cual sea el modo en que se resuelva el problema, podrá aplicarse después a la belleza. Por eso todo este análisis, nos sitúa en unas coordenadas estéticas. En primer lugar ha de ser permanente, independiente de las afecciones del cuerpo, clara y adecuada a la cosa en sí: «no concederás verdad a un conocimiento que posea una certeza meramente actual o transitoria, ni conocimiento proporcionado sólo por las afecciones del cuerpo, ni conocimiento que sea confuso, impreciso, inadecuado a la cosa tal como es en sí»⁹. La verdad debe ser independiente del tiempo y universal: «una verdad que abraza no solamente un número de cosas, sino que las encierra todas»¹⁰. A estas primeras consideraciones sigue una exposición acerca de lo finito y lo perfecto, que se entienden en una especial oposición de uno a otro, siendo que la verdad sólo puede estar en lo perfecto y jamás en lo finito; pues no puede tener defecto alguno, ni puede faltarle nada, ni puede ser algo válido sólo para un punto de vista. Sólo se llega a la cumbre de la verdad misma después de haber alcanzado los conceptos eternos de las cosas. La verdad está en los modelos, cuyo reflejo son las copias y los modelos son inmutables, siempre iguales a sí mismos:

[7] SW IV, 243

[8] Cfr. SW, IV, 217 (La numeración corresponde a la edición de K. F. A. Schelling, *Sämtliche Werke (SW)*, J. G. Cotta, Stuttgart, 1856–1861. Para las citas en español utilizo la traducción de F. Pereña, Ediciones Folio, Barcelona 2002)

[9] Cfr. SW, IV, 219

[10] Cfr. SW, IV, 219

En cambio, aquellos modelos eternos de las cosas son de alguna manera los hijos inmediatos de Dios; de ahí que en un escrito sagrado se dice que la (criatura) creación anhela (la magnificencia) el señorío de los hijos de Dios, el cual es la excelencia de aquellos modelos eternos. Pues es necesario que en la naturaleza modelo, o en Dios, todas las cosas por estar liberadas de las condiciones del tiempo, sean también mucho más magníficas y excelentes de lo que son en sí mismas. La tierra que ha sido hecha, por ejemplo, no es la verdadera tierra, sino una copia de la tierra que no ha sido hecha y que no ha nacido ni perecerá jamás.¹¹

2. Las cualidades de la belleza: perfecta, eterna, verdad

La disputa sobre la verdad ha llevado a definir con bastante detalle las condiciones de lo perfecto y una vez que éstas han quedado asentadas se podrá comprender el estatuto de la belleza. La primera definición que se da de la belleza, cuando los argumentos sobre la verdad están llegando a su fin, es precisamente la de perfección:

...que la belleza, que es la expresión exterior de la perfección orgánica, *es la perfección más absoluta* que puede tener una cosa, porque cualquiera otra perfección se mide siempre con relación a un objeto cualquiera, mientras que la belleza, considerada en sí misma, es lo que es sin la menor relación con objeto exterior.¹²

La consecuencia inmediata de estas premisas, tal como observa al punto Alejandro¹³, es que no deberíamos jamás llamar bella a cosa alguna de la naturaleza o del arte puesto que no se da en ninguno de estos dos casos la perfección absoluta que se acaba de reconocer en la belleza. Por tanto, la verdadera belleza no se halla en cosas temporales sino sólo en los modelos perfectos.

Para explicar esto Schelling cita a Platón en *Fedro*, y emplea términos y modos que inevitablemente recuerdan la descripción de la Belleza en sí del *Banquete*. Al igual que en el texto platónico, sólo los iniciados son

[11] «Jene ewigen Urbilder aber der Dinge sind gleichsam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes, welcher die Vortrefflichkeit jener ewigen Urbilder ist. Denn es ist notwendig, dass in der urbildlichen Natur oder in Gott alle Dinge, weil sie von den Bedingungen der Zeit befreit sind, auch viel herrlicher und vortrefflicher seien, als sie an sich selbst sind. Die Erde, z. B., welche gemacht worden, ist nicht die wahre Erde, sondern ein Abbild der Erde, insofern sie nicht gemacht, und weder entstanden ist, noch jemals vergehen wird». (SW, IV, 223 – 4)

[12] «... dass die Schönheit, welche nur der äussere Ausdruck der organischen Vollkommenheit ist, die unbedingteste Vollkommenheit sei, die ein Ding haben könne, weil nämlich jede andere Vollkommenheit eines Dinges nach seiner Angemessenheit zu einem Zweck ausser ihm geschätzt wird, die Schönheit aber bloss an sich selbst betrachten, und ohne alle Beziehung auf ein äusseres Verhältnis, das ist, was sie ist». (SW, IV, 224; subrayado mío)

[13] Cfr. SW, IV, 225

capaces de ver la belleza. Schelling señala concretamente que «los que han visto la belleza en y por sí misma, están habituados a reconocer el modelo eterno en su imagen imperfecta»¹⁴. Pero no se encuentra la belleza en esas copias, sino sólo una ocasión para el recuerdo de lo bello. Sólo los modelos son en verdad bellos.

«No sólo los conceptos eternos son más excelentes y bellos que las cosas mismas, sino, sobre todo, que sólo ellos son bellos, más aún, que el concepto eterno de una cosa es bello necesariamente»¹⁵. A esta proposición de Anselmo responde Alejandro, no sólo con un total acuerdo, sino subrayando la necesidad de que sólo por el concepto eterno de la belleza pueden ser bellas las cosas temporales que consideramos tales. Ese concepto eterno es la causa única y necesaria de la belleza en lo relativo y contingente.

Estas propuestas no son gratuitas en absoluto. No son axiomas sino que se apoyan en bases argumentativas diáfanas: Si la belleza no es temporal, las cosas sólo son bellas por sus ideas eternas. Entre lo temporal no hay posibilidad de verdadera belleza. En consecuencia, todo lo bello ha de tener una causa ajena al ámbito temporal, que subsista libre de él y de su contingencia. Y, paralelamente, si la belleza no puede nacer, ha de ser ella cierto modo de «primer principio»: lo primero, lo positivo, la sustancia misma de las cosas¹⁶.

En estas alusiones a la belleza suprema, que está sólo en los modelos y entre lo perfecto, se van mostrando gradualmente coincidencias con la verdad. La comparación no se hace explícita todavía pero en los argumentos que empiezan a ofrecerse sobre la belleza se adivina el trasfondo de la trayectoria que se siguió a lo largo de las explicaciones sobre la verdad. El punto en que se va estrechando el círculo hasta que se cierre en torno a él es, justamente, la condición de ser perfecto. Y los conceptos perfectos son los conceptos eternos. Tanto la verdad como la belleza solamente son conocidas en esos conceptos inmutables y excelsos. No es posible hallar ninguna de las dos, ni reconocer una verdadera presencia suya, fuera de ese ámbito o dimensión eternos.

Verdad y belleza se identifican. Por esta unión podemos decir que todo conocimiento filosófico es conocimiento estético¹⁷. Tras un recorrido

[14] «Diese, welche die Schönheit an und für sich selbst gesehen haben, (...) in dem unvollkommenen Abdrucke das Urbild zu sehen, was sie an die vormalige Seligkeit des Anschauens erinnert». SW, IV, 225

[15] «Nicht nur die ewigen Begriffe vortrefflicher und schöner seien als die Dinge selbst, sondern vielmehr, daS sie auch allein schön, ja daS der ewige Begriff eines Dinges notwendig schön sei». (SW, IV, 226)

[16] Cfr. SW, IV, 226

[17] Braeckman, A.; «From The Work Of Art To Absolute Reason: Schelling's Journey Toward Absolute Idealism», *The Review of Metaphysics* 57 (March 2004): 551-569. p. 565

muy preciso, llegamos a una conclusión clara. Si todo lo bello lo es por el modelo perfecto de la Belleza, debemos reconocer que todo lo bello lo es por la verdad. Pues la verdad no es sino la condición de los modelos que, en su perfección son verdaderos. Así Anselmo le acaba dando la razón a Alejandro: «tenías toda la razón al juzgar que una obra de arte sólo puede ser bella por la verdad, pues no creo que entiendas por verdad nada peor o inferior a los modelos intelectuales de las cosas»¹⁸. Sin embargo Alejandro reconoce la existencia de otra verdad, temporal y engañosa, que se podría decir ha usurpado tal nombre a la única verdad. Es fácil pensar en el mundo de las sombras o de la opinión, como se describe en el mito de la caverna y en su correspondiente alegoría de la línea.

3. Identificación de verdad y belleza: lo divino, la poesía y lo infinito

La identificación de verdad y belleza se apoya en la distinción entre los dos mundos: de los modelos y de las copias. Acabamos de ver el recorrido discursivo que se ha seguido para legitimar la afirmación de que verdad y belleza se identifican. Hay una parte del argumento que es bien conocida. Tiene raíz claramente platónica y se apoya en la diferencia entre dos mundos (uno de modelos y otro de copias), y dos ámbitos del conocer (uno de verdad y otro de opinión). Pero esta no es la única base de la demostración. Al contrario, Schelling añade una explicación que pone en boca de Anselmo y que aporta la visión propia del idealismo. Esta aportación trasciende los conceptos meramente platónicos para introducir aquellos que son propios de la visión del mundo de Schelling: la idea de lo *orgánico* y activo que por identificarse con el sujeto y con el yo se distingue de la vida que ya en el *Timeo* se atribuye al universo. Es decir, si atendiéramos sólo al carácter «vivo» del mundo que aquí se expone, podríamos seguir pensando que Schelling se identifica completamente con Platón, casi se podría decir que no añade nada. Pero si tenemos en cuenta la idea que tiene Schelling de lo orgánico, entonces hemos de reconocer lo que está apuntado aquí es la idea de que los conceptos eternos son un momento del espíritu *indiferente* de la naturaleza. La alusión a lo orgánico viene precisamente a continuación de haber establecido ya que copias y modelos son diversos, que los modelos jamás se pueden considerar «verdaderos». Además de esta abismal distancia, vemos que lo que no es verdadero «recibe la forma que se les impone desde fuera y no se han desarrollado activamente desde su concepto»¹⁹.

Aún con mayor claridad se puede ver este reflejo del completo sistema schellingiano de la Filosofía cuando se añade a lo dicho la ne-

[18] SW, IV, 226

[19] «Diese Art der Wahrheit, welche sich auch mit dem Unvollkommenen und Zeitlichen an

cesidad de vincularse a lo divino. Tras las razones hasta aquí expuestas y analizadas, figura una nueva diferencia entre la verdad perfecta y sus endeblas copias. Esta nueva distinción consiste precisamente en que las copias pueden llegar a imitar a la naturaleza, pero «no se pueden unir con lo divino»²⁰. Esta exigencia está estrechamente unida y es como una consecuencia más de lo que se había expuesto hasta el momento. Esta necesidad de unirse a lo divino es parte de esa misma idea de lo orgánico. Todo lo verdadero está unido a su concepto eterno, que es viviente y que es divino; porque todo ello son momentos de una unidad o *indiferencia*.

Quizás la expresión más certera de la identidad de verdad y belleza sea esa en la que se afirma su mutua necesidad:

Aquella única excelsa verdad no es contingente a la belleza, ni ésta a aquélla y así como una verdad que no es belleza tampoco es verdad, a la inversa la belleza que no es verdad tampoco puede ser belleza, de lo cual, según me parece, tenemos en las obras que nos rodean ejemplos evidentes. ¿No vemos a la mayoría oscilar entre dos extremos: a unos que quieren producir la mera verdad, entregados en lugar de a ésta, a la cruda naturalidad y, atados por completo a aquélla, pasar por alto, por contra, lo que ninguna experiencia puede dar; a los otros carentes por completo de verdad, producir una vacía y débil apariencia de forma que los ignorantes admiran como belleza?²¹

Verdad y belleza se exigen mutuamente. Esta unidad tiene tres implicaciones esenciales: en primer lugar, no hay verdad sin belleza y viceversa; en segundo lugar, el motivo de esa necesidad es que sólo en la perfección se dan ambas; en tercer lugar, en la perfección se hace necesaria y evidente su unidad. Son tres aspectos de una misma realidad que condicionan el estatuto de las obras de arte. Toda obra de arte debería ser el reflejo visible de los conceptos eternos.

Ninguna obra de arte lo es de modo verdadero y adecuado si en ella no se cumple esa unión de verdad y belleza. La búsqueda de la belleza

den Gestalten, dem, was ihnen von aussen aufgedrungen ist, nicht lebendig aus ihrem Begriff sich entwickelt hat». (SW, IV, 227)

[20] SW, IV, 227

[21] «Jene einzig hohe Wahrheit aber ist der Schönheit nicht zufällig, noch ist es diese jener, und wie die Wahrheit, die nicht Schönheit ist, auch nicht Wahrheit, so kann hinwiederum die Schönheit, welche nicht Wahrheit ist, auch nicht Schönheit sein, wofür wir an den uns umgebendem Werken, wie mir dünkt, offenbare Beispiele haben. Denn sehen wir nicht die meisten zwischen zwei extremen Schwanken, un den einen, welcher die blosse Wahrheit hervorbringen will, statt dieser der rohen Natürlichkeit hingegeben, und indem er ganz auf jene geheftet ist, dagegen dasjeniger versäumen, was durch keine Erfahrung gegeben werden kann, den andern, dem es ganz an Wahrheit gebricht, einen leeren und achächtlichen Schien von Form, den die Unwissenden als Schönheit bewundern, hervorbringen?». (SW, IV, 227)

sin verdad impide a las producciones artísticas alcanzar su auténtica condición de obra de arte. El motivo ha sido ya suficientemente razonado: la belleza sin verdad carece por completo de vida. Sólo son obras de arte vivas las que, como en la naturaleza, viven por el concepto que desde dentro de ellas mismas les ha dado la forma. Y lo mismo sucede si se busca la verdad sin belleza: las formas permanecerán vacías y muertas; porque sólo desde los conceptos eternos reciben la vida que las anima cuando el artista actúa como creador, y les comunica la vida de su propio espíritu.

Una consecuencia lógica de la unidad de Verdad y Belleza es la unión de Filosofía y Poesía. La divinidad de la Poesía queda clara por su identificación directa con la Belleza, pero por el contexto del pensamiento de Schelling sabemos que la Filosofía también tiene un origen divino²². La unidad de Filosofía y Poesía resulta totalmente coherente con los razonamientos expuestos hasta aquí en la primera parte del diálogo: «Habiendo demostrado la suprema unidad de la belleza y la verdad, me parece que hemos demostrado asimismo la de la filosofía con la poesía; pues ¿a qué otra cosa aspira la primera que a aquella verdad eterna que es una y la misma cosa que la belleza ingénita e inmortal a la que aspira la segunda?»²³. Filosofía y poesía se unen en un objeto de estudio común, aunque el modo en que aquí se propone, más que un objeto de estudio es su «aspiración», objetivo o condición de la disciplina misma. De nuevo lo auténtico ha de ser intrínseco: la filosofía y la poesía dependen, respectivamente, de la verdad y la belleza como de su condición de ser, como de los requisitos internos que las definen como las ciencias que verdaderamente son cada una de ellas.

Otra consecuencia de la unidad de Verdad y Belleza es la unión de lo finito y lo infinito. En realidad este nuevo vínculo es una declaración más explícita de algo que ya se demostró anteriormente. Pero ahora se introduce un concepto nuevo, o mejor, una nueva dualidad: finito – infinito. El modo concreto en que tiene lugar esta nueva unión se basa también en la perfección de la más alta verdad y belleza y es como sigue:

La primera condición es que «la suprema belleza y verdad de todas las cosas es contemplada en una y la misma idea»²⁴. La segunda condición

[22] El principio de la Filosofía es divino y Schelling ya lo manifiesta de este modo en 1775, en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Cfr. Meier, F.; *Die Idee der Transzendentalen-philosophie beim jungen Schelling*, Verlag P. G. Keller, Winterthur 1961, p. 24

[23] «...nachdem wir die höchste Einheit der Schönheit und Wahrheit bewiesen haben, so scheint mir auch die der Philosophie mit der Poesie bewiesen; denn wonach strebt jene als eben nach jener ewigen Wahrheit, die mit der Schönheit, diese aber nach jener ungeborenen und unsterblichen Schönheit, welche mit der Wahrheit eins und dasselbe ist?» (SW IV, 227)

[24] «Die höchste Schönheit und Wahrheit aller dinge also wird angeschaut in einer und derselbe Idee». (SW, IV, 227)

estriba en la identificación de esa verdad y belleza máximas con la idea de lo eterno, pues ya vimos que es en la idea de lo eterno donde se unen verdad y belleza. El resultado de esta unión es que sólo por la idea de lo eterno puede algo ser perfecto. Es decir, sólo es perfecto lo que refleja lo eterno en cuanto tal. Y así lo finito es perfecto por su conexión con lo infinito. Pero esta unión sólo puede darse si lo finito era ya antes de uno con lo infinito —antes de que los humanos pudiéramos verlo, o antes de que se mostrara tal— y esto significa su previa o primera unión con lo eterno.

La idea de finito e infinito remite, también, a lo divino; siguiendo la teoría de la «participación» de las ideas: «lo eterno se refiere a todas las cosas por medio de los conceptos eternos de ellas y, por tanto, al individuo productor por medio del concepto de individuo el cual es en Dios, y con el alma, tan uno como el alma con el cuerpo»²⁵. Esta alusión a la divinidad cierra el círculo de la unidad total. No se trata solamente de otorgar un sentido sagrado a la naturaleza y al arte sino, sobre todo, de dar a entender que gracias a lo perfecto y eterno todo está unido, existe una absoluta unidad en el universo. En otras palabras, Schelling afirma aquí lo mismos que en sus *Escritos sobre Naturaleza*: que Dios y la naturaleza son uno. Dios se realiza a sí mismo a través de la naturaleza y, por imitación, en el arte. De esta manera, incluso los no iniciados siguen a la Naturaleza, mantienen una unión con ella que no es diversa a la unión con lo divino:

En la medida, pues, en que el que produce no conoce lo divino, necesariamente aparece más como un profano que como un iniciado. Pero aunque no lo conoce actúa por naturaleza y, sin saberlo, revela a aquellos que lo entienden los más escondidos misterios, la unidad de la esencia divina y la esencia natural y lo íntimo de aquella naturaleza bienaventurada entre todas en la que no hay oposición alguna.²⁶

4. Belleza es el concepto eterno que se une a lo finito

Es sabido que una de las etapas del pensamiento de Schelling gira en torno a la unidad. Esta etapa de la identidad coincide con la etapa en que Schelling atiende más a la belleza y que anteriormente se ha acotado como el periodo 1800–1807. Se puede tomar como referencias para delimi-

[25] «Das Ewige demnach bezieht sich auf alle Dinge durch ihre ewigen Begriffe, auf das hervorbringende Individuum also durch den ewigen Begriff des individuums, der in Gott, und mit der Seele ebenso eins ist, wie die Seele mit dem Leibe». (SW, IV, 229)

[26] Insofern nun der Hervorbringende des Göttliche nicht erkennt, als solcher erscheint er notwendig mehr wie ein Profaner als wie ein Eingeweihter. Obgleich er es aber nicht erkennt, übt er es doch von Natur aus, und offenbart, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller geheimnisse, die Einheit des göttlichen und Natürlichen Wesens und das Innre jener allerseligsten Natur, in welcher kein Gegensatz ist». (SW, IV, 231)

tar su inicio y su fin el *Sistema del Idealismo Trascendental* y el *Discurso de la Academia*, respectivamente. También está presente entre los temas más tratados y conocidos la interpretación de la Unidad referida a la naturaleza y a lo divino, la cual es tema principal de los escritos sobre la naturaleza. Sin embargo, en *Bruno* esta Unidad en la que se funde lo divino con el universo en una absoluta *indiferencia* tiene esencialmente un valor estético.

A lo largo del diálogo, siguiendo el hilo conductor de la indagación sobre la belleza, se llega al conocimiento de la relación entre los conceptos eternos y la realidad próxima: se alcanza a ver cómo lo infinito se refleja en las realidades finitas. Del mismo modo se ve cómo todo ello está en Dios y vive por la vida que El comunica. Al comprender este proceso y los términos en que se realiza, no puede olvidarse lo que en los presentes textos se explica: la belleza es el concepto eterno que por antonomasia se une a lo finito, se refleja en la realidad temporal. Se deja ver de los humanos en manifestaciones imperfectas que son un recordatorio de la belleza verdadera y eterna. La belleza alcanza, a lo largo de las discusiones y deliberaciones de este diálogo, un estatuto privilegiado como reveladora de lo divino, lo eterno y lo perfecto.

Este camino fácil que se nos ofrece desemboca, a pesar de su sencillez, en la más profunda reflexión sobre la Unidad absoluta. Después de introducirnos en la relación finito-infinito llegamos a la visión de verdad, bien y belleza en sí mismas; y tomando impulso en este resorte alcanzamos elevarnos hasta la contemplación de la unidad suprema. La explicación de cómo se unen verdad y belleza, y de cómo su identificación tiene su fundamento en la perfección de los conceptos eternos, prepara el camino a la exposición final de la unidad suprema en la que todo se une para ser «uno sólo en lo superior»²⁷.

Es a lo largo de la primera mitad del diálogo *Bruno*, y una vez finalizada toda la parte introductoria, cuando de modo más directo explica Schelling en qué consiste la unidad suprema. Se trata de un concepto clave en el contexto de su obra²⁸. Lo que al principio parece un juego de palabras

[27] SW 237

[28] Esta unidad se ve especialmente en el *Sistema del Idealismo Trascendental*, y en toda su *Filosofía de la Naturaleza*. Como señaló Hartmann: «La *Filosofía de la naturaleza* de Schelling es un tipo puro de filosofía de la unidad. Su pensamiento metafísico fundamental es un pensamiento de la identidad: unidad de naturaleza y espíritu, consustancialidad del Espíritu en nosotros y naturaleza fuera de nosotros. La naturaleza no está limitada a lo externo, ni el espíritu a lo interno; sino que fuera de nosotros habita el mismo espíritu, a la vez que dentro de nosotros habita la misma naturaleza».

«Schellings Naturphilosophie ist ein reiner Typus von Einheitsphilosophie. Ihr metaphysischer Grundgedanke ist ein Identitätsgedanke: Einheit von Natur und Geist, Wesensgleichheit des Geistes in uns und der Natur ausser uns. Natur ist nicht begrenzt durch das

se acaba convirtiendo en una teoría cabal de la naturaleza y del conocimiento. En efecto, de diverso modo y a distintos niveles se explica cómo la unidad necesita de la diferencia y cómo sólo a partir de ella es tal. Pero la diferencia no puede ser absoluta sino que ha de ser relativa, puesto que de no ser así, no sería posible la unidad. A la vez, esa diferencia relativa es necesaria para una unidad que sin diferencia ninguna no sería tal unidad: en el sentido de que una verdaderamente algo a algo que en parte es otro, distinto.

La unidad se cumple tras un recorrido por varios niveles. En cada uno de ellos hay binomios que superar. Para que se comprenda la dinámica de esta unidad superadora se ofrece el ejemplo de la unión del objeto con su imagen, que se considera la unidad más perfecta²⁹. Tal como ella se produce, así también entre lo ideal y real, el pensar y el intuir, lo infinito y lo finito. Siendo, además este último par el más importante, el «objeto de consideración más digno, incluso el único digno de consideración filosófica»³⁰.

Uno de los pasajes más claros es el que se refiere a Dios. Además, en la unidad que se da en él, es en la que culmina toda otra unidad:

En Dios ningún concepto de individuo está separado de los conceptos de todas las cosas que son, fueron y serán, pues en relación con él tales diferencias carecen de significación. La infinita posibilidad en el concepto de un hombre, por ejemplo, está unida en él con la realidad infinita, no sólo de todos los demás sino también de todo lo que de ella misma procede como real, razón por la cual la vida en él modelada del individuo es pura y clara y mucho más dichosa que la propia vida de éste, pues también lo que en el individuo aparece como impuro y confuso contribuye, contemplado en la esencia eterna, a la magnificencia y divinidad del todo»³¹.

Aussen, Geist nicht durch das Innen; auch ausser uns waltet derselbe Geist, auch in uns dieselbe Natur». Hartmann, N.; *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter. Berlin 1974, p 115

[29] Cfr. SW, IV, 238

[30] Cfr. SW, IV, 242

[31] «Der Begriff keines Einzelnen ist in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge, die sind, waren oder sein werden, denn diese Unterschiede haben in Ansehung seiner selbst keine Bedeutung. Die unendliche Möglichkeit z. B. im Begriff eines Menschen ist in ihm vereint nicht nur mit der unendlichen Wirklichkeit aller andern, sondern auch alles dessen, was aus ihr selbst als wirklich hervorgehet deswegen das in ihm vorgebildete Leben des Einzelnen rein und unverworren, und viel seliger ist als sein eigenes Leben, denn auch das was im einzelnen unrein und verworren erscheint, dient doch in dem ewigen Wesen angeschaut zur Herrlichkeit und Göttlichkeit des Ganzen. SW, IV, 251

La presencia del todo en cada indiviso es el absoluto³². Una vez definida la Unidad y descrita la dinámica del Uno, se exponen exhaustivamente las consecuencias que se derivan para la comprensión del universo. Así se aclara la importancia de los puntos cardinales, de las cualidades de los cuerpos, de la condición viviente de las esferas celestes, de las leyes de la naturaleza, del espacio y el tiempo, de la relación de alma y cuerpo. De entre todas ellas destaca la explicación del Sol y las alusiones a la belleza del universo.

5. Belleza como principio divino del universo

Como se deduce de la definición de belleza que se ha expuesto, la belleza del universo consiste en su perfección. La perfección del universo la observamos en sus leyes. El movimiento de las esferas reproduce la unidad perfecta, pues están destinadas por su naturaleza celestial a ser en sus movimientos circulares el símbolo del universo todo. Éste, extendiéndose a todas las naturalezas, vuelve siempre a su unidad³³. Así «su movimiento circular, es la anulación de todo contrario, la unidad pura (...) y participan de la paz divina del mundo verdadero y están rodeados por toda la magnificencia de los primeros motores»³⁴. Por tanto se ha de comprender en las esferas celestes las leyes que las rigen. No son algo diverso a esa paz divina de la que participan y de la que son reflejo fiable. Sus movimientos circulares no hacen sino seguir aquella figura que es perfecta, por reflejar la unidad de lo universal y lo particular y que es el círculo. La perfección de estos movimientos podría incluso abolir la diferencia de espacio y tiempo, pues es la revolución misma absolutamente perfecta, simple, absoluta unidad.

La belleza ingénita que en ellos se patentiza quiso en general que en aquello en lo cual se hiciera visible restase una huella de lo particular, a fin de que de esta forma la contemplaran también los ojos más sensibles, los que se extasían al conocerla en las cosas particulares y que los no sensibles, remontándose desde esta unidad expresada e indestructible en la diferencia misma alcanzaran la intuición de la belleza absoluta y de su esencia en y por sí misma.³⁵

[32] Knittermeyer, H.; *Schelling und die Romantische Schule*. Verlag Ernst Reinhardt, München 1928. p. 303

[33] SW, IV, 269

[34] Cfr. SW, IV, 270

[35] «Die ungeborene Schönheit aber, die sich in ihnen enthüllt, wollte allgemein, daS an dem, wodurch sie sichtbar würde, eine Spur des Besondern zurückbleibe, damit auf diese Wiese auch die sinnlicheren Augen sie erblickten welche sie an besondern Dingen erkennend entzückt werden, die unsinnlichen aber zurückschließend von dieser in der Differenz selbst

La belleza del universo se percibe, en primer lugar bajo la forma de no oposición o de unidad, que se realiza en los movimientos celestes, en el modo concreto en que los planetas siguen sus órbitas. Las criaturas celestes cumplen la unidad propia de lo perfecto, como si la hubieran aprendido, como ejecutando un arte divino, describiendo «en verdad y según la idea» órbitas circulares³⁶. Esos movimientos siguen unas leyes inteligentes y esa inteligencia es la presencia de lo divino en ellos. Se trata de un modo sublime propio de la vida del universo, tan excelso que las palabras mortales nunca serán adecuadas para describirlo, pues consiste en una sabiduría celestial³⁷.

En la perfección del universo se distinguen dos regiones, de diverso grado de excelencia. La diferencia en ese grado de perfección viene determinada por el tiempo «las esferas a las que el tiempo está más perfectamente enlazado» son más perfectas, pues «su unidad se aproxima en mayor grado a la unidad absoluta»³⁸. Y, al revés, los que se unen en menos grado al tiempo y por tanto son menos perfectos, se alejan de los movimientos más bellos. La unidad con el tiempo llega a ser una ley de perfección en el universo³⁹. Y la perfección es la que determina la belleza. Lo más perfecto es siempre lo más bello, y así ocurre también en los movimientos de los cuerpos celestes.

Siguiendo las descripciones de Schelling, los elementos que determinan la belleza del universo son el tiempo y la unidad; siendo el tiempo según se ha visto, un elemento de unidad. Estos dos ejes, que en realidad son la explicitación de uno sólo, que sería la Unión; articulan el grado en que el universo y sus elementos están más o menos identificados con la perfección y más o menos incluidos en la unidad absoluta:

Una vez que de esta manera estuvo todo ordenado según medida y número del modo más bello y cada una de las esferas dotada de una doble unidad: la primera, aquella por la que sería absoluta para sí misma y máximamente cercana a la unión perfectísima de lo finito con lo infinito en Dios, cuya idea podemos denominar el animal absoluto y con ello orgánica, libre y viva, y la segunda, aquella por la que sería recogida, en el absoluto y con lo que en ella hay de diferencia, en la unidad, una vez que, además, hubo querido la sabiduría celestial que la identidad de ambas unidades se lograra sólo en la diferencia, se decidió con esta diferencia a sí mismo la división

ausgedrückten und unverteilbaren Einheit, zu der Anschauung der absoluten Schönheit und ihres Wesens an und für sich gelangten». SW, IV, 271

[36] Cfr. SW, IV, 272

[37] Cfr. SW, IV, 272

[38] Cfr. SW, IV, 272

[39] Cfr. SW, IV, 274

entre cosas que, como diferencia, sólo son susceptibles de ser recogidas en la indiferencia y que, a causa de la manera imperfecta en que tienen el tiempo en sí mismas, sometidas por completo al peso, aparecerían como muertas e inanimadas, y cosas en las cuales la diferencia misma sería indiferencia y que teniendo en sí mismas con mayor perfección el tiempo y la vida, serían vivas y orgánicas, y expresarían con la mayor perfección entre todos los seres individuales aquella unidad de las esferas por la que éstas son ellas mismas el todo, y son libres y racionales.⁴⁰

Quedaron expuestas las condiciones del universo y de lo bello. Ya se ha explicado cuál es el principio divino y natural de las cosas, detallando cuál es su dinámica, cuáles sus leyes y sus condiciones. Ahora se presenta un nuevo elemento en el que parecen reunirse todas las perfecciones posibles. Este elemento es el sol. Según las aserciones de Schelling a las que se atiende, puede parecer sólo un símbolo, de nuevo con ecos platónicos muy marcados; como cuando menciona el común decir que el sol es «la guardia sagrada de Zeus». Otras afirmaciones tienen un sentido claramente real y físico, como la expresión «todo masa y todo luz». Pero siempre mantiene, o se destaca en primer lugar, un valor metafísico, puesto que la luz es «la idea eterna de las cosas», y que «el arte celestial creó el sol a fin de que se hiciera manifiesta aquella unidad de la esencia con la forma»⁴¹.

El sol, más que reunir todas las perfecciones del universo parece que las rige todas. Ese universo que se ha descrito, unido a la perfección, depende de él. El sol rige esos movimientos perfectos que reflejan la inteligencia divina, de él dependen el norte y el sur, el día y la noche. Las excelencias del universo y las manifestaciones de lo eterno dependen del sol. «Pues el sol, además de ser la indiferencia de todas las cosas contenidas en el universo, aspira incesantemente a unirse a lo que en las otras esferas que giran a su alrededor es diferencia pura, a prolongar en ellas su propia

[40] «Nachdem nun auf diese Weise alles nach MaS und Zahl aufs Schönste geordnet und einer jeden Sphäre eine doppelte Einheit verliehen war: die erste, wodurch sie sich selbst absolut, und jener vollkommensten Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in Gott, deren Idee wir das absolute Tier nennen können, am ähnlichsten, so nach organisch, frei und lebendig wäre, die andere, wodurch sie im Absoluten, und mit dem, was an ihr Differenz, aufgenommen wäre in die Einheit; nachdem es ferner der himmlischen Weisheit gefallen hatte, daß die Gleichheit beider Einheit nur in der Differenz erhalten würde. So wurde mit dieser Differenz zugleich auch die Trennung beschlossen, in Dinge, welche als Differenz nur der Aufnahme in die Indifferenz fähig, und wegen der unvollkommen Art, die Zeit in sich zu haben, völlig der Schwere unterworfen, als tot und unbelebt erschienen, und in solche, in welchen die Differenz selbst Indifferenz wäre, un die, die Zeit und das Leben vollkommener in sich selbst habend, lebendig und organisch wären, und jene Einheit der Sphären, wodurch sie sich selbst das All, und frei und vernünftig sind, am vollkommensten von allen einzelnen Wesen ausdrückten». SW, IV, 275-6

[41] SW, IV, 276

unidad relativa, a engrandecerse por medio de ellas, en una palabra, a ser uno con ellas en el modo como una cosa es una consigo misma»⁴².

Una de las condiciones de la belleza a la que se aludió al principio es la vida: sólo es bello lo vivo y animado. En esta condición es también la luz, junto con el tiempo, la protagonista; pues «una cosa es animada por el tiempo y la luz». En lo orgánico la vida se manifiesta como unidad activa. «El ser orgánico, en el cual la luz y la forma llegan a ser la sustancia misma, encierra en su concepto, a parte de lo individual, la posibilidad de una pluralidad infinita de cosas»⁴³. Lo orgánico es una cualidad, la cualidad de las cosas vivas en las que se da una unidad desde la que actuar. La unidad de una multiplicidad que siendo una, puede actuar como un solo sujeto. Orgánicos son también los concretos seres vivos a través de los cuales actúa la naturaleza y la sabiduría del universo se manifiesta en su actuación inteligente.

Los seres orgánicos no son ellos mismos perfectos. Tienen en sí el concepto eterno y la vida, pero tienen que tomar las condiciones de la vida y por tanto están sometidos a esas necesidades propias de los vivientes: sometidos a la enfermedad, la vejez y la muerte⁴⁴. Su condición es, al mismo tiempo, en parte perfecta en parte precaria. Precaria por las debilidades y carencias a que todo viviente está sometido, perfecta porque su comportamiento responde a la perfección de la unidad que es su fundamento y a la razón que ellos no tienen en sí pero que son capaces de obedecer.

En las explicaciones concretas de la constitución del universo, en los detalles acerca de su principio, en la manera en que la belleza se hace presente una vez y otra; en todo ello late siempre la presencia de lo infinito en lo finito. Esta presencia se nombra en diversos momentos y en modos diferentes. Quizás uno de los más directos es el siguiente:

Pero al tener el alma la naturaleza de lo infinito en y por sí mismo y al representar el cuerpo, sin duda finito pero, con todo, en lo finito infinito, el universo, aquella absoluta identidad oculta de lo infinito, que es el modelo con lo finito infinito, que es la réplica, se hace evidente en un ser temporal.⁴⁵

[42] SW, IV, 277

[43] SW, IV, 279

[44] Cfr. SW, IV, 279

[45] «Indem, aber eine Seele von der Natur des an und für sich selbst Unendlichen ist, der Leib aber endlich zwar, jedoch, im Endlichen unendlich, das Universum darstellt, wird jene in Gott verborgene absolute Gleichheit des unendlichen, welches das Vorbild, mit dem unendlich Endlichen, welches das Gegenbild, offenbar an einem zeitlichen Wesen». SW, IV, 281

Conclusión

El diálogo *Bruno* es un paradigma de esta época estética de Schelling (1800-1807), donde la belleza tiene la función de superar el abismo entre finito e infinito. Lo que ya se intuye en el *Sistema del Idealismo Trascendental*, se expone más directamente en este texto, dos años más tarde y en forma casi poética: el principio divino de las cosas es la belleza.

El diálogo trata, ciertamente, de cosmología. Sin embargo ese protagonismo cosmológico se difumina a medida que se responden las preguntas sobre el cosmos. En efecto, la comprensión del universo se resuelve en una concepción unitaria y armónica que desemboca en una teoría estética. La idea platónica de perfección se presenta como clave del mundo y de las ideas. El vínculo entre ambos es el reflejo o imitación, pero también una unidad superadora donde todo se hace uno. Esta es la diferencia entre el platonismo y el idealismo. El tema del principio del universo deviene en tema estético por la unidad.

¿Cómo podremos entender esa unidad? La identificación de Verdad y Belleza nos abre un primer itinerario. En las dos vemos que hay copias que se unen, en cierto modo, a las ideas. Para las dos comprendemos que hay identidad entre ellas, que las une recíprocamente. De las dos tenemos una ciencia que nos ayuda a aprender de ellas, que son la Filosofía y la Poesía, y que también se unen una a otra. Estos modos de unidad nos preparan a la contemplación de la unión más radical: la que se da entre finito e infinito. Esta es un vínculo entre lo temporal y lo eterno, entre el mundo y lo divino. Y sólo es posible por la belleza.

ESTUDIO DE LAS ESTRUCTURAS YUXTAPUESTAS EN EL DISCURSO ABSURDO¹

STUDY ON THE JUXTAPOSED STRUCTURES IN THE ABSURD SPEECH

Jesús Portillo Fernández²
Universidad de Sevilla, GILLIUS (España)

Recibido: 2-6-2015

Aceptado: 2-11-2015

Resumen. Estudio pragmático de las estructuras yuxtapuestas como posible mecanismo responsable de la comunicación absurda. Análisis del funcionamiento de los saltos y las conexiones discursivas establecidas mediante yuxtaposición, estudio del silencio y del discurso referido en la generación de contenidos implícitos absurdos. Explicación de la yuxtaposición como motor semántico responsable del enriquecimiento contextual.

Palabras clave: *yuxtaposición; silencio; absurdo; inferencia; sentido discursivo.*

Abstract. Pragmatic study of juxtaposed structures as possible mechanism responsible for absurd communication. Analysis of the functioning of the jumps and discursive connections caused by juxtaposition, study of silence and referred speech in the generation of absurd implicit contents. Explanation of juxtaposition as semantic engine responsible for contextual enrichment.

Keywords: *juxtaposition; silence; absurd; inference; discursive sense.*

[1] Artículo inscrito en la investigación “La interpretación inferencial en la comunicación absurda. (Aplicado a un programa de Matt Groening)” de la Universidad de Sevilla.

[2] (jeporfer@gmail.com) Investigador del Grupo de lógica, lenguaje e información de la Universidad de Sevilla (GILLIUS. HUM-609). Doctor en Filología y licenciado en Filosofía y Humanidades.

1. Una lectura pragmática de la yuxtaposición

Nos alejamos de la concepción tradicional de las estructuras yuxtapuestas ofrecida por la gramática formal para abordar estas construcciones desde un punto de vista pragmático. Para comprender la importancia de la yuxtaposición en la comunicación absurda es necesario concebirla como un mecanismo capaz de producir contenidos implícitos, de sugerir conexiones que van más allá de la lectura literal del discurso y del ahorro de tiempo y esfuerzo en los actos comunicativos (economía lingüística). Nos referimos a un recurso sintáctico que posee la capacidad de unir enunciados y formar oraciones con sentido completo sin la necesidad de usar nexos, sólo a partir de signos de puntuación (construcciones asindéticas). Al tratarse de construcciones en las que se hacen suceder elementos sin que en la elocución haya ningún nexo gramatical, distinguimos por un lado oraciones compuestas en las que la pausa y la entonación marcan la unidad semántica con la que se han expresado y por otro oraciones independientes. El rasgo fónico que define a las oraciones yuxtapuestas es el descenso de la entonación en cada una de las unidades que la forman.

Desde el punto de vista del significado, las oraciones yuxtapuestas pueden tener distintos valores, ya que o bien tienen valor de coordinación (se encuentran al mismo nivel sintáctico), o bien tienen un valor de subordinación (una oración depende de la otra). (Gómez, 2005: 180).

Sin embargo, nosotros nos detendremos en analizar la potencialidad semántica de la yuxtaposición con el objetivo de mostrar las propiedades y capacidades de este recurso para crear significados (incluidos los absurdos).

Las oraciones construidas por yuxtaposición establecen las relaciones de significado a partir de la adyacencia de los elementos. Esto hace que el receptor del mensaje necesite buscar una explicación que justifique tal adyacencia. El oyente debe inferir las relaciones que aparecen de forma implícita para acceder a la comprensión del contenido implícito subyacente en el mensaje. Este tipo de relación paratáctica enlaza elementos mediante una breve pausa, lapso en el que se activa en el receptor la necesidad de encontrar la razón por la que el emisor colocó consecutivamente los enunciados. Establece secuencias entre los elementos que integran el mensaje, al tiempo que focaliza la atención a través de diversos medios: mediante enumeraciones o contrastes, por acumulación, a partir de secuencias temporales o locales, etc. Establece jerarquías mediante relaciones de contigüidad y deja abierto el conjunto de interpretaciones que el receptor-lector pueda hacer, ya que no muestra explícitamente la intención comunicativa del mensaje. La yuxtaposición es un recurso polivalente, capaz de tender puentes semánticos y discursivos entre las ideas expuestas en los

enunciados y transmitir indirectamente el sentido de estos. Genera relaciones subordinadas o lineales basadas en los acuerdos tácitos (*topoi*) entre los interlocutores, la complicidad social que hace posible la codificación y la decodificación del mensaje en el mismo sentido. Se trata de un procedimiento pregramatical o agramatical capaz de unir oraciones, una unidad oracional entonatoria e ideológica.

2. Yuxtaposición: saltos y conexiones discursivas

Como hemos dicho antes, la adyacencia de enunciados produce en el receptor del mensaje la necesidad de buscar la relación que dote de significado a la oración completa. La suma de significado de las proposiciones yuxtapuestas puede comportarse de múltiples formas como veremos más adelante, estableciendo otro tipo de relaciones paratáticas (oraciones coordinadas) y relaciones hipotáticas (oraciones subordinadas). La yuxtaposición pone en funcionamiento una especie de proceso de empatía con el emisor, tratando de averiguar las razones que le han llevado a emitir juntos enunciados que en principio no guardan relación alguna. Si cumplimos con el «principio de relevancia» de Grice debemos hacer que nuestra contribución sea lo más informativa posible, pero no excesivamente informativa (máxima de cantidad); no debemos mentir o decir algo de lo que no tengamos pruebas para demostrarlo (máxima de calidad), debemos transmitir información relevante (máxima de relación), así como ser breve, ordenado, evitar expresiones oscuras y no ser ambiguo (máxima de modalidad). Al comunicarnos pretendemos activar la estructura mental pertinente al contenido que le vamos a transmitir, considerando por tanto la contextualización como un proceso inferencial.

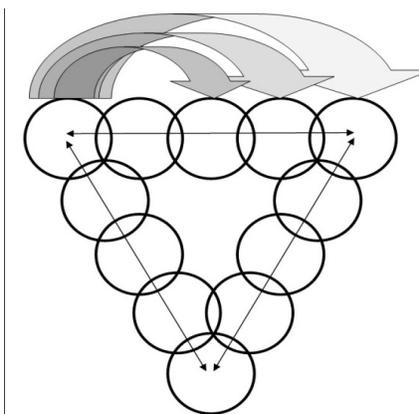


Diagrama de flujo de las conexiones entre ideas

Figura 1

Si partimos de la idea de que la mente nunca está vacía y que siempre manejamos información en diferentes estados mentales, podemos afirmar que ninguna idea se elabora en nuestra mente de forma aislada, sino que estamos siempre en contacto con otras ideas, propias o ajenas. Una parte considerable de la información que codificamos la destinamos a guiar la interpretación que tiene que seguir nuestro auditorio, ahorrando esfuerzos en el proceso de contextualización y facilitando la construcción del contexto donde debe ser interpretada la información transmitida. Las experiencias, los conocimientos y las opiniones como una amalgama interactiva y ordenada que establecen conexiones léxicas, semánticas, pragmáticas, lógicas, etc. El pensamiento está interconectado, lo que nos permite transitar rápidamente de una idea a otra, a veces tan rápido que perdemos el origen de la reflexión al llegar a término.

Dando el paso hacia el lenguaje, debemos hablar del lexicón mental³ o competencia léxica, el conocimiento que un hablante tiene interiorizado del vocabulario. El lexicón mental es parcial en relación con el vocabulario de determinada comunidad hablante; es decir, a diferencia del vocabulario común resultado de un conocimiento compartido y supraindividual (recogido en gran parte por los diccionarios), el lexicón es individual. Las unidades del lexicón establecen relaciones semánticas (significado, tema, relaciones paradigmáticas, etc.), discursivas (frecuencia, tipo de texto, registro, etc.), morfológicas (prefijos, sufijos, regularidades, irregularidades, etc.), gráficas (patrones gráficos, normas, etc.), fónicas (sonido, número de sílabas, patrón acentual, etc.) e incluso de carácter no lingüístico (imágenes visuales, auditivas, conocimiento del mundo, conocimientos culturales, etc.). El lexicón es dinámico y el conocimiento es incrementable porque los distintos *inputs* proporcionan información variada que contribuye a ampliar el conocimiento que se tiene sobre las distintas unidades.

Dejando a un lado la importantísima faceta del aprendizaje para centrarnos en el uso de la yuxtaposición como comodín pragmático, reparamos en el esfuerzo lingüístico-cognitivo que supone la transmisión del pensamiento. Nos referimos con «comodín pragmático» a la capacidad de este mecanismo de combinar elementos de diversas formas y dar lugar a contenidos implícitos necesarios para extraer el sentido de los enunciados. Nos preguntamos por la transmisión interlocutiva de la información yendo más allá de las relaciones internas y dinámicas establecidas en el lexicón mental. Cueto (2002: 87) explicaba que «se confía en la habilidad del emisor para reproducir el pensamiento del receptor que a su vez primeramente tuvo que imaginarse la mente del destinatario». Resulta inte-

[3] Cfr. Aitchinson (1987) y Lahuerta y Pujol (1996).

resante estudiar el flujo de comunicación lingüística para comprender la yuxtaposición y los procesos mentales que generan.

En el intercambio comunicativo tanto el hablante como el oyente llevan a cabo un acto de confianza ciega a partir de supuestos sobre el estado mental del otro que permite transmitir la información. Es el entorno cognitivo de una persona el conjunto de supuestos al que accede otra para comunicarse de forma fluida, solo rectificado en caso de interpretación errónea. La importancia de integrar la información recibida en un estado mental desconocido se basa en la confianza de que el otro va a interpretar las palabras en el mismo sentido en el que el emisor las dice. Fueron Sperber y Wilson (1986) los primeros en plantear hipótesis del conocimiento mutuo, una idea que concibe el subconjunto de supuestos que el oyente tiene sobre el mundo. Se trata de una construcción psicológica que abarca la información que tenemos sobre nuestro entorno físico, los enunciados precedentes, las creencias, las expectativas, las hipótesis, las anécdotas o cualquier elemento que influya en la interpretación.

Homer: Déjame ayudarte hijo

Bart: Sería ridículo

Homer: Esto no marcha / es terco // Espera un segundo (leyendo) Primera ley Cosby de perversidad intergeneracional / no importa lo que usted le pida a su hijo / él hará siempre lo contrario

[T3C9-1]

En este ejemplo, el protagonista lee la denominada primera ley Cosby de perversidad intergeneracional formulada con una oración yuxtapuesta: no importa lo que usted le pida a su hijo, él hará siempre lo contrario. De estas dos proposiciones inferimos la existencia de un conflicto entre padres e hijos en el que los segundos actúan de forma contraria a los primeros para afirmarse. Extraemos la idea de que los hijos interpretan las peticiones de los padres como imperativos y que por esta razón deben ser rechazados o contrariados. Y en tercer lugar, pero en este caso más importante que los dos anteriores, podemos deducir que para que el hijo haga lo que él quiere, el padre debe pedirle lo contrario.

La mente humana tiene la capacidad integradora suficiente para contextualizar la información recibida (lo dicho por el emisor) a partir de sugerencias, atribuyendo al interlocutor objetivos e intenciones comunicativas de las que no tiene certeza. La información remática (nueva) se pone en relación con la información temática (ya conocida), dando lugar inferencias entre las ideas y estableciendo relaciones revisables como un

continuo relevante para nosotros. Maximizar la relevancia de la información procesada es el objetivo cognitivo del proceso.

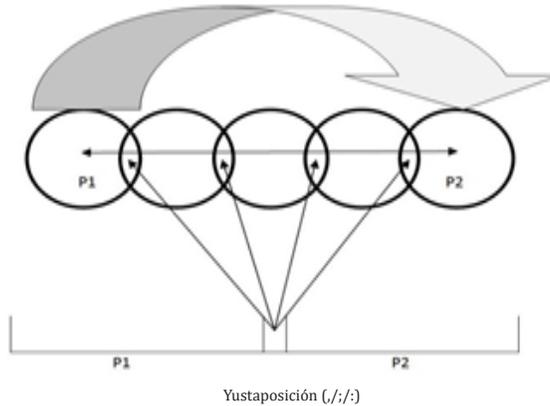


Figura 2

Los resultados inferidos del discurso yuxtapuesto ponen en juego los conocimientos previos de los interlocutores, la información aportada por el mensaje y la posibilidad de generar información novedosa. El *quid* reside en la capacidad de adivinar por partida doble lo que (probablemente) piensa nuestro interlocutor como elección más obvia y de ese modo intuir lo que él piensa que nosotros pensamos que piensa.

Homer: Estúpido Moe / cabezón siniestro / ladrón de recetas / caraculo
Marge: Bueno Homer / tal vez te consuele el hecho de saber que algo creado por ti está haciendo feliz a tanta gente §
Homer: § ¡Uppppp! // ¡Mírame! Estoy haciendo feliz a la gente // ¡Qué bien / soy un hombre mágico! / Del país feliz / de la casa de la gominola de la calle de la piruletaaaaaaa!

[T3C10-1]

Por ejemplo, en este caso, en la segunda intervención del protagonista encontramos una muestra de discurso irónico. La yuxtaposición de cinco enunciados que expresan alegría en una situación de enfado nos pone sobre la pista al necesitar una interpretación que parta del contenido implícito inferido, en concreto, de las múltiples imágenes procedentes de cuentos infantiles que utiliza para enfatizar irónicamente sus emociones. La interpretación de enunciados yuxtapuestos requiere de información

nueva, bien extraída del mismo discurso o bien implementada a partir del acervo teórico del receptor. La yuxtaposición, explicada con términos de Brown y Yule (1983), es un productor remático que parte de la inferencia. Un modo de generar información nueva mediante ostensiones implícitas por yuxtaposición, es la enumeración de datos de diferentes etapas cronológicas de un mismo objeto de estudio. De este modo se consigue a partir de enunciados contrastivos inferir información nueva que ponga de relieve las conclusiones de las operaciones adversativas que propician las premisas de las que se parte. Al igual que todos los sistemas lógicos, los sistemas de planificación son asimétricos, es decir, no es una simple retro-construcción del plan intencional del hablante. Esto se debe a que desde una misma conclusión podríamos llegar a infinitas premisas, al igual que número indefinido de planes podrían converger en un único enunciado.

La interpretación o contextualización del oyente es la que integra la información recibida, reconstruyendo los vínculos implícitos de cualquier índole establecidos por el emisor. El emisor puede condicionar u orientar el contexto interpretativo, aunque no lo determine completamente, ya que puede recrear una realidad mental que logre instalarse satisfactoriamente en la mente del otro. El hecho de que el emisor intervenga en la restricción contextual del contenido afectará al modo en que el receptor interprete la información recibida. Los enunciados yuxtapuestos, como mecanismos capaces de producir nuevos contenidos y sentidos, son utilizados por el locutor absurdo para concitar distintas voces (inclusión discursiva y polifonía) y mezclar ideas congruentes en la misma conversación a partir del discurso referido. Con el objetivo de entender el funcionamiento de la yuxtaposición en el absurdo, expondremos en primer lugar las bondades y riesgos de este recurso sintáctico en la construcción del discurso: discurso referido y silencios.

3. Yuxtaposición y discurso referido

El discurso yuxtapuesto constituye una valiosa herramienta a la hora de agrupar, asimilar y citar palabras ajenas con diversos grados de implicación y aceptación. Estas estructuras sintácticas nos permiten desgajar la deixis espacio-temporal del acto del habla mediante la relación de la cita directa y el marco contextual. Los segmentos establecidos en el lenguaje oral con la pausa distinguen la autonomía de las proposiciones y reconocen la relación de suplemento y/o complemento entre los elementos relacionados. La yuxtaposición entre enunciados genera nuevos significados y la posibilidad de intervención de diversas voces en el discurso como en el siguiente ejemplo.

Homer: ¡Deja que me ocupe yo Marge / esto me lo sé de memoria! / Me gustas como amigo / deberíamos salir con otras personas / no hablas mi idioma

[T4C15-2]

Es posible la disociación de los sujetos del discurso al presentar correferencias diversas. El discurso es heterogéneo y polifónico al arrastrar los valores de las palabras usadas. Sin embargo, es decisivo el modo en que son presentadas linealmente en el tiempo esas ideas. Construir mensajes mediante yuxtaposición supone otorgar un hilo discursivo a los elementos concitados con el objetivo de conformar una interpretación no unívoca, un mensaje abierto. Los enunciados yuxtapuestos permiten un variado elenco de interpretaciones, desde la manipulación malintencionada de la información transmitida hasta el guiño del humor absurdo. La yuxtaposición ha sido entendida por muchos autores como una variedad de oraciones coordinadas que no expresan gramaticalmente la relación entre las proposiciones que forman el sentido discursivo global del mensaje. Distinguimos en las construcciones yuxtapuestas el *modus* (intención del hablante) y el *dictum* (estructura sintáctica) asindéticos, funcionando la entonación como elemento encargado de fragmentar la comunicación.

Al encontrar el marco contextual de una cita debemos comprender que el emisor puede asumir el contenido de las palabras de las que se hace eco o no, ya que a veces expone su punto de vista subjetivo y otras veces no. Todos los discursos hacen referencia al momento del decir, pueden tener diversos valores (presentación de una cita como argumento, como ejemplo oportuno en una declaración, como caso utilizado para distanciarse de lo dicho, etc.) y propician ostensiones e inferencias. La neutralidad intencional causada por la ausencia de nexos implica propuestas interpretativas, sin orientar la interpretación del receptor. Cuando utilizamos una cita directa insertamos un enunciado de otro discurso en la enunciación de la reproducción, es decir, cortamos, usamos y respetamos la deixis utilizando comillas. Por ejemplo, en el siguiente caso el protagonista enumera tres frases cortas como consejo a su hijo utilizando la cita directa. Al reproducir las palabras del mismo modo en que fueron dichas en su momento, suceden dos cosas: conservan las coordenadas es-

pacio-temporales y exigen un contexto interpretativo similar al de origen para que estas tengan sentido.

Homer: No hay tiempo para eso / tengo mil cosas importantes que hacer (coge su lista y lee: tener charla de hombre a hombre con Bart) // ¡Ven aquí!

Bart: ¡Ay qué corchos! (Bart se pone encima de las piernas de Homer con las nalgas al aire creyendo que le iba a pegar)

Homer: ¡No! / Solo quiero hablar de corazón a corazón // ¿Sabes Bart? Después de mí eres el único hombre de este hogar y eso significa (1s↓)

Bart: ¡Venga! - ¡que yo hago un montón de cosas! ¡Lisa es la que no levanta ni chapa / grítale a ella!

Homer: ¡CÁLLATE! BART! / si te va a gustar ↓ / quiero compartir algo contigo // Las tres frases cortas que sacarán tu vida adelante // La primera: “no digas que he sido yo” // la segunda / “uh / ¡buena idea jefe!” y la tercera / “estaba así cuando llegué”

[T2C11-5]

Las estructuras yuxtapuestas exigen la búsqueda del sentido comunicativo, requieren el hallazgo de la relevancia de los enunciados (tanto en su relación, como con el discurso dicho en general). El orden de aparición de las proposiciones yuxtapuestas es esencial a la hora de inferir las intenciones comunicativas del emisor. Para discernir si el uso de las estructuras yuxtapuestas es un fenómeno intencionado, debemos tener amplios conocimientos sobre todos los elementos concitados en el mensaje, ya que la intencionalidad del discurso solo la conoce realmente el emisor (siendo solo accesible a partir de las implicaturas inferidas). Los ejemplos más comunes los encontramos en las ironías, en las que no podemos afirmar con total certeza la existencia de resultados inesperados o planificación del discurso. Quizás, el elemento más determinante en el proceso de producción / orientación que lleva a cabo el emisor al comunicarse es la prosodia. Por ejemplo, es muy difícil simular una interrupción en el discurso sin que la última oración pronunciada termine con una cadencia. Las pausas intercaladas en las proposiciones yuxtapuestas reflejan la estructuración previa de las ideas, mientras que en las interrupciones el cese del discurso tiene lugar como un corte en la uniformidad de la entonación. Podemos hacer calas (pausas reflexivas), calibrar la importancia de cada enunciado en particular e inferir el sentido supraoracional del mensaje. Cuando hablamos de sentidos inferidos a partir de los contenidos implí-

citos subyacentes a enunciados yuxtapuestos, hablamos de organización textual, no de organización oracional.

4. Yuxtaposición y silencio

El recurso paratáctico que tratamos ofrece a partir de pausas silencio que rompe el continuo de la comunicación, quizá la clave de la yuxtaposición a la hora de generar nuevos significados. Los enunciados yuxtapuestos adquieren su sentido como oración compuesta mediante el esfuerzo de recomposición que lleva a cabo el receptor, reconstruyendo la intencionalidad discursiva del emisor. La adyacencia de las proposiciones yuxtapuestas puede estar mediada por una demora, un silencio que se alarga brevemente en la elocución. La demora puede ser entendida como el énfasis silencioso de lo implícito, una manera tácita de hacer hincapié en los significantes yuxtapuestos de las proposiciones con el objetivo de transmitir el significado implícito en la oración. El silencio es, después de la palabra, el segundo instrumento de comunicación, capaz en ocasiones de transmitir información de forma equivalente a ésta. Desde principios del siglo XX se intensificó el interés por el silencio en disciplinas como la lingüística o la sociología. Se ha intentado ofrecer por parte de especialistas en la materia clasificaciones sobre los tipos de silencio y las funciones que desempeñan en la comunicación. Repasamos algunas de las más importantes para comprender mejor la relación entre la yuxtaposición, el silencio y el sentido discursivo.

Jensen (1973) al estudiar el silencio distinguía cinco funciones prototípicas, funciones a su vez divididas en una parte negativa y otra positiva:

- Hablaba del silencio como conector (función de conexión) capaz de unir o desunir a las personas.
- Una función de afectación donde el silencio indica hostilidad, odio, indiferencia, aceptación o respeto.
- Una función de revelación, ligada a la ocultación o revelación de información donde el silencio funciona como llenado de la omisión o elemento enfático de ésta.
- Una función de evaluación con la que el silencio permite indicar disentimiento o asentimiento en relación con el discurso en el que se dé.
- Por último y quizás la más interesante, una quinta función de actividad. Jensen subdividía la función de actividad en tres subfunciones:

- Las pausas que anteceden al discurso (actitud reflexiva antes de hablar).
- El silencio como ausencia de actividad mental, es decir, cuando el silencio llena los momentos en los que el personaje no piensa nada.
- El silencio como ausencia de actividad; dicho de otro modo, cuando el silencio llena los momentos en los que el persona no interacciones verbalmente con nadie.

El mismo año, Bruneau (1973) publicaba un artículo sobre el silencio en el que distinguía tres tipos: silencios socioculturales, silencios interactivos y silencios psicolingüísticos. El silencio sociocultural haría referencia a las diferentes concepciones de cada cultura y al bagaje semántico incorporado en cada caso. El silencio interactivo es el producido en el transcurso de una conversación al expresar emociones, tomar decisiones, ejercer el control, etc. Y el silencio psicolingüístico abarcaría los momentos de indecisión o duda. Bruneau distinguía entre silencios lentos / largos («silencios mentales obligatorios estrechamente asociados a los procesos semánticos de descodificación del lenguaje») y silencios rápidos / cortos (propios de linealidad del lenguaje, menores de dos segundos y necesarios para la construcción gramatical del mensaje). Especialmente nos interesaremos en los silencios lentos y largos, no solo por estar asociados a la descodificación semántica del lenguaje sino por su declarada intencionalidad implícita. La yuxtaposición al demorar la unión entre proposiciones implementa semánticamente la unión de los enunciados, siendo significativo el silencio en la contextualización del discurso.

A mediados de los 80 la lingüista Saville-Troike (1985: 16) presentaba una catalogación del silencio atendiendo a los dominios en los que se utiliza. Diferenciaba entre el silencio individual [interactivos (psicológico, lingüístico y sociocultural) y no interactivos (inactivo y contemplativo)], el silencio determinado por el grupo (simbólico, situacional y normativo) y el silencio institucional (rituales, religiosos, jerárquicos, etc.). Al acercarnos al silencio desde la yuxtaposición descubrimos que el mutismo interactivo no separa el contenido explícito de las proposiciones sino que las une y enriquece mediante un espacio signficante que se revela en la descodificación del mensaje adecuadamente contextualizado. Una década más tarde el sociólogo Laín (1994: 461-465) volvía a retomar la denominación de Jensen sobre el silencio positivo y silencio negativo. Esta vez Laín diferenciaba los silencios positivos como los producidos al no saber qué decir

o causados por la mudez patológica y los silencios negativos subdivididos en tres tipos:

- Silencio transnificativo. Funciona como «signo de abismamiento» y se utiliza ante la imposibilidad de decir lo que se siente.
- Silencio significativo. Utilizado para decir algo.
- Silencio presnificativo. Funciona como «suelo» de la palabra.

Solo un año antes Jaworski (1993) desde un enfoque funcional centrado en explicar el modo de manifestarse el silencio menciona la relación entre el habla y el silencio como un *continuum* de formas prototípicas («*non-essentialist approach*»). Sin embargo, la tesis de la positividad y de la negatividad del silencio llega hasta los estudios de Poyatos (1994: 178-180) a mediados de los noventa. Este autor habla del silencio «*rapport*» (expresión de sentimientos recíprocos), silencio natural del medio ambiente o silencio profesional como variantes del silencio positivo. Del otro lado, del silencio negativo, distingue el silencio manipulativo (en el que la duración es proporcional a la angustia causada en el interlocutor) o el silencio para expresar actitudes negativas (mutismo selectivo o situacional). Cestero (1999: 35) diferenciaba entre pausas (entre 0 y 1 segundo de ausencia de habla) y silencios (de más de 1 segundo). Explica que la mayoría de las pausas son involuntarias, mientras que los silencios son forzados, siendo el espacio más fecundo de comunicación no verbal. La importancia del silencio en la comunicación, estudiada en profundidad por Mateu (2001) en su tesis y sintetizada por Rivas (2009), pone de manifiesto que la comunicación no verbal está presente de manera permanente con la indispensable presencia del silencio. «El silencio enriquece como un espacio necesario para el desarrollo de la comunicación no verbal y por lo tanto, realiza una actividad integradora de primer orden», Rivas (2009: 106).

Precisamente en dicha actividad integradora y transmisora del contenido implícito y no verbal es en la que nos detendremos en nuestro estudio de la yuxtaposición y el silencio. Si analizamos la estructura sintáctica del discurso yuxtapuesto nos damos cuenta de que el silencio da cabida a la reflexión necesaria en la conversación sobre el signifiante y su significado en la segunda proposición (adyacente a la primera).



El silencio funciona como resorte que indica la necesidad inferencial del emisor. Habitualmente la cadencia fónica del término de la primera proposición enunciada antecede a la demora. Esta demora marcada funciona como gatillo o activador del contenido implícito necesario para ser capaz de unir las proposiciones con sentido. El silencio forzado (independiente de las necesidades respiratorias del hablante y de las pausas gramaticales naturales que comentábamos con anterioridad) puede establecer relaciones enfáticas o relaciones atenuantes entre los contenidos relacionados por yuxtaposición. Después de haber entendido el silencio a partir de bibliografía especializada influyente al respecto, repararemos en el absurdo ocasionado por la yuxtaposición y por el silencio. La polivalencia de la yuxtaposición puede crear discursos polifónicos, transmitir de forma eficiente gran cantidad de información mediante recursos implícitos, transgredir la linealidad del lenguaje explícito y utilizar el silencio como relleno semántico que enriquece el lenguaje no verbal. La yuxtaposición además de suponer un ahorro lingüístico considerable proporciona la oportunidad de sugerir indirectamente. La ostensión indirecta, que requiere un esfuerzo interpretativo por parte del receptor, se ve intensificada con la demora conversacional, con una pausa lo suficientemente significativa para dejar hueco a la reflexión del interlocutor. La yuxtaposición demorada puede ser considerada también como un ardid semántico para ganar tiempo en la conversación. La improvisación y la invención de argumentos pueden requerir de un leve lapso temporal, el tiempo suficiente para «salir del paso», trazar una línea tangente en una conversación que no interesa o lanzar evasivas. El carácter no planificado de la oralidad⁴ es el caldo de cultivo perfecto para la composición de discursos yuxtapuestos, que no requieren de una estructura sintáctica rígida mediada por nexos proposicionales.

Podemos realizar citas directas a partir de la yuxtaposición originando con ello un punto de inflexión y vinculación entre dos o más momentos y circunstancias. En la cita siempre se produce el contraste del universo de citación y el del contexto de reproducción, un cambio de sujeto al que atribuimos las palabras, redirección del discurso a un auditorio

[4] Cfr. Narbona (2000), Álvarez (2001) y Narbona (2001).

diferente del de la cita y a veces la integración de la cita directa en la estructura sintáctica del marco contextual, como en el ejemplo anterior a modo de aclaración sobre el consenso en los temas del estado. Sintácticamente la cita directa, marcada gráficamente puede adoptar muchos valores dependiendo de la situación que ocupe en el texto, complemento directo, complemento circunstancial, atributo, etc. La cita directa preserva lo ajeno en su autenticidad, personalizándolo mediante elementos léxicos que limitan la penetración del discurso citado, a pesar de poderse producir la contaminación. La concepción del presente como una instantánea que manejamos con laxitud también aparece patente en la yuxtaposición, en la que las coordenadas temporales se ven relativizadas al no contar con nexos que secuencien de manera exacta el tiempo. El uso de la yuxtaposición de citas directas concatenadas con el cuerpo principal del texto genera nuevos significados a la hora de comprender el sentido de lo comunicado. En este ejemplo anterior podemos descubrir otro valor expresivo de la yuxtaposición, su capacidad de simulación. Emular de forma paralela al relato del periodista la entrevista es lo que sucede en este caso. Aparecen yuxtapuestas respuestas que el artista dio al periodista, contextualizadas no por las preguntas expresadas explícitamente sino por la descripción del personaje por parte del redactor. Por otro lado, como ilustración del potencial del recurso que estudiamos, la elasticidad de la yuxtaposición permite insertar islotes parentéticos en diversos sitios del mensaje, posibilitando integrar datos que deben descubrirse de forma simultánea sin perder el hilo conductor.

Lenny: ¡Ay! Pero si contratan a una mujer ya no podremos escupir en el suelo

Carl: Ni quitarnos los pantalones cuando haga calor

Homer: Ni volver a mear en la fuente de agua (4s) en el caso de que // quisiéramos / no es que lo haya hecho

[T5C9-1]

La ambigüedad generada por las relaciones yuxtapuestas es rentable para el lenguaje y quizá sea esta propiedad la que le ha hecho subsistir a lo largo del desarrollo de las lenguas. Por ambigüedad consideramos que puede entenderse de varios modos o admitir distintas interpretaciones y dar, por consiguiente, motivo a dudas, incertidumbre o confusión. Sin embargo, la yuxtaposición es una «apertura semántica» basada en la polisemia y en la indefinición, construcción sintáctica polivalente en distintos contextos. En el ejemplo que acabamos de leer los cuatro segundos de silencio constituyen un exceso silencioso que delata el comportamiento incivili-

zado del personaje, tras el cual intenta fingir de manera nada exitosa que se trata de un supuesto. La interpretación inferencial del absurdo deja al descubierto la declaración sincera de intenciones del protagonista en una situación en la que la que las condiciones de salubridad funcionan como límites del comportamiento anecdótico. En otros casos es la propia demora discursiva el elemento que establece relaciones yuxtapuestas donde no las hay. En el siguiente caso el silencio forzado refuerza el contrasentido de intentar aliviar la pena de su hijo por la muerte de su payaso favorito mediante la cruda puesta en conocimiento de la evanescencia de la vida.

Homer: (se acerca a Bart para consolarle) No dejes que la muerte de Krusty te deprima / piensa que la gente muere // (da un chasquido con los dedos) constantemente // Tú mismo podrías aparecer muerto mañana (3s) // Hala / ¡a dormir!

[T7C15-2]

Efectivamente, a partir de la yuxtaposición de enunciados separados por un breve silencio podemos introducir en la conversación silencios significativos, utilizados para introducir nuevos significados en el discurso. Si analizamos la duración de las pausas descubrimos que los primeros enunciados están separados por una pausa inferior al medio segundo, representada en el sistema de transcripción del grupo Val.Es.Co. con una barra lateral (/). La duración de las dos siguientes pausas se sitúa entre el medio segundo y el segundo completo mientras que la tercera pausa, más larga (3s), introduce una cuña de silencio necesaria para hacer una llamada de atención al interlocutor y a los espectadores. La comunidad hablante entiende inmediatamente que es completamente absurdo mostrar una reflexión sobre la fugacidad de la vida y la presencia de la muerte a un niño de 10 años asustado antes de acostarse. La yuxtaposición de un segundo enunciado supondría añadir información que conduciría a la reinterpretación de lo anterior. El primer enunciado de una construcción yuxtapuesta tiene sentido por sí mismo y al añadirle el segundo, el primero perdería parte de su sentido debido a la incompatibilidad de algún dato.

5. Yuxtaposición y absurdo

La combinación de enunciados yuxtapuestos distanciados por silencios es una herramienta muy utilizada en la generación de mensajes absurdos. ¿Cómo funcionan la yuxtaposición y el silencio en el discurso absurdo? Las estructuras yuxtapuestas, la mera adyacencia de proposiciones, se ven enfatizadas a través del silencio en la ostensión de contenidos

implícitos. Estos contenidos pueden ser utilizados para crear situaciones y discursos absurdos, motivo por el cual analizamos las relaciones paratácticas sin nexo. Recapitulemos las ideas centrales expuestas con anterioridad sobre la yuxtaposición antes de analizar las funciones pragmáticas en el absurdo:

- Supone un ahorro lingüístico considerable (costeado por la interpretación de contenidos implícitos).
- Desde un punto de vista estructural, confiere fluidez, dinamismo, apasionamiento o empaque al discurso.
- Desde un punto de vista explícito establece vinculaciones neutras que enriquecen interpretativamente el discurso.
- Constituye una invitación interpretativa hacia la implicación (→).
- Supone una estructuración previa del pensamiento.
- Es capaz de establecer saltos discursivos en un flujo de pensamiento.
- Su interpretación requiere de la reconstrucción de las conexiones mentales.
- Forma un hilo conductor discursivo no unívoco (abierto a diferentes interpretaciones).
- Permite citar y crear enunciados polifónicos.

El absurdo, íntimamente ligado con la descontextualización parcial o total del mensaje, nos sitúa frente a una situación de la que no tenemos localizadas sus referencias. La más o menos estrecha pausa que hay entre dos enunciados yuxtapuestos contiene el recorrido mental del emisor entre las ideas, un puñado de relaciones implícitas en el mensaje que habitualmente no comparten el mismo marco contextual. El receptor al intentar comprender el mensaje debe rehacer el camino y considerar las implicaciones lógicas y/o pragmáticas que el emisor haya podido realizar en su razonamiento. El humor, ligado frecuentemente a lo absurdo, aprovecha la distancia entre las proposiciones yuxtapuestas para poner al receptor delante de situaciones que no tendrían cabida en un razonamiento o argumentación lineal.

Comenzaremos analizando un ejemplo en el que la yuxtaposición formó un hilo conductor discursivo no unívoco que está abierto a diferentes interpretaciones, característica que origina el absurdo y el humorismo.

Marge: Bueno ahora que habéis hecho las paces voy a recoger la mesa
Adil: No / no señora Simpson / ya la han explotado suficientemente / hoy yo recogeré la mesa
Marge: Oh / como quieras
Homer: ¿Has visto eso? / Sabes Marge / así es como siempre deseé que nos fueran las cosas // Hemos pasado a ser una unidad familiar plenamente unida // Todos nos culpábamos / ahora ya sabemos qué pieza es la que no funcionaba
Marge: ¡Homer!

[T1C11-4]

El contexto discursivo en el que se desarrolla la conversación que acabamos de leer tiene lugar en un período de tiempo en el que Bart, el hijo mayor de la familia Simpson, está de intercambio en el extranjero y en su lugar han traído a un niño ruso. El protagonista afirma: «Hemos pasado a ser una unidad familiar plenamente unida // Todos nos culpábamos / ahora ya sabemos qué pieza es la que no funcionaba». Los dos últimos enunciados aparecen yuxtapuestos mediante una breve pausa, una pausa reflexiva que proporciona al espectador un tiempo extra para hacer su interpretación. El contenido implícito que podemos extraer partiendo desde el punto de vista del protagonista sería que el hijo mayor es el obstáculo que impide ser una familia unida a los Simpson. El humorismo absurdo nace de la conjugación de esta implicatura y el conocimiento que los espectadores tienen del protagonista (hombre de mediana edad, vago, problemático, envidioso, metepatas, etcétera). La comprensión de enunciados yuxtapuestos requiere del esfuerzo reconstructivo de las conexiones mentales que lleva a cabo el emisor antes de hablar. Del mismo modo que la yuxtaposición es un mecanismo inferencial que supone un ahorro lingüístico considerable, ofrece la posibilidad de oponer ideas sin la ayuda de nexos.

En el siguiente caso, el protagonista recibe en su casa al jefe de la central nuclear para el que trabaja (el Sr. Burns), con motivo de una campaña electoral a favor de este, al presentarse como candidato a la alcaldía de la ciudad. El perro de los Simpson se precipita sobre el jefe y lo tumba en el suelo delante de todas las cámaras de televisión. En ese momento el protagonista exclama «¡Perro malo!» y acto seguido dándose cuenta del error de no haber controlado al perro, improvisa y tras una breve pausa exclama de nuevo «¡perro vecino malo!», a modo de corrección o reformulación.

Sr. Burns: Hola / Homer / Marge / Está deslumbrante – Ah / miren / he traído unas milhojas de maíz (el perro salta sobre Burns y lo tumba en el suelo)

Homer: ¡Perro malo! // Mmm / ¡perro vecino malo! / Déjeme que le ayude

[T2C4-2]

Cualquier mensaje construido con enunciados yuxtapuestos puede expresarse de un modo más explícito, es decir, podemos translucir las intenciones del emisor interpretadas por el espectador. Por ejemplo, en el caso anterior cuando dice «¡Perro malo! // Mmm / ¡perro vecino malo!» la comunidad hablante entiende: «¡Perro malo! (acabo de darme cuenta que al reñirle al perro he asumido delante de las cámaras que es mío y por tanto que soy responsable de la caída del candidato a la presidencia), Mmm (hago tiempo para poder improvisar una respuesta válida que me justifique), ¡perro vecino malo!». ¿Por qué hablamos de absurdo entonces? En principio si hiciésemos una lectura literal de la intervención no encontraríamos más que la rectificación de un dato. Sin embargo, el absurdo proviene del descaro y de la falsa inocencia que tiene el protagonista al creer que las personas que le rodean aceptarán como válida la rectificación que propone. Los niveles de credulidad del argumento difieren entre el protagonista y la comunidad hablante (los espectadores).

La yuxtaposición es un mecanismo muy polivalente, es capaz de producir choques contextuales y rotura de expectativas como las comentadas en capítulos anteriores. El uso de enunciados yuxtapuestos requiere por parte del receptor tener en cuenta (porque se sabe, porque se deduce o porque se imagina) la información que maneja el emisor. En nuestro caso, analizando el corpus extraído de una serie de animación, el conocimiento necesario para interpretar satisfactoriamente los diálogos es el conjunto de datos sobre los personajes y sus relaciones (características, clichés adoptados, muletillas, roles, etc.). El siguiente ejemplo es una muestra del carácter dinámico de este tipo de construcción sintáctica. La falta de nexo y la agilidad del mensaje construyen una situación absurda de una forma naturalizada, es decir, dicho por el protagonista de un modo aparentemente dotado de sentido.

Homer: (oye zumbidos) ¡Ahh / abejas!

Marge: Parecen furiosas y africanas

Homer: De acuerdo / no os asustéis / hay repelente de sobra para mí

[T11C14 -1]

Si analizamos el ejemplo que acabamos de leer, en la segunda intervención del protagonista que supuestamente sirve de respuesta a su interlocutor, yuxtapone una proposición imperativa negativa y otra unimembre impersonal de existencia: «no os asustéis / hay repelente de sobra para mí». Desde un punto sintáctico la estructura es completamente normal. Sin embargo, justificar la calma de un grupo de personas alertadas por una colmena de abejas mediante la comprobación del nivel de repelente suficiente para una sola persona es absurdo. La comprobación particularizada de que esta situación es absurda la encontramos en la información enciclopédica que tiene el espectador sobre el protagonista de la serie. Homer es padre de familia de tres hijos y como tal la comunidad hablante (y por lo tanto el espectador) espera que tenga un comportamiento paternalista y defensivo para sus hijos y su mujer. Otras veces como vemos en el siguiente ejemplo, la extracción de contenidos implícitos absurdos no depende de la información que posea el espectador por los interlocutores del protagonista, sino de la malformación de un razonamiento. La yuxtaposición de dos proposiciones causa-efecto que simulan no conocer dicha relación evidencia la argumentación absurda. Se trata de una falacia *post hoc, ergo propter hoc* o de correlación coincidente. La estructura yuxtapuesta establece una relación de causa-efecto entre el curso y la conducción solo por el hecho de aparecer en el tiempo uno detrás del otro. En este caso, en el que se utiliza una subordinada adverbial, la linealidad del mensaje hace deducir de manera absurda al protagonista que la asistencia a un curso fue el motivo de su incapacidad al volante, en lugar de la embriaguez que le produjo la ingesta abusiva de vino. Si elimináramos el nexo con el que se inicia la intervención, tendríamos delante también un caso de incoherencia entre los dos hechos mencionados en el mensaje.

Homer: [...] Cuando asistí al curso de cómo hacer vino / ¿recuerdas que se me olvidó conducir?

[T5C22-2]

Al comenzar el artículo, describíamos la yuxtaposición como un mecanismo capaz de construir enunciados y situaciones absurdas. Realmente, la formación de mensajes a partir de enunciados adyacentes por sí sola no es suficiente, por lo que requiere de otros mecanismos, contenidos y razonamientos no explícitos en el mensaje.

Homer: [...] solo queda la pequeña Maggie // ¡Ohh! Chuletas de cerdo que pitan // Aquí dice que para perros // ella no sabe leer (1s↓).

[T1C1-3]

La oración «aquí dice que para perros, ella no sabe leer» incluye en un mismo discurso tres puntos de vista conversacionales. Uno es el de los fabricantes del producto, otro el de su hija (que aún es un bebé) y el tercero el del propio protagonista que decide obviar las recomendaciones del fabricante al descubrir que no va a recibir quejas. El absurdo de este tipo de situaciones se basa en la legitimación de un comportamiento irresponsable arguyendo como defensa la inconsciencia de dicha ilegitimidad. La inmediatez de las estructuras yuxtapuestas contrae el discurso hasta lo meramente simbólico, de modo que las proposiciones han sido estratégicamente elegidas.

La omisión de información implícita al oyente es quizás la característica más significativa desde el punto de vista conversacional de la yuxtaposición. En el siguiente ejemplo tenemos una muestra de argumentación absurda, un refuerzo argumentativo basado en un supuesto hiperbólico. La pausa natural y gramatical propia de la estructura yuxtapuesta sugiere la justificación de la primera proposición mediante la segunda. El protagonista plantea una situación hipotética en la que a su hijo mayor le revienta la cabeza (en este momento de la serie, calificado como alumno sobredotado intelectualmente y asistente de una escuela para genios). Las probabilidades de que a una persona le revienta la cabeza por ser inteligente es altísimamente improbable, por no decir imposible. Utilizar este supuesto hiperbólico como argumento para mimar a su segunda hija y utilizarla como seguro de vejez, es disparatado.

[...]

Homer: Con dos genios en la familia nos aseguraríamos uno de reserva / imagínate que a Bart se le revientan los sesos

[...]

[T1C2-2]

Por último, comentaremos la función espaciadora de la yuxtaposición, un espejismo sintáctico. Realmente no podemos hablar de proposiciones yuxtapuestas en el siguiente ejemplo sino más bien de adyacencia sintáctica, sin conexión alguna. Anteriormente hablábamos de la demora existente en el lenguaje oral como una característica habitual producida por la falta de planificación del discurso. En el disparatado siguiente caso el protagonista suspende la enunciación para inventar una respuesta via-

ble que posteriormente ratifica creando una atmósfera mística en torno a su propuesta. En el siguiente ejemplo vemos al protagonista hablando con el reverendo de su iglesia, por recomendación de su esposa. El orgullo y el sentimiento de inferioridad del protagonista le llevan a contestar proponiendo una cita bíblica como réplica ante un consejo sobre la supuesta infidelidad que había cometido. La capacidad de construir una respuesta improvisada y posible a partir del conocimiento, de oídas y casual, de los sermones dominicales del reverendo supone firmar esta situación absurda con el sello propio del protagonista: el disparate injustificado. Las dos intervenciones de Homer están construidas mediante enunciados yuxtapuestos (Y yo voy a recordarle /// la de Mateo veintiuno diecisiete - Sí // ¡medite!). La segunda respuesta transmite mediante la pausa un halo místico que coincide con la cita propuesta en primer lugar por el reverendo. El absurdo lo encontramos en la interpretación de la pausa y en el cálculo que el protagonista hace para comprobar la credibilidad que él le concede.

[...]

Reverendo: Homer voy a recordarle una cita de San Mateo / la siete veintiséis / “El hombre insensato construyó su casa sobre arena”

Homer: Y yo voy a recordarle /// la de Mateo veintiuno diecisiete

Reverendo: ¿“Y dejándole salió de la ciudad se fue a Betania y allí pasó la noche”?

Homer: // Sí // ¡medite!

[T4C3-2]

6. Conclusiones

El análisis de las estructuras yuxtapuestas desde un punto de vista pragmático nos revela que conforman una herramienta versátil a la hora de crear situaciones contextualmente ricas. Los textos orales o escritos construidos con este tipo de estructuras sintácticas cumplen una doble función: ofrecer una serie de contenidos implícitos necesarios para su interpretación y dejar abierta la lectura del contenido que transmiten, al ser dependientes de la capacidad del receptor. El descubrimiento de un contexto que no dota de sentido al discurso formado por proposiciones yuxtapuestas es el gatillo dinamizador de la interpretación inferencial.

Como hemos visto a lo largo del artículo, las oraciones yuxtapuestas constituyen un mecanismo expresivo de las conexiones (implícitas) establecidas mentalmente. Funcionan como un motor semántico capaz de

generar contenidos subyacentes al discurso, al transmitir de forma indirecta la información.

El rol que desempeña la cadencia de la entonación y las pausas (silencios) en los discursos construidos a partir de oraciones yuxtapuestas es crucial como indicador (elemento ostensivo) de información extra no revelada directamente. Además de suponer una estructuración previa del pensamiento y ser capaz de generar saltos discursivos, permiten crear discursos polifónicos que ocasionen choques contextuales y den lugar a la comunicación absurda.

Al establecer puentes semánticos y discursivos idóneos para generar el absurdo, pudimos aislar las principales causas que dan lugar al sinsentido a través de estas estructuras parentéticas: mezcla de ideas incongruentes, interpretación incorrecta por parte del receptor de la relación implícita en la yuxtaposición, expresión de intenciones contrarias a las expresadas por el lenguaje explícito, mediante pausas reflexivas y marcadas; generación de expectativas frustradas inmediatamente en la siguiente proposición mediante cadencia o pausas y razonamientos incorrectos usando la yuxtaposición como una relación entre premisas y conclusión.⁵

7. Referencias bibliográficas

Aitchinson, J.: *Words in the mind. An introduction to the mental lexicon*. Oxford-Nueva York: Basil Blackwell, 1987.

Álvarez, A. [en línea]: “Oralidad y cotidianidad” en *Análisis de la oralidad: una poética del habla cotidiana*, <http://elies.rediris.es/elies15/cap11.html>. [Consultado: 25/05/15].

Brown, G. y Yule, G.: *Teaching the spoken language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Bruneau, T. J.: “Communicative silences: forms and functions” en *The journal of communication*, 23, 1973, pp. 17-46.

Cestero, A. M.: *Comunicación no verbal y enseñanza de lenguas extranjeras*. Madrid: Arco-Libros, 1999.

Cueto, N.: *Representación e inferencia*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2002.

Grice, H. P.: “Lógica y conversación” en Valdés, L.: *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos, 1991 [1975].

Gómez, L.: *Análisis sintáctico. Teoría y práctica*. Madrid: Editorial SM, 2005.

[5] La nomenclatura T3C9-1 indica la temporada (T), el capítulo (C) y el orden de la intervención extraída del capítulo referido que utilizamos del corpus confeccionado a partir de la serie de animación y el largometraje “Los Simpson”.

Jaworski, A.: *The power of silence. Social and pragmatic perspectives*. Newbury Park: SAGE Publications, 1993.

Jensen, J. V.: “Communicative functions of silence” en *ETC*. Vol. XXX, 3, 1973. pp. 249-257.

Lahuerta, J. y Pujol, M.: “El lexicón mental y la enseñanza de vocabulario” en Segoviano, C. (ed.): *La enseñanza del léxico español como lengua extranjera*. Frankfurt-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1996, pp. 117-129.

Laín, P.: “Hablar y callar” en *Boletín de la Real Academia Española*, Tomo LXXIV – Cuaderno CCLXIII, 1994, pp. 453-465.

Mateu, R. [en línea]: “El lugar del silencio en el proceso de comunicación” en TDR (Tesis Doctorales en Red). Universidad de Lleida, <http://www.tdx.cat/handle/10803/8173>. [Consultado: 02/06/15].

Narbona, A.: “Sobre la evolución sintáctica y escritura-oralidad” en *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Vol. 1. Madrid: Gredos-CAM, 2000, pp. 133-158.

Narbona, A.: “Diálogo literario y escritura(lidad)-oralidad” en Eberenz, R. (ed.): *Diálogo y oralidad en la narrativa hispánica moderna. Perspectivas literarias*. Madrid: Verbum, 2001, pp. 189-208.

Poyatos, F.: *La comunicación no verbal*, Vol 1: Cultura, lenguaje y conversación. Madrid: Istmo, 1994.

Rivas, A.: “Que dicimos cando non falamos? O silencio na comunicación” en *Madrygal*, 12, 2009, pp. 99-107.

Saville-Troike, M.: “The place of silence in an integrated Theory of communication” En Tannen, D. y Saville-Troike, M.: *Perspectives on silence*. Norwood: Alex Publishing Corporation, 1985, pp. 3-18.

Sperber, D. y Wilson, D.: *Relevance: communication and cognition*. (versión original) *La relevancia: comunicación y procesos cognitivos*. Madrid: Visor, 1986.

THÉRÈSE DE JÉSUS ET RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA: LES CONCLUSIONS D’UNE ÉTUDE COMPARÉE

TERESA OF JESUS AND RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA: COMPLETIONS OF A COMPARATIVE STUDY

Ana Salto Sánchez del Corral¹
CEJA y AEHM/ UMA (España)

Recibido: 4-7-2015
Aceptado: 1-9-2015

Resumen: Cette article, qui contribue à la connaissance, au respect et au dialogue entre les cultures, offert une présentation et quelques conclusions d’une étude comparée sur Thérèse de Jésus et Rābi‘a al-‘Adawiyya. Les conclusions sont regroupées autour de quatre idées: la théologie mystique de l’expérience, l’expérience de libération féminine, la littérature mystique et le magistère dialogique.

Palabras clave: Teresa de Jesús, Rābi‘a al-‘Adawiyya, mística cristiana e islámica, Estudios de Mujeres.

Abstract: This paper offers a presentation and some conclusions of a comparative study between Theresa of Jesus and Rābi‘a al-‘Adawiyya, and this promotes the knowledge, the respect and the dialog among the cultures. The conclusions are organized around four main ideas: mystical theology of experience, experience of women’s liberation, mystical literature and dialogic teaching.

Key words: Theresa of Jesus, Rābi‘a al-‘Adawiyya, Christian and Islamic Mysticism, Women’s Studies.

[1] (ana.salto.edu@juntadeandalucia.es) Profesora de Secundaria, doctora por la Universidad de Málaga en el programa *Estudios de las mujeres y de género*, licenciada en Filología arabo-islámica (UGR) y en Ciencias Religiosas (UPCO). Ha sido fundadora y presidenta (2006-2013) de la Asociación «Somos Mediterráneo» (cooperación internacional, educación y cultura); es miembro de la Asociación de Estudios Históricos sobre la Mujer (AEHM/UMA) desde 2011. Ha realizado estancias en las universidades de Túnez, Damasco, Beirut (USJ) y Filadelfia (UPENN). Ha sido becaria MAE-AECI y ha recibido premios por su investigación educativa («Antonio Domínguez Ortiz XXII Edición» y *Galardón Málaga, Excelencia educativa 2010*). Ha participado en diversas obras colectivas editadas por la AEHM, el Seminario de las Tres Culturas y la Junta de Andalucía. Es autora de *La dignidad humana: dignidad de la mujer*, Madrid, PPC, 2007; y de los libros electrónicos *En Plan de Igualdad. Propuestas Estratégicas de Lectura y Comunicación* y *Hannah Arendt, Simone de Beauvoir y Edith Stein*, Miami, El Cid Editor, 2012.

I. Présentation de l'étude

Mon travail commence par une lecture critique d'un texte appartenant au patrimoine des lettres hispaniques mais de portée universelle, le *Livre de la Vie*. Pour ce faire j'adopte quelques propositions de Mikhaïl Bakhtine qui deviennent le cadre général de l'acte interprétatif. Pour écouter le discours de la *Vie* à l'intérieur du tissu discursif de son temps, je me suis servi des idées de ce philosophe et philologue russe. La proposition dialogique bakhtinienne fait découvrir des voix multiples, celles qui sont marginalisées ou étouffées, celles qui sont autoritaires et celles qui deviennent autorisées. Le dialogisme, en tant que méthode de compréhension vivante, invite à l'interprétation des sens latents dans le texte qui peuvent être activés par chaque lecture, par chaque personne, enracinées dans un chronotope donné. La communication est un fait social idéologiquement orienté et chaque lecteur porte un regard différent sur le même texte lors d'une lecture interprétative. Cela justifie mon voyage à travers le temps pour dialoguer avec une écrivaine mystique du XVI^e siècle.

J'aurais pu me contenter de l'autobiographie thérésienne pour approfondir l'examen du magistère de l'expérience, mais j'ai choisi de l'étudier à partir de la relation dialogique avec une autre femme. Ainsi, j'ai voulu *décélérer* les liens qui rattachent l'expérience de Thérèse d'Avila au magistère d'une grande maîtresse mystique de l'islam du VIII^e siècle, Rābi'a al-'Adawiyya, qui vit, sans aucun doute, dans le grand temps de la culture universelle. Cette approche est déterminée par le fait de ma condition de femme, ainsi que par ma formation théologique (Sciences Religieuses) et philologique (arabo-islamique). Cette position m'a permis d'établir une relation dialogique entre ces deux femmes en comparant deux vies coulées dans les marges du pouvoir politique-religieux.

Cette interprétation critique dans le cadre dialogique se concentre sur la vie et le magistère transcrits dans les discours biographiques. Nous connaissons Thérèse d'Avila, baptisée Thérèse de Ahumada, grâce à l'autobiographie écrite par Thérèse de Jésus (nom adopté après la fondation du couvent de Saint-Joseph en 1562). Et nous découvrons Rābi'a al-'Adawiyya dans des textes biographiques (ses maximes, ses poèmes autobiographiques, ses actions...) dont elle est l'héroïne. Nous passons de l'autobiographie à la biographie, de l'écoute de l'expérience racontée à la première personne à l'étude et la contemplation d'une expérience racontée par une longue chaîne de transmetteurs, bien que dans les poèmes et les dialogues nous retrouvions des énonciations à la première personne. Dans les textes biographiques sur Rābi'a, les auteurs, pour la plupart soufis, expriment leur admiration pour le personnage et se sentent identifiés à elle, car ils par-

tagent les mêmes valeurs que Rābi'a, dont les qualités sont unanimement mises en relief.

Dans le *Livre de la Vie*, nous pouvons identifier les coïncidences entre l'auteure, la narratrice et le personnage dont la vie est contée. La vie de Thérèse est énoncée sous forme de récit autobiographique, sous forme de confession sollicitée, mais la construction rhétorique du texte donne lieu à une forme littéraire personnelle, à la fois essai et allégorie. Dans les biographies sur Rābi'a al-'Adawiyya, les éléments autobiographiques ont parfois un caractère lyrique. Sa vie est esthétiquement énoncée au moyen de la biographie, de la poésie, du dialogue et de l'action symbolique.

Thérèse de Jésus réalise une activité esthétique et elle attribue un sens à sa vie en la racontant jusqu'en 1565 ; quant aux notices fragmentées sur la vie de Rābi'a al-'Adawiyya, on doit les réunir pour les interpréter. Mes séjours détendus dans des pays arabes et à l'Université de Pennsylvanie, m'ont permis de recueillir la documentation bibliographique nécessaire pour mener à bien l'étude sur Rābi'a al-'Adawiyya. La compilation arabe des sources éditées et inédites sur Rābi'a, l'oeuvre du philosophe égyptien 'Abd al-Rahman Badawī, a constitué le point de départ. Il s'agit de la première publication (1954) d'un recueil de récits sur la mystique basrienne qui est en fait la deuxième partie d'une étude de référence essentielle, *Shahīda al-ishq al-ilāhī, Rābi'a al-'Adawiyya*.

Le patrimoine culturel du magistère spirituel des femmes est resté caché pendant des siècles, les collections biographiques islamiques ont constitué néanmoins une source documentaire de premier ordre pour mon étude. Ceux qui ont écouté Rābi'a ont transmis son savoir oralement ; ce n'est qu'ensuite que certains ont fixé par écrit les poèmes qu'elle récitait — et qu'elle avait composés —, aussi bien que les actions symboliques qui accompagnaient ses mots et les dialogues qu'elle soutenait avec ses disciples.

Dans l'étude comparée, je propose un dialogue islamo-chrétien dans le domaine de la littérature mystique féminine pour étudier les expériences intenses et le magistère que Thérèse d'Avila et Rābi'a de Bassora partagent. Je constate que la relation fondamentale dans la vie des deux mystiques est celle qu'elles nouent avec l'Autre et c'est à partir de celle-ci qu'elles construisent ou transforment les rapports avec les autres. Elles bouleversent les relations intersexuelles et subvertissent les attentes de rôle, ce qui leur permet de gagner en prestige et en influence sur les hommes, fait vraiment inhabituel à l'époque où elles ont vécu. Chez elles, la relation avec l'Autre favorise la connaissance de soi, la connaissance de l'être humain, la profondeur éthique, la liberté, la pensée critique et l'expérience amoureuse.

J'observe que les deux maîtresses utilisent la persuasion et le dialogue comme méthode d'enseignement. L'expérience propre devient accessible à tout être humain qui s'ouvre progressivement à l'altérité. Leurs enseigne-

ments sont porteurs d'une conception anthropologique de l'être humain vu comme un être social, relationnel. La construction dialogique de la personne se fait aussi bien sur le plan social, existentiel, que sur le plan psychique ou spirituel, intérieur. La spiritualité est forgée comme un rapport personnel et intime et par conséquent, la vraie religion ou «re-liaison» pose des questions au formalisme religieux. Pour elles, l'extériorité, les rites sans intériorité ne sont que vanité, idolâtrie. L'expérience intime de la religion, l'essor de l'intériorité et la dimension relationnelle interpersonnelle comportent un détachement de tous les obstacles et conduisent à la liberté. La libération permet l'expérience de l'amour passionné, source de vie.

Nos maîtresses Thérèse et Rābi'a fournissent des enseignements non seulement par rapport à la spiritualité, à la croissance personnelle ou à la dignité des femmes, mais aussi à l'engagement social, étant donné que l'expérience mystique favorise le développement de la pensée critique et promeut la liberté d'action.

L'amour est la clef du bonheur personnel et social, il est le moyen d'initier le dialogue ainsi que la source intarissable de la création littéraire, il est aussi le lien entre le christianisme et l'islam, le lien entre l'Orient et l'Occident que Rābi'a et Thérèse de Jésus nous ont légué : l'amour mystique, la mystique dialogique. J'ai voulu montrer non pas ce qui nous sépare, mais ce qui nous unit pour contribuer modestement à la connaissance, au respect et au dialogue entre les. J'ai essayé de signaler le lien qui se tisse entre deux traditions culturelles, de participer à la déconstruction des fractures imaginaires et des élaborations de l'altérité en termes de sujet-objet, de dilemme, de friction et de fission. Les femmes ne sont pas les «autres-objets» face à l'homme-sujet, ni Rābi'a al-'Adawiyya n'est l'étrangère face à Thérèse de Jésus. Nous retrouvons au contraire Rābi'a chez Thérèse, comme chez d'autres femmes amoureuses de Dieu.

II. Les conclusions de l'étude

On peut regrouper les conclusions autour de quatre idées, la dernière reprenant les précédentes.

II.1. La théologie mystique de l'expérience

Thérèse de Jésus devance dans son autobiographie les théologiens catholiques du XX^e siècle par sa théologie basée sur l'expérience et sur l'humanité du Christ.

Karl Rahner, théologien existentialiste disciple de Heidegger, explique quatre siècles plus tard le mystère de Dieu que Thérèse a expérimenté et raconté: l'Autre en elle-même, l'Autre comme sien (*Libro de la vida* 39,

21). Si Dieu est libre de devenir l'autre, de vivre une histoire dans l'autre comme sa propre histoire, Thérèse est arrivée à se comprendre, en termes de Rahner, «comme la possibilité d'être assumée, de se transformer en matériel pour une histoire possible de Dieu» (Rahner 1979, p. 264). Elle devient «livre vivant» (*Libro de la vida* 26, 6).

Thérèse part de la connaissance expérimentale d'un Christ blessé et crucifié pour entreprendre une action politique. Le dieu que Thérèse a connu et aimé est l'homme crucifié du théologien protestant Moltmann (1977) : l'homme complètement libre et totalement livré à l'autre. La compréhension de la présence absolue du divin dans l'humanité de Jésus conduit Thérèse à la découverte de la présence de l'Autre en elle-même. Elle comprend que l'union avec l'Absolu est sa dynamique essentielle et son but définitif.

Pour Thérèse, l'humanité de Jésus est la Parole faite chair, devenue corps. Elle vit son histoire d'amour avec ce corps divin et à son tour le corps de Thérèse devient parole, un livre de la vie, un discours débordant de sens pour celles ou ceux qui liront son œuvre.

II.2. L'expérience de libération féminine

L'autobiographie de Thérèse appartient au domaine du mysticisme. L'expérience mystique comporte une déconstruction nécessaire du genre pour faire place à la construction personnelle d'un être libre, libéré des attentes de rôle imposées à chaque sexe.

L'expérience mystique constitue un processus de libération des hommes et des femmes où les valeurs considérées comme « féminines » acquièrent la force suffisante pour désarmer le discours autoritaire et la domination patriarcale. Les personnes mystiques de toute foi bouleversent par leur dynamique même les rapports de domination et créent des communautés égalitaires intersexuelles.

Thérèse transgresse les conventions sociales et idéologiques dans l'un des domaines les plus importants du XVI^e siècle, celui de la religion, après avoir donné une valeur éminente à la femme concernant l'expérience spirituelle et la capacité de direction.

Thérèse n'a pas vécu dans un monde troublé par la controverse qui émane des courants idéologiques féministes ; cependant, tout en écrivant à l'intérieur d'un système politique et religieux patriarcal et misogyne, elle répond à l'oppression avec ironie, une ironie complexe qui devient subversive. La lucidité et l'intelligence de Thérèse lui permettent de prendre conscience de la dignité et de la valeur des femmes, malgré l'éducation et la socialisation au sein d'un système qui les assujettissait à un ordre figé qui se voulait naturel. Thérèse remet en question les idées reçues concernant les femmes et arrive à la connaissance spirituelle sans la médiation des hommes. Elle

se libère de la morale créée et imposée pour vivre libre et indifférente (*Libro de la vida* 40, 22).

Si le féminisme est un mouvement qui lutte contre l'exclusion des femmes dans les domaines culturels, sociaux, politiques et intellectuels et défend l'accès des femmes à la production de la connaissance, Thérèse en est pionnière. Elle perturbe, elle renverse même l'idée selon laquelle les femmes sont physiquement, intellectuellement et spirituellement inférieures aux hommes.

Thérèse décrit un processus de libération et d'habilitation qui rend la personne autonome dans un contexte historique et géographique où les femmes étaient des êtres blâmés, dénigrés, dont l'existence n'avait pas la même valeur sociale que celle des hommes. Elle honora la condition et le statut des femmes et créa une culture conventuelle en marge de la culture oppressive et misogyne qui régnait à l'extérieur des murs du couvent. Dans la communauté qu'elle a réformée, chaque femme était consciente d'être un sujet dans le plein sens du terme, et ce sans la médiation masculine. Son autobiographie nous montre le développement de la personnalité d'une femme qui surmonta la peur et le silence imposé par le patriarcat, très spécialement dans le domaine de la religion. Elle révèle les détails d'un processus de libération complexe dont le but est atteint grâce au génie et à l'ingéniosité, à l'audace et à l'amour de la vérité découverte en soi-même.

II.3. La littérature des femmes

La critique littéraire, la théorie et l'historiographie féministes, aussi bien que les critères éditoriaux, procèdent à une sélection des textes dont le caractère exclusif configure un corpus textuel canonique. Chaque courant ou chaque groupe, en fonction de ses présupposés idéologiques, favorise la récupération de certains discours, la réactivation de certaines significations qui permettront de reconstruire l'Histoire des femmes. En ce sens, nous croyons qu'il faut insérer Thérèse d'Avila dans la tradition subversive de la littérature espagnole. Femme de lettres, Thérèse amène celles et ceux qui lisent ses textes à participer au processus créatif, à sa lutte pour comprendre et pour communiquer son expérience originale de femme. Il est certainement nécessaire de récupérer son œuvre et de l'intégrer dans l'histoire du féminisme et des études sur la création littéraire féminine.

L'approche féministe va au-delà d'une lecture littérale et unilatérale de son autobiographie et permet d'écouter sa voix authentique, d'apprécier la multiplicité de sens et de découvrir la polyphonie textuelle qui articule ses énoncés. L'art littéraire de cette auteure dépasse le plan linguistique, matériel et s'éloigne du niveau du signifié logique pour aller vers le sens dialogique. Les éléments dialogiques (l'expressivité, la motivation, l'intention communicative, l'évaluation, la relation avec d'autres énoncés, la ré-ac-

centration de la parole d'autrui, la relation avec le destinataire, etc.) ne sont pas linguistiques, quoique les unités de la langue les génèrent dans un énoncé concret. L'énoncé autobiographique thérésien est un dialogue avec la vie, Thérèse engage une communication réelle avec le présent, le passé et l'avenir. Après avoir lu et écouté le *Livre de la Vie*, il nous semble que le sonnet autobiographique «Ce qui fait que je t'aime...»² résume admirablement l'autobiographie spirituelle de Thérèse de Jésus. Autrement dit, le *Livre de la Vie* explique en prose dialogique le sonnet anonyme dédié au Christ crucifié. D'illustres arabisants ont lu entre les lignes Rābī'a al-'Adawiyya.

Thérèse fut une femme engagée, une religieuse possédant une profonde connaissance du monde. Il semble donc aisé de trouver un accord implicite entre une personne lectrice du XXI^e siècle et cette femme de lettres du XVI^e siècle. Thérèse a besoin des lectrices et des lecteurs, de leur complicité pour comprendre son jeu, son ironie, pour que la *Vie* déploie les évaluations et les dispositions qu'elle insère dans son discours. Thérèse y fait prévaloir sa conception de la vie, un autre monde possible pour les femmes et les hommes.

Thérèse enseigne que les femmes peuvent trouver à l'intérieur d'elles-mêmes la raison et la force pour se libérer de l'oppression familiale et sociale, une source de créativité et de beauté, une force spirituelle rénovatrice et un élan d'amour menant à l'action qui constitue une grande richesse pour l'humanité. À notre avis, l'activité réformatrice de Thérèse d'Avila ne se résume pas seulement à l'Ordre du Carmel, elle a réformé la religion telle qu'elle était comprise et pratiquée à son époque et ses propositions littéraires, éthiques, sociales et politiques sont encore utiles. Thérèse doit occuper sa place dans l'histoire des femmes par sa défense atemporelle de la condition féminine et des droits des femmes.

II.4. Le magistère dialogique des femmes mystiques Thérèse de Jésus et Rābī'a al-'Adawiyya

En lisant les textes *šādīlī-s* traduits par Asín Palacios (1990), j'ai constaté des similitudes intéressantes entre le magistère de la mystique basrienne, les enseignements de l'idéologie *šādīlī* et ceux de Thérèse d'Avila recueillis dans son autobiographie. Je ne défends pas la dépendance directe de la mystique chrétienne du sufisme péninsulaire, mais j'y ai décelé les

[2] Ce qui fait que je t'aime, ô mon Dieu, ce n'est pas l'idée du ciel que tu nous promets; ce qui fait que je redoute de t'offenser, ce n'est pas la crainte de l'enfer. C'est pour toi seul que je t'aime, c'est quand je te vois livré à la torture, cloué sur la croix, c'est quand je songe à tes plaies sanglantes, aux angoisses de ta mort. Je t'aime tant, mon Dieu, que s'il n'y avait pas de ciel, je t'aimerais encore, que s'il n'y avait pas d'enfer, j'aurais encore peur de t'offenser. Nulle récompense ne sert de but à mon amour, car si j'en venais à ne plus espérer tout ce que j'espère, je t'aimerais autant que je t'aime (Marmier, 1835, 72).

similitudes qu'Asín Palacios avait entrevues entre la pensée mystique *šādīlī* et les grands mystiques de l'Ordre du Carmel.

J'ai aussi observé que la maîtresse spirituelle joue un rôle clé dans des mystiques très diverses. Grâce à l'expérience et au magistère, les femmes ont élaboré un savoir critique à l'intérieur des civilisations androcentriques, patriarcales et ségrégationnistes qui persistent autour de nous aussi bien en Orient qu'en Occident. C'est à cause de cet esprit critique que l'apport culturel, religieux et social des femmes a été étouffé ou méprisé. La direction spirituelle des femmes a été redoutée et réprimée par le pouvoir, bien que certains, de grands hommes spirituels, l'aient reconnue au sein des différentes traditions religieuses.

Thérèse s'est formée au moment de l'éveil spirituel espagnol du XVI^e siècle, et Rābi'a al-'Adawiyya a vécu à l'aube de l'islam, dans des contextes historiques de plus grande ouverture et dialogue entre les hommes et les femmes spirituelles, aussi bien qu'entre des cultures et des formes de spiritualité diverses. En effet, Thérèse et Rābi'a n'étaient pas seules, elles appartenaient à un cercle, à un courant réformiste et toutes les deux ont vécu des relations maîtresse-disciple. Les textes analysés témoignent du dépassement du monologue patriarcal qui nie l'existence de la femme en tant que sujet-autre qui participe au dialogue. Je constate dans ces textes biographiques la prééminence des relations dialogiques entre des femmes devenues guides et des hommes qui n'ont plus le dernier mot quant aux affaires religieuses. Ces femmes ont été pour beaucoup un exemple de sagesse, de spiritualité et d'éthique. Thérèse et Rābi'a n'imposent pas leurs discours, elles dialoguent, elles demandent, elles répondent, elles encouragent et elles transmettent leur doctrine dans le contexte d'une relation interpersonnelle.

Pour ces deux femmes l'être humain est purement relationnel aussi bien dans son for intérieur que sur le plan corporel, dans cette frontière de soi-même qui est le moyen physique et expressif de la relation. Lors de l'expérience mystique, la personne révèle sa volonté de rester ouverte à l'autre, à la transcendance, au Mystère. Les deux maîtresses apprennent qu'il est possible de découvrir l'Altérité à l'intérieur de soi-même et d'engager un dialogue interpersonnel sans postuler la dissolution de soi ni des qualités qui lui sont propres.

On peut écouter le dialogue transcendant entre ces deux femmes et l'Autre, le dialogue qui fait du croyant le sujet mystique dans les diverses cultures. Thérèse et Rābi'a développent une mystique affective, passionnée, où le don et le désir prévalent. Thérèse et Rābi'a découvrent une présence intérieure qui suscite chez elles un désir incommensurable. Elles n'essaient pas d'annihiler le désir, mais de biffermir et de le satisfaire de toutes leurs forces. La rencontre avec l'Autre est une rencontre amoureuse qui donne un

sens à leur vie. Thérèse et Rābi'a, amantes, fiancées tombées amoureuses de Dieu, nous font penser à l'amoureuse juive du *Cantique des cantiques*.

Nos deux mystiques parlent de l'expérience de Dieu, de sa présence qui invite au dialogue mais aussi de l'expérience du désir ardent, de la soif et de l'absence. Leur expérience de déchirure peut être assimilée au cri de l'incroyance, de l'agnosticisme, du doute, de la recherche de l'authenticité à l'extérieur des murs des maisons de Dieu, celles qui ne sont plus un lieu de rencontre, de dialogue et de communion, devenues chaires de condamnation et d'excommunication. L'expérience de Dieu peut être cachée dans des traités abstraits, des rites pétrifiés, des temples fermés, des dogmes indéchiffrables et des hiérarchies inquisitrices, mais pour les sujets mystiques qui ont atteint le sommet de la montagne il n'y a plus de loi. Thérèse de Jésus et Rābi'a al-'Adawiyya interprètent les normes de la tradition dépassée par leur propre expérience, par leur relation amoureuse. Le Dieu de ces femmes n'est pas une idée que l'on débat dans le domaine spéculatif, Celui dont elles parlent est raconté et poétisé, la théologie des femmes devenant ainsi une contribution culturelle exceptionnelle.

La doctrine essentielle de Rābi'a et de Thérèse affirme que seul l'amour fonde la pleine réalisation personnelle et le bonheur. L'expérience mystique est un processus toujours ascendant dans la connaissance de l'amour. Aux plus hauts degrés du chemin de perfection — la voie de l'amour —, l'amour pur de Dieu annule la crainte du châtement aidant le pouvoir à s'assurer l'obéissance des hommes et des femmes, et même l'espoir du bonheur après la mort promouvant souvent un amour intéressé. En ce qui concerne les mystiques que j'ai étudiées, elles désirent et cherchent leur Bien-aimé, le seul être essentiel dans leurs vies. Leur amour de Dieu n'est pas une relation d'asservissement. Pour elles, se livrer à l'autre et recevoir son amour devient une source d'énergie vitale qui promeut le désir d'éternité, la convoitise d'une rencontre amoureuse qui ne s'achèvera pas.

Le chemin de l'amour de ces deux femmes mystiques est bâti sur l'authenticité ; la pauvreté d'esprit et l'humilité n'étant que la conséquence de la découverte de la véritable nature des créatures, du néant. Je n'ai pas observé chez Thérèse les voies purgative, illuminative et unitive, les degrés que la croyante dépasse au fur et à mesure qu'elle avance dans la vie mystique (*Libro de la vida* 22, 1). La perfection éthique, la connaissance et l'amour, au contraire, sont intégrés dans une ascension harmonique et interdépendante. Chez Rābi'a, le plus haut degré de connaissance, de perfection et d'amour est lié à des pratiques ascétiques et à une vigilance constantes. Toutes les deux intègrent harmonieusement ces trois dimensions, leur vie n'étant vouée qu'à leur relation dialogique avec Dieu. Fortes et courageuses, elles ouvrent un chemin d'amour inédit dans leur milieu, elles y pénètrent, l'explorent et, après avoir expérimenté la douleur et le plaisir, deviennent

des maîtresses. Elles se sont livrées au Bien-aimé, une relation dont le fruit peut constituer un modèle pour les êtres humains.

Les textes biographiques étudiés racontent la possibilité existentielle du mariage spirituel avec le Dieu des Trois Cultures, l'Autre, l'Époux libérateur permettant aux femmes de se construire, de se réaliser en tant que femmes, maîtresses, guides et artistes. Ce que les expériences mystiques de Rābi'a de Bassora et de Thérèse d'Avila nous proposent, c'est en fait la libération féminine. Elles se sont libérées de tout ce qui opprime les femmes et les hommes au bout du long chemin vers la connaissance de soi. Elles nous apprennent, comme d'autres après, que la libération émotionnelle et spirituelle exige l'indépendance économique. Rābi'a al-'Adawiyya et Thérèse de Jésus sont toutes les deux réformatrices, elles s'inscrivent dans le courant qui tout au long de l'histoire a défendu la dignité des femmes.

Les femmes mystiques ont une vision holistique de l'être humain. Elles intègrent la connaissance théologique et la connaissance de la psyché humaine pour ouvrir une voie de libération universelle, car leur sagesse et leur enseignement interpellent croyants et non croyants, hommes et femmes. Nous leur devons une dette de reconnaissance pour leur génie et pour leur féminisme avant la lettre. L'histoire des maîtresses mystiques reste à écrire et je souhaite que les Études des femmes, les Études religieuses et les Études culturelles, aussi bien que les Études arabes et islamiques, s'y intéressent à l'avenir.

Références bibliographiques

ASÍN PALACIOS, M. 1990: *Šādīlīes y alumbrados*, introduction de Luce López-Baralt. Madrid: Hiperión.

BADAWĪ, 'A. al-R. 1954: *Shahīdat al-īshq al-ilāhī. Rābi'a al-'Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nahda al-misriyya.

BAJTÍN, M. M. 1982: *Estética de la creación verbal*, traduction de T. Bubnova. México: Siglo Veintiuno Ediciones.

BAKHTIN, M. M. 1994: *The Dialogic Imagination: Four Essays*, édition et traduction de M. Holquist. Austin: University of Texas Press.

BAKHTINE, M. 1978: *Esthétique et théorie du roman*, prefacio de M. Aucouturier y traducción de D. Olivier. (Paris) : Gallimard.

MARMIER, M. X. (1835): «Sonnets de Michel-Ange», *Revue de Paris: journal critique, politique et littéraire* XXIII, pp. 270-278.

MOLTMANN, J. 1977: *El Dios crucificado*, traduction de S. Talavero Tovar. Salamanca: Sígueme.

RAHNER, K. 1979: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, traduction de R. Gabás Pallás. Barcelona: Herder.

TERESA DE JESÚS, Santa 1993: *Libro de la Vida*, édition de D. Chicharro. Madrid: Cátedra.

LAS CONSECUENCIAS DEL NIHILISMO

THE CONSEQUENCES OF NIHILISM

Enrique Miguel Martínez Martínez¹
Universidad del País Vasco

Recibido: 4-7-2015

Aceptado: 12-2-2016

Resumen: Este estudio pretende aportar una imagen de lo que supone el nihilismo de Nietzsche y Heidegger a los ojos de un pensador como Gianni Vattimo. Para empezar se relatará de manera breve cuál es la concepción de ambos, en concreto que presta atención al concepto de la *Verwindung*. Las consecuencias que tal doctrina, apoyada siempre en el eterno retorno y la voluntad de poder, son las siguientes: la disolución del sujeto, la hermenéutica nihilista y el pensamiento débil. Todo ello se resume en la posmodernidad filosófica. El interés se reduce, por lo tanto, a intentar entender la época actual.

Palabras clave: nihilismo; sujeto; hermenéutica; posmodernidad; sociedad.

Abstract: This paper seeks to provide an image of what are the results of the nihilism inaugurated by Nietzsche and Heidegger and it is seen through Vattimo's eyes. First of all, we are going to expose shortly the conception of both of them, in particular the German concept of *Verwindung*. The consequences of this doctrine, always based on the eternal return and the Will to power, are the following ones: subject's dissolution, the nihilistic hermeneutics and the weak think. It can be summarized in the philosophical postmodernity. So, the interest here is reduced in an attempt to understand the present time.

Keywords: nihilism; subject; hermeneutics; postmodernity; society.

[1] 2016: Máster universitario en Filosofía, Ciencia y Valores. Euskal Herriko Unibertsitatea/ Universidad del País Vasco. 2015: Máster en Filosofía Teórica y Práctica. Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo en UNED.

1. Introducción

El nihilismo es una consecuencia de la declaración de la muerte de Dios², gracias a las formulaciones tanto de Hegel³ como de Nietzsche⁴, aunque ya antes se puede considerar como implícito en el imaginario occidental. Se trata del simbolismo que desprende el sábado santo, entre la muerte biológica del cuerpo de la divinidad ocurrida el viernes y la resurrección del domingo. En otras palabras, es la precipitación del ser en la nada que, tras la ascensión a los cielos, transforma el nihilismo en una estructura trifásica de nacimiento, muerte y resurrección cuya causa es Dios. En el siglo XIX esto va más allá. El dios muerto en Hegel es la objetividad ingenua del mundo mientras que en Nietzsche es la propia cultura de Occidente cuya base es la ontología socrático-platónica y la teología cristiana. Por lo tanto, el primero muestra la necesidad de un *viernes santo especulativo* traducido en «*el liberador cuestionamiento, la saludable relativización, la defensiva suspensión de las pretensiones absolutas del hetero-fundamento onto-teológico dominante en la tradición occidental*»⁵. Sin embargo, permanecer en el nihilismo, que le sigue cual *sábado santo*, mucho tiempo no es recomendable, porque Dios ha muerto sólo durante un momento: un nuevo absoluto es inminente, aunque ahora tenga fundación terrenal. Lo mismo ocurre para el caso nietzscheano, la desvalorización de los valores es seguida por la creación de otros nuevos promovida por el superhombre, figura encarnada por el artista trágico dionisiaco.

Hasta ese momento se puede decir que la interpretación del mundo descansa sobre dos principios; por un lado, el de un fundamento del hombre ajeno a él y, por otro lado, el carácter absoluto de tal fundamento. La creación del léxico de la tradición filosófica es posible gracias a él, léxico que trae conceptos como los de ser, verdad, cosa en sí, que se resumen en la idea suprema de Dios. Sin embargo, el avance científico muestra tal fundamento absoluto como falso. El camino lleva al hombre directamente a un pensamiento liberador que le muestra como único fundamento de sí mismo su vida, su libertad y su voluntad. En definitiva, el nihilismo es una de esas aportaciones que ha obligado a la cultura a una especie de *self-criticism* sólo posible en Occidente debido al progreso de la técnica científica, la representación divina decadente del mundo, el progreso paulatino desde la Revolución Americana hacia sistemas políticos más democráticos y la

[2] Cuando la palabra Dios aparezca, se referirá al ente divino católico, mientras que, si aparece con minúscula, se referirá a un ente supraterrrenal.

[3] Hegel, G. W. F.: *Fe y saber*, p. 164.

[4] Nietzsche, F.: *La gaya ciencia en Obras Completas*, Vol. III, pp. 802-803.

[5] Gomá, J.: *Ejemplaridad pública*, p. 51.

consiguiente globalización. Lo más importante estriba en que ha sido capaz de asimilar «*la pérdida de eficacia de sus principios fundadores*»⁶. Max Weber⁷ atisba una evolución, mostrada por sus investigaciones científicas, desde aquella representación no cuestionable del mundo hasta un nihilismo donde los valores últimos desaparecen, con lo que infiere que tiene un carácter destinal. La eliminación de aquellos supone la última fase de la época moderna que se traduce en la *iron cage* donde la individualidad se pierde en pos de una masa deshumanizada que busca un sistema de administración para la sociedad masificada que constituye. Por eso no se puede obviar, en palabras de Gomá, que «*modernidad y nihilismo van de la mano y mutuamente se reclaman*»⁸.

Tanto Hegel como Nietzsche no son capaces de salir de la estructura trifásica, en tanto que ambos al entrar en la lógica nacimiento-muerte-resurrección acaban volviendo a lo mismo. Heidegger es el primero que lo nota. La razón principal que el autor de *Ejemplaridad pública* ofrece se resume en que aquellos dos se apartan de la finitud, de la contingencia y de la mortalidad. Hegel en su obra lo afirma, pudiendo resumir su finalidad en una subordinación de lo finito de la vida en la infinitud. El superhombre nietzscheano también tiene ese rasgo, cuando, en resumidas cuentas, finitud es una característica imprescindible del nihilismo desde el momento en que el hombre es plenamente consciente, ya sin ataduras divinas ni promesas imposibles, de su propia mortalidad. «*Nada ha demostrado ser más efímero que las pretensiones eternas*»⁹, cuando el hombre es capaz de ver la historia de manera objetiva entiende que tal pretensión no sólo es absurda sino imposible, siempre y cuando no se acepte la finitud que rodea a todo lo humano. La experiencia vital es, básicamente, comprender la contingencia en la que la humanidad se halla atada.

La liberación del pensamiento permite poner en duda hasta el propio Fundamento, aquel supremo. Hay que añadir que el progreso potencialmente infinito surgido en la modernidad conlleva darse cuenta de la posibilidad de poder salvar tal contingencia, con lo cual la ciencia-técnica se convierte en el nuevo absoluto. En cualquier caso, el eterno retorno y la muerte de Dios nietzscheanos muestran un mundo sin el fundamento trascendente regulador y sin consistencia; de cualquier otro modo que no sea este, la finitud queda al amparo de la nada y el hombre debe elegir entre la civilización o la barbarie. Es decir, una vez muerto Dios el humanismo entra en crisis ya que no hay fundamento trascendente al que apelar como

[6] *Ibidem*, p. 46.

[7] Weber, M.: *El político y el científico*, pp. 79-231.

[8] Gomá, J.: *Ejemplaridad Cit.*, p. 45.

[9] *Ibidem*, p. 57.

tampoco se puede esperar una reapropiación de otro principio parecido a ese. Lo que constata Vattimo¹⁰ es básico, la crisis se desata cuando el hombre se da cuenta que no puede ocupar el lugar de dios, por eso Heidegger¹¹ entiende el humanismo como metafísica; es ella quien ha llevado a la *humanitas* a tal posición en tanto le ha dado un motivo fundacional para ello, pero son máscaras que Nietzsche quita tras liquidar la divinidad. El camino emprendido por este filósofo considera el avance científico culminado en la técnica, que ofrece aquella posibilidad de salvar la finitud, aunque el de Messkirch la entiende cual método deshumanizante al desplazar las ciencias del espíritu por las de la naturaleza, no sólo en el ámbito más puramente científico sino en la organización social y total de la tierra. Se pone de manifiesto, a su vez, el desplazamiento del sujeto y lo constitutivo de lo humano perdiéndose, como dice Husserl¹², «en los mecanismos de la objetividad científica y luego tecnológica»¹³, por lo que la técnica es vista como una amenaza y es menester restaurar la centralidad de la subjetividad humana que se extiende hasta la nueva ciudad moderna.

Se trata, pues, de encontrar el modo de fundamentar la finitud cuya cara metafísica y ética se hagan patentes. El hombre es consciente de su nada y de la del otro y, encima, en la experiencia vital se muestra la finitud de su ser. Heidegger, en *Ser y Tiempo*¹⁴, concluye que la posibilidad humana más auténtica es comprenderse a sí mismo como finito. En este sentido, el nihilismo es un agente capaz de producir civilización. La finitud es aquella *Moirá* en boca de Aquiles, igualadora de reyes y esclavos, cobardes y valientes, jóvenes y viejos¹⁵. Como es un elemento común a todo humano, significa que es un concepto democrático puesto en escena en aquella ciudad moderna que la técnica condiciona. En la *polis* actual, la llegada en tromba de la innecesariedad dibuja un individuo como entidad sujeta al cambio por otra en el momento en que ya-no-sea-útil-más. La democracia de esta época es un intento de construir y normativizar la comunidad humana sobre la base de la finitud. No tiene a lo que parecerse, porque no existe una tradición en la que apoyarse, así que es un experimento que avanza a tientas rodeado de incertidumbre. Este sistema

[10] Vattimo, G.: *El fin de la modernidad*.

[11] Heidegger, M.: *Carta sobre el Humanismo* en *Hitos*, pp. 259-297.

[12] Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

[13] Vattimo, G.: *El fin Cit.*, p. 36.

[14] Heidegger, M.: *Ser y tiempo*.

[15] Homero: *Iliada*, pp. 195-197 [308-429]; el parlamento del hijo de Peleo es excepcional no sólo por la extensión, sino también por la forma de argumentación que tiene y la elaboración lingüística (atípica por los términos utilizados y la forma en que se combinan).

organizativo tiene un fundamento contingente y, además, autorreferencial por cuanto la verdad democrática no está dada por naturaleza, sino que es un producto humano convencional, pragmático y refutable.

2. Nietzsche y Heidegger posibilitadores de un nuevo momento

Nietzsche¹⁶ detalla una época a la que el pensamiento actual podría haber llegado ya. Es él quien ha experimentado el nihilismo en todo su esplendor, es decir, que lo ha atravesado y dejado a su espalda. Por eso el nihilismo tiene dos sentidos: pasivo y activo. Entre ambos la diferencia está en la fuerza del espíritu, que es la disolución de toda estructura objetiva a la que el individuo se remite. El activo se caracteriza por la afirmación, puesto que el carácter negativo se relaciona con el nihilismo pasivo porque en todas las formas en que acaece pretende esconder la nada que está al fondo de todo ser, valor o estructura estable. En el paso al activo, el pasivo niega la aniquilación de todo valor supremo por lo que se le llama también reactivo; reacción que es máscara ideológica por la que los ojos se cierran ante la necesidad de creación de valores y estructuras del ser, que el nihilismo activo conlleva, cubriendo el vacío dejado por la falta de estructuras objetivas. La actividad creadora se realiza, a su vez, en dos sentidos.

Por un lado, se reconoce la nada como base de significados, estructuras, valores y se da pie a la creación de nuevos valores, estructuras de sentido e interpretaciones. Por otro lado, no espera a que esto ocurra por sí mismo sino que ejerce de mano ejecutora. La razón principal por la que se debe aniquilar es su pertenencia a una manera determinada de organizar el mundo y su visión, porque toda forma de comunidad necesita de una verdad y condiciones de preservación de un sistema dentro de la interpretación de la realidad en que viven. El nihilismo activo necesitará también de esto, aunque con una diferencia básica, a saber, que las interpretaciones-valoraciones son hermenéuticas y no verdades eternas e inmutables.

Se abre, por lo tanto, una nueva forma de vida fuerte donde esta fortaleza es la garantía de vivir sin un horizonte estable al ser todo sistema de valores una creación e interpretación constante y tan efímera como el hombre mismo. Además, tales sistemas no se pueden referenciar a un criterio objetivo de validez, así que las interpretaciones siempre están en situación de desequilibrio. Sin embargo, este vitalismo no sería suficiente para acabar con la superioridad del nihilismo activo ya que *«la fuerza vital implicaría una noción “metafísica” de vida que no es compatible con*

[16] Nietzsche, F.: *El nihilismo europeo*.

el perspectivismo de Nietzsche»¹⁷. El nihilismo en general se define como «*el salir a la luz de la insensatez de la existencia, de la ausencia de fines y metas, y de la esencia del ser como voluntad de poder*»¹⁸.

Heidegger también define este momento como un proceso que el ser recorre y en cuyo final en cuanto ser ya no queda nada. No se halla ante el nihilismo como error cometido por la metafísica que ha olvidado el ser, sino que es la posibilidad por la que «*el hombre [finalmente] abandone el centro para dirigirse hacia la X*»¹⁹. Por lo tanto, el nihilismo activo engloba a uno y a otro, a ser y a hombre. Además existe concordancia entre los modos en que acontece, aunque en principio sea posible observar diferencias ya que Heidegger, más bien, considera que el motivo es la disolución del ser en el valor. Esto significa que el sujeto se apodera de los valores, así que en el nihilismo, desde su punto de vista, aquel engulle al ser. Debe llamarse al valor, valor de cambio, de manera que se entiende que el valor no desaparece sino que cambia la manera de concebirlo: Nietzsche al propugnar la muerte de Dios, la desaparición del valor de uso, transforma y libera la capacidad de los valores (de cambio) en su naturaleza potencial de posibilidad transformadora mediante indefinidos procesos.

Sin embargo, también supone dejar de lado los proyectos de reapropiación, precisamente por el mismo motivo por el que Dios se vuelve innecesario: la reapropiación se revela como superflua porque, en definitiva, el mundo verdadero se ha convertido en fábula y a esta fabulación se le asigna el carácter metafísico de mundo verdadero, mientras que el nihilista activo considera tal mundo fuera de la experiencia metafísica auténtica, autenticidad que muere con Dios. Lo humano se desacraliza, la interpretación del valor de cambio en la sociedad constituye el gran rasgo de la sociedad capitalista y tecnificada que Heidegger²⁰ aúna en el término *Ge-Stell*. Aquí se da un primer *Ereignis* del ser donde la apropiación es transapropiación o la disolución del ser en el valor de cambio llamado lenguaje y entendido como transmisión e interpretación de mensajes. Esta disolución propicia un debilitamiento de la realidad ya que todo se da como narración, lo cual hace que aquella no sea única y se cae en un estado de permanente alienación a pesar de tener las capacidades tecnológicas de emancipación y libertad.

Para empezar, se está cimentando la ontología hermenéutica debido al anuncio de la conexión entre ser y lenguaje que hace Heidegger. Aunque a simple vista no se aprecie la contribución de este autor al ni-

[17] Vattimo, G.: *Diálogo con Nietzsche*, p. 211.

[18] *Ibidem*, p. 213.

[19] Vattimo, G.: *El fin Cit.*, p. 23. El corchete es mío.

[20] Heidegger, M.: *Conferencias y Artículos*, pp. 9-37.

hilismo, existen dos aspectos que sacan a la luz tal hecho: el análisis el Dasein como totalidad hermenéutica (un rasgo posterior a *Ser y Tiempo*) y la definición del pensar, de algún modo meta-metafísico, como *An-Denken* o rememoración en relación con la tradición. En cuanto al primer término de la ecuación, el Dasein es un estar en el mundo articulado en un círculo de comprensión e interpretación que se constituye en su estructura central. No está apegado a los objetos mundanos, más bien son estos los que le son dados como instrumentos ya que se vuelven un proyecto. Las cosas son, tienen sentido, si pertenecen al Dasein de manera que le son familiares. Familiaridad significa comprensión: relación con el mundo de manera preliminar e identificación con la existencia del Dasein. Conocer es interpretar esa familiaridad preliminar con el mundo: reconocer lo conocido. Hay que tener en cuenta que el mundo así expuesto no es un esquema de categorías, se le da al Dasein en un *estado de yecto* (*Geworfenheit*) histórico-cultural inseparable de la mortalidad. Es debido a que el Dasein sólo puede ser una totalidad si se anticipa a la muerte, siendo esta la única posibilidad pura que tiene; es el factor que hace posible el resto de posibilidades debido al ritmo móvil del discurso.

Podríamos describir esta condición diciendo que el fundamento del Dasein coincide con su “falta de fundamento”: la totalidad hermenéutica del Dasein está fundada sólo en relación con su posibilidad constitutiva de no ser más ahí.²¹

La ausencia de fundamento en conexión con el fundamento está ligada al *Ereignis*, evento en el que la cosa *como tal* se apropia a la par que se expropia. Es decir, que toda apropiación es una transapropiación. La totalidad hermenéutica se funda tanto en la posibilidad de no ser más así como en la consumación de la cosa en una referencia circular a todas las demás. Ahora se entiende mejor como el nihilismo es un dejar perder el ser cual fundamento al modo de la muerte divina nietzscheana, como la ausencia de un fundamento último regulador de la existencia. Esto, sin embargo, presenta el problema de la aparente nula nihilidad del sistema heideggeriano.

El *An-Denken* es la forma de pensamiento opuesta a la metafísica que explicita en las obras posteriores a la principal de 1927, pero que ya aquí expone vagamente como «*decisión anticipadora de la muerte [que] debía estar en la base de la existencia auténtica*»²². Se relaciona estrechamente con la muerte en tanto el Dasein se decide por ella, al recorrer la historia de la metafísica como olvido del ser, fundándose como totalidad hermenéutica cuyo fundamento es la ausencia de fundamento. El *An-*

[21] Vattimo, G.: *El fin Cit.*, pp. 104-105.

[22] *Ibidem*, p. 106. El corchete es propio.

Denken es una apelación al *Abgrund* [abismo] de la mortalidad al cual el Dasein se entrega, ya que ahí reside el vínculo liberador que lo deja puesto en el pensamiento de la tradición de manera que puede superarla. Este pensamiento rememorante no tiene acceso al ser en sí, pero al recordarlo se muestra por encima del pensar metafísico que lo ha olvidado. De ahí la frase nihilista del ser como lo que no queda, la tradición es el horizonte al que se proyecta el Dasein por lo que el ser es el horizonte de apertura donde los entes se transmiten. La recuperación de la tradición no es la reconstrucción apropiativa de estados de cosas sino liberación del *Abgrund* y presentación, con carácter de fluidez, de los horizontes históricos: lo que se recuerda de la tradición es el sentido del ser vinculado con la muerte, que es opuesto al ser de la metafísica como *energeia*, esta es la debilidad del ser: la mortalidad.

En la segunda *Intempestiva* Nietzsche²³ aborda el problema del peso de la conciencia histórica que impide al hombre del siglo XIX producir alguna novedad. En ese momento toda producción se caracteriza por una vuelta al pasado, se trata de lo que llama la enfermedad histórica que es la decadencia de la modernidad y alude, entre otros, al cristianismo o a Sócrates; una época de la superación entendida como reemplazamiento constante de la novedad que acaba por desvirtuar la creatividad a la vez que la exige e impone como norma.

Vista así, de la modernidad no se puede salir en una simple superación ya que es una categoría propiamente moderna. Para ello hay que radicalizar las tendencias que la constituyen, lo que significa elaborar una crítica de los valores supremos mediante su reducción a los elementos que los componen. Aquellos se establecen como creencias impuestas en un momento determinado que afectan a la existencia, en principio, de la propia humanidad. El fundamento es la posibilidad de conocer las cosas en sí mismas, pero cuando el conocimiento se desvela como metaforización que parte de la cosa y va a la imagen, mediada por la interpretación hecha, la cual se pone en palabras y se le asigna un valor de verdad mediante convenciones sociales, toda noción de lo verdadero acaba por devenir en error prescindible.

En resumen, los valores no tienen valor y el fundamento no opera como fundamento: la posmodernidad filosófica queda inaugurada. Lo que en *Aurora*²⁴ advierte sobre la pérdida de significado del origen, cuando se conoce de manera satisfactoria, es la función que el pensamiento posmoderno adquiere: sólo cuando volver al pasado no es la norma, el individuo puede abrir los ojos y captar la riqueza que hay en su proximidad. Los errores del pensar metafísico se vuelven errantes en la medida en que no

[23] Nietzsche, F.: *Consideraciones Intempestivas* en *Obras Completas*, Vol. I, pp. 695-748.

[24] Nietzsche, F.: *Aurora* en *Obras Completas*, Vol. III, pp. 513-514. Fragmento 44.

hay un fundamento último con el que compararlos, no se trata de disolverlos sino de reconocerlos como partes constituyentes del mundo gracias a las cuales la realidad es tan rica en matices.

Es cierto que Nietzsche no utilizaría nunca este término, pero lo que se acaba de exponer presenta la estructura de lo que Heidegger llama *Verwindung* y que es la esencia de la posmodernidad filosófica según Vattimo. Cabe resaltar que esta posición es muy próxima al *An-Denken* en tanto una vuelta a la consideración del pasado anclado en la metafísica. En este sentido, ella misma es un rastro de una enfermedad a la que el hombre se resigna (*Verwindet*). La *Verwindung* del *Ge-Stell*, que es la forma final de la metafísica, es la posibilidad de un cambio que lleve a un *Ereignis* fuera o más allá de la propia metafísica, aunque el individuo no se entrega sin más ni a la metafísica ni al *Ge-Stell*. *Verwinden* es la segunda acepción, tras *Verwindet*, de la *Verwindung*, que no es tanto resignación como distorsión. Quiere decir que metafísica y *Ge-Stell* no pueden ser consideradas como la posibilidad de cambio, algo a tener en cuenta tras la *Kehre*: si en *Ser y Tiempo* el olvido del ser es la tarea del hombre en cuanto a recordar (*Andenken*) el ser, después de 1946 el olvido del ser no deja de estar inscrito en el mismo ser: por eso la rememoración (*An-Denken*) no capta el ser dado en la presencia, no se puede captar del todo. «*El ser se da aquí sólo en la forma de Geschick (el conjunto del envío y el destino) y de la Ueberlieferung (la trans-misión)*»²⁵. La metafísica como *Ge-Schick* se sobrepone a la vigencia de la metafísica cual muerte de Dios, no hay verdad última o fundamento absoluto sino horizontes históricos abiertos que no son sólo la historia de los errores sino el ser mismo. La *Pietas* sería la actitud idónea con la que hacer frente al pasado y al presente.

De modo que la hermenéutica heideggeriana vincula el *Andenken* y la *Verwindung* y se debe tomar en su sentido ontológico para determinar que el ser es la trans-misión de aperturas y de destino, que constituyen la posibilidad de la humanidad de acceder al mundo. El *Andenken* tiene así una dimensión emancipadora y no capta ningún fundamento, por lo que uno de los caracteres del pensamiento de la posmodernidad será un pensar del revivir o recordar. El imperativo de ir más allá de la metafísica, que sigue Heidegger²⁶, lo acompaña de «*un trabajo que tiene por contenido principal la metafísica y su errar*»²⁷, lo que en comparación con la *Verwindung* parece que cae en una repetición y distorsión, siendo el camino que la hermenéutica posterior, en particular la gadameriana, ha seguido. Se trata del segundo carácter del pensamiento posmoderno, el pensamiento de la contaminación.

[25] Vattimo, G.: *El Fin Cit.*, p. 153.

[26] Heidegger, M.: *El fin de la filosofía*.

[27] Vattimo, G.: *El Fin Cit.*, p. 156.

Por último, el tercer carácter sería un pensamiento del *Ge-Stell*. Es un concepto que presenta aquella seguridad alcanzada por la manipulación técnica de la naturaleza debido a lo cual Dios ya no es necesario según Nietzsche. En el *Ge-Stell* la metafísica se cumple como «*la organización total de la tierra por obra de la técnica*»²⁸. El objetivo sería el descubrimiento de las posibilidades posmetafísicas de la técnica como continuidad de la técnica y la tradición del pasado mediada por la *Verwindung*. En el *Ge-Stell* hombre y ser se reúnen por primera vez, por eso es el primer centelleo del *Ereignis*. El *Ge-Stell* consigue disolver la distinción entre sujeto y objeto, abriendo la posibilidad de la entrada de los *mass media* como interpeladores entre el individuo y la realidad. En conclusión, la posibilidad de transgresión de lo moderno a lo posmoderno se da a través de una ontología débil que recorre los estados de aceptación-convalecencia-distorsión.

3. Hermenéutica nihilista

La hermenéutica considerada por Vattimo es la representada por Heidegger, como la interpretación del sentido del ser, y por Gadamer²⁹, como la interpretación pensada desde el lenguaje, de modo que ontología y lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) son sus dos aspectos más notables. Los hechos dejan su lugar, por lo tanto, a las interpretaciones. Esta disciplina no es autónoma hasta el siglo XX enmarcándose dentro de la problemática de la confrontación entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza del XIX, así que no es traspasable la verdad científica objetiva de las segundas a las primeras. Sin embargo, no es sólo el método positivista-científico el guardián de tal verdad; se debe a que «*no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo*»³⁰, significa que la correspondencia proposición-enunciado-estado de cosas es posible porque los dos últimos se hallan en una relación previa que provoca una apertura cuya verdad o falsedad dependen de otra más originaria. Es decir, aquella experiencia de la verdad se da gracias a la precomprensión que el hombre como ser-en-el-mundo tiene de lo mundano; la influencia fenomenológica y neokantiana es visible aunque superable, tal precomprensión no es constitutiva de lo humano. El principal problema se encuentra en su pretensión metafísica de fundamentar una verdadera y última descripción de la estructura interpretativa de la existencia humana, consideración teleológica y científicista

[28] *Ibidem*, p. 158.

[29] Gadamer, H.-G.: *Verdad y Método*.

[30] Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación*, p. 41.

que se encuentra en el pensamiento moderno. No caer en esto es tener muy en cuenta la finitud e historicidad de la precomprensión.

Heidegger, pues, abre el horizonte donde la verdad se muestra como histórica y que imposibilita pensarse como una mera descripción de la estructura del existir. No obstante, entender la hermenéutica cual simple interpretación de las posibles interpretaciones que el horizonte abre es caer en aquel contratiempo de nuevo. Historicidad y finitud deben llevar a tal filosofía a verse como una metateoría del juego de las interpretaciones. En efecto, la manera de superar la metafísica acechante es tener por provisional la interpretación dada, siendo válida hasta que otra la consiga desmentir. De manera que la hermenéutica se presenta «*como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación*»³¹. Es la filosofía de la modernidad. Hay dos motivos para decir tal cosa. El primero es que la hermenéutica tiene conciencia de su historicidad, ya que su verdad depende de la interpretación y asunción de responsabilidad de los hechos que acontecen en la época, y de su finitud, en tanto la interpretación es válida si y sólo si no hay otra mejor. La segunda razón es el nihilismo, puesto que sus condiciones de posibilidad, la muerte de Dios y la fabulación del mundo, sirven al propósito del juego interpretativo. Se debe a que es ese el momento en que el sujeto entiende que es portador de un lenguaje histórico-finito que es condición de acceso a sí mismo y al mundo.

Una de las consecuencias de la conexión entre nihilismo y hermenéutica, plasmada en la imposibilidad de una verdad absoluta y objetiva, es la concepción del ser que ya no será un objeto o estado de cosas sino un evento o suceso. Vattimo prefiere pensar que no se trata de un retorno al ser que Heidegger concluye, más bien de un debilitamiento o acordarse de ese olvido sin volver a hacerlo presente; la razón es mantener la diferencia ontológica, no identificar ser y ente, para lo cual recordar el olvido es lo mismo que no perder de vista la unión entre hermenéutica y nihilismo. La hermenéutica nihilista, en definitiva, tiene sentido en el marco de la disolución de la verdad objetiva absoluta. Son tres los rasgos de la hermenéutica, «*en tanto que racionalidad espiritual de la condición postmoderna*»³²: límite, retorno y esperanza cuyas caras son Heidegger, Gadamer y Vattimo.

En cuanto límite, la hermenéutica como recuperación del pasado debe acudir a Grecia y, en concreto, a la teología racional, cuya crítica recupera Nietzsche³³, puesto que el hombre ocupa el lugar de los dioses que no eran (y por eso se rechazaron). El límite es la condición de posibilidad de la diferencia ontológica y, por lo tanto, es ontológico también: es lo que

[31] *Ibidem*, p. 48.

[32] Arenas-Dolz en Oñate, T.: *El retorno teológico-político de la inocencia*, p. 107.

[33] Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia en Obras Completas*, Vol. I, pp. 329-438.

constituye el orden y a lo que lo universal se refiere, de modo que es una medida que marca el nacimiento de la *polis* en contraposición a la *phýsis*. La *pietas* muestra que no hay pasado agotado o ya-finalizado, es una comprensión del tipo ontológico modal e histórico, a partir de la experiencia estética de la obra de arte como reinterpretación del pasado siempre-abierto. La hermenéutica en su rasgo ontológico de límite busca recuperar todo pasado silenciado, en lo que Nietzsche hace especial hincapié, pues si son apartados esos pasados, el futuro es algo decadente cuya tradición es una losa de mucho peso; esa recuperación es el inicio del eterno retorno. La finitud, además, es la condición de posibilidad del ser-diferencia que es capaz de abrir esta última al pensamiento hermenéutico.

Lo que la hermenéutica, en definitiva, explicita es la aceptación por parte del sujeto de su mortalidad y finitud. Es decir, el desplazamiento del centro hacia fuera que el filósofo de la Universidad de Turín expone no es más que esa asimilación o, en palabras de Gomá³⁴, el proceso de cambio entre estadios. Lo único no-relativo es el límite porque es capaz de abrir esa diferencia como un criterio más del espacio-tiempo sociocultural basado en la interpretación plural, para lo cual es imprescindible la experiencia puesto que ni existe comprensión ni praxis ética que aplicar a la vida sin el *Verstehen* gadameriano.

La verdad tecno-científica no es suficiente más que para el control de lo ente, pero no para aquella comprensión e interpretación. Tal y como Empédocles recoge tanto de Parménides como de Heráclito, al comprender le pertenece el nombre del límite como *philía*; esta verdad del amor es el límite para Vattimo. El de Éfeso saca a la luz que tal límite es el de las diferencias que se piensan y dicen en plural, además de apuntar de manera perfecta que sólo es el amor el que establece esas diferencias y mantiene la distancia entre los extremos vida-muerte. Heidegger rescata esto y se da cuenta que por debajo del *lógos* están la *philía* y el *eros* cuyo lenguaje comunal es condición de posibilidad de la mismísima *polis*. El origen del lenguaje es el amor, en concreto, como observa Gadamer, en la conversación con aquellos que ya no están. Es decir, es la asunción del límite que nos hace ser lo que somos: seres finitos. Se abre entonces, en esa conversación, el límite por el otro lado que busca el perdón. Aristóteles³⁵ sitúa la finalidad de la tragedia ática en la comunicación entre los lados del límite que busca la condonación de lo pasado, por lo que genera un lazo social y catarsis entre el temor y la esperanza. La apertura del otro lado del límite es posible gracias al retorno.

Nietzsche es bien consciente de que el cambio cultural que busca sólo se da si se vuelve a considerar lo que de Grecia se silencia por el cristianis-

[34] Gomá, J.: *Aquiles en el gineceo*, pp. 65-108.

[35] Aristóteles: *Poética*.

mo; entre otras cosas, un renacimiento de la inocencia, aplastada por la culpa religiosa, del arte como *philía* que suponga el restablecimiento del lazo social y el perdón, de la paz civil en sentido de renacimiento cultural trágico. Para ello es necesario el retorno de la diferencia característica griega y no de la visión del mundo totalizante cristiana, quienes malinterpretan ese sentido cual historia salvadora de la humanidad en tanto que superadores de pasados paganos. No se trata de una descripción del tiempo físico, sino del deseo, de la *philía*, de la repetición de identidades diversas. Por lo tanto, la hermenéutica y posmodernidad rescatan «*la dimensión olvidada de lo otro constituyente de lo humano*»³⁶. Si bien el retorno no es una forma física del tiempo, sí que altera la temporalidad en sentido progresivo al implicar una vuelta al pasado. La esperanza es la que ata el nudo gordiano temporal por cuanto supone una remisión al futuro donde, por un lado, se establece el vínculo dialogal y, por otro, se cumple el retorno como *philía*.

Nietzsche es, según Vattimo, precursor de la ontología hermenéutica, en tanto aquel considera la interpretación como una característica fundamental de la existencia humana de manera que puede llegar a constituir un primer paso en la tarea de dejar atrás la metafísica occidental. Para ello dos obras se vuelven necesarias, la segunda *Consideración Intempestiva*³⁷ y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*³⁸. La imagen de la historia como almacén de máscaras sin una linealidad progresiva unitaria de los acontecimientos muestra que no hay hechos sino interpretaciones, por lo tanto, el filósofo italiano entiende la tensión entre este no-historicismo y el historicismo como ejemplo de la hermenéutica existente en Nietzsche. Desenmascara toda noción metafísica que ofrece la posibilidad de llegar a conocer la esencia verdadera de la realidad; es decir, tampoco se puede afirmar la existencia de una Verdad. Lo que mueve a Heidegger³⁹ a considerar a Nietzsche como último pensador metafísico estriba en que, al final, eterno retorno y voluntad de poder se convierten en esencia última del mundo, que no es verdadero sino fábula pero que en poco se acaba por diferenciar del precedente. La ontología hermenéutica se halla inmersa en esa tensión entre la universalidad de la interpretación y la posibilidad de adquisición de un sentido metafísico en nociones como las anteriores. Para no caer en esto, hay que tener en cuenta el nihilismo en su sentido activo, no sólo basta con entender que todo valor ha quedado desfundamentado sino que el hombre queda desplazado hacia un lado.

Tal desplazamiento supone una liberación, puesto que ya no se depende de una esencialidad o necesidad de fundamentación última, ahora

[36] Oñate, T.: *El retorno teológico-político de la inocencia*, p. 122.

[37] Nietzsche, F.: *Consideración Cit.*

[38] Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pp. 15-38.

[39] Heidegger, M.: *Nietzsche*.

es el individuo quien tiene la misión de crear nuevos valores. El nihilismo pasivo, que parte también de la muerte de Dios, sigue un camino totalmente diferente del ocultamiento de la nada que está en el fondo de todo ser y que el activo asume en su tarea de desenmascaramiento. La creación de nuevas estructuras estables no es más que interpretación, hermenéutica, aunque corre el riesgo de equipararse con la simple experiencia vital, de ahí que ella misma no pueda dejar de ser ontológica, que no sólo atañe al hombre sino al ser, y nihilista activa, porque toda creación es válida hasta que otra mejor la sustituye y no tiene la pretensión de ser eterna. Además, es preciso tener en cuenta la historicidad de modo que el último atisbo metafísico quede descartado, por ello la desvalorización de todos los valores y la fabulación del mundo, siendo esta también una interpretación, son consecuencias del curso de los eventos, que sólo es posible narrar e interpretar desde una perspectiva nihilista. A la consideración de la hermenéutica hay que añadir la posición de moderación desarrollada por Nietzsche que el nihilista activo debe tener.

4. Pensamiento débil

Tanto el pensamiento dialéctico como el de la diferencia son característicos del pensamiento débil. En cuanto al primero, la dialéctica aparece caracterizada, según Sartre⁴⁰, como totalidad y reapropiación; se pega, además, a la noción hegeliana de la verdad que Vattimo alarga hasta la pretensión de las ideologías de construir una visión objetiva del mundo, que es errónea ya que el punto de vista desde el que parten es parcial. Reconstruir la totalidad es reapropiarla en tanto tal visión se despliega completamente libre de componente ideológico, para lo que Sartre determina que se da sólo en un contexto de revolución donde teoría y praxis se vuelven uno dentro de la comunidad de individuos que adopta una perspectiva común. Esto acaba por mostrar que la tesis de Benjamin⁴¹ según la cual la historia la dictaminan los ganadores, quienes posibilitan y fundamentan la concepción progresiva de la historia por la que la revolución llega como decisión de tomar voz de todas aquellas minorías que, en su momento, perdieron.

La revolución recuperaría el pasado de los aplastados por los dominadores. Sin embargo, es imposible recuperar la totalidad del pasado excluido; es más, la revolución misma es un acto excluyente, para empezar, del que hasta el momento es el dominador. La revolución *«es, ahora, el derecho de una nueva fuerza, que se actualiza a través de nuevos actos*

[40] Sartre, J. P.: *Crítica de la razón dialéctica*.

[41] Benjamin, W.: *Sobre el concepto de historia* en *Obras*, Libro I Vol. 2, pp. 305-318.

de exclusión»⁴². Poner el acento en esas micrologías saca a relucir la crisis del pensamiento dialéctico, porque a pesar de buscar la reapropiación de la totalidad de las voces reprimidas, son ellas las que se dan cuenta que se introducen en una lógica totalizadora propia de las clases antaño dominantes. Planea sobre la dialéctica un halo de disolución donde se inserta el pensamiento de la diferencia.

La conceptualización de la metafísica tras la muerte de Dios se vuelve innecesaria garantía tranquilizadora ante las vicisitudes de la naturaleza y, sobre todo, insuficiente frente a los avances de la técnica. Para evitar la transformación del descubrimiento de la vacuidad de la metafísica en una nueva, no queda más remedio que la remisión a Heidegger. Él desarrolla la concepción del ser como presencia fruto del olvido ya que ha sido relegado a la posición del ente y, sin embargo, son diferentes ontológicamente. El ser no es porque lo que es, es el ente; el ser se diferencia del ente porque aquel es un suceso o evento histórico-cultural donde estos pueden ser aprehendidos por el Dasein. El ser, por lo tanto, es transmisión (Überlieferung) y envío (Ge-Schick), el mundo se experimenta de este modo desde los horizontes que estos dos abren a través de los mensajes e individuos del pasado. Ser y lenguaje quedan unidos, el pensamiento de la diferencia conlleva esa disolución dialéctica en tanto que liberado el ser de su carácter presencial la historia es apropiable por, disuelta en, todos sus integrantes.

Despojar de ese rasgo al ser supone, además, su conversión en finito, de ahí su debilitamiento. Junto con la herencia de la dialéctica, la diferencia ontológica se vuelve ontología y pensamiento débiles gracias a la *Verwindung*. Esta supone el rebasamiento de la metafísica a la par que un proyectarse hacia el futuro. Aquí se encuentra el carácter disolutivo de la dialéctica unido al pensamiento de la diferencia, que piensa el ser como Überlieferung y Ge-Schick y, en definitiva, se puede entender como el *An-Denken* o recordar el ser sin hacerlo presente sino recordado como un *ya-sido*. El ser es un destino, no ya la metafísica: de ahí la *Kehre*. No hay categorías de acceso al ser salvo las objetivantes de la metafísica, en este caso la *Verwindung* fuerza a tomarlas pero sin dejar de lado otras que pueden ser más apropiadas, con lo que se elimina de todas ellas «la pretensión de acceder a un ontos on»⁴³. Las categorías devienen en valores heredados por la *pietas* que recoge la voz del pasado, es decir, que muestra la finitud y caducidad del ser. Por este presupuesto se tiene que empezar a considerar la ontología débil. La diferencia entre ser y ente se da en lo constitutivo del segundo como *ac-cadere* o suceder, como una apertura configurada en la

[42] Vattimo, G. y Rovatti, P.A.: *El pensamiento débil*, p. 24.

[43] *Ibidem*, p. 33.

anticipación de la muerte del ser. El *Ereignis* muestra tal cosa, por lo que el *An-Denken* será la rememoración de la finitud.

El problema al que se enfrenta el pensamiento débil es la concepción de la verdad que, en el escrito de Heidegger *De la esencia de la verdad*⁴⁴, tiene dos significados. Por un lado, la estricta adecuación entre proposición y cosa; por otro, el de la libertad o la posibilidad de adecuación de cualquier cosa. A su vez, esta segunda bien podría ser la de las realidades singulares verdaderas que no apela al acceso más originario del ser sino que son caminos de experiencia de la propia verdad. O bien, sería la libertad que los individuos en una sociedad conocen. En este sentido se podría hablar de los juegos del lenguaje wittgensteinianos, donde la verdad-adequación se verifica en base a las reglas que rigen dicho juego y se sitúa en la apertura del horizonte del diálogo, ya sea entre individuos, grupos o épocas. Cabe, por lo tanto, inferir que la naturaleza de la verdad es hermenéutica para la ontología débil; por eso el ser no es, sino que se transmite ateniéndose a la concepción heideggeriana de la *Verwindung*. La hermenéutica tiene el sentido de re-pensar lo ya sido-dicho que se constituye en el auténtico pensamiento. La libertad es condición de posibilidad de la verificación y el acuerdo llevados a cabo dentro de un horizonte, donde existen vínculos y predisposiciones que son la sustancia de la *pietas*. La verdad, asimismo, se constituye sólo en el proceso interpretativo, no es resultado de la interpretación.

Esta concepción ontológica débil tanto del ser como de la verdad borra de un plumazo la supremacía que la metafísica otorga al pensamiento, de modo que no es oportuno rechazar el legado que esta transmite sino sólo su pretensión unitaria y central. Se trata de una red donde la alteridad, las voces silenciadas por los dominadores, consigue su espacio de interacción. Por consiguiente, la ontología hermenéutica está abierta al Otro y se debe entender que la historia en su pluralidad no es reconocida por la modernidad más que como ahistoria puesto que «*la revolución de la ilustración moderna europea consiste en cortar con la plural historicidad de sus pasados culturales en nombre de la única Historia-Ser*»⁴⁵ que es la de la Salvación cristiana.

Así pues, tanto la muerte de Dios como el debilitamiento del ser son los diferentes nombres para denominar la *kénosis* vattimiana. Esta exige a la hermenéutica recorrer el camino hacia el origen para dar voz a aquellos pasados en una suerte de retorno (eterno) a la historia de la salvación. Para dar carpetazo a una hermenéutica reducida a mera estética clasicista, el filósofo italiano preconiza «*una radicalización de la hermenéu-*

[44] Heidegger, M.: *De la esencia de la verdad* en *Hitos*, pp. 151-171.

[45] Oñate, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, p. 41.

tica gadameriana»⁴⁶ que restrinja la *pietas* a la bondad cristiana fruto del sacrificio del hijo de Dios, pues este hace posible la continuidad dialogal entre la propia hermenéutica y la secularización de la crítica moderna en sentido disolvente. Tal sacrificio se traduce en la consumación del vínculo que Dios adquiere con su pueblo en forma de amor debilitando, de aquella manera, la violencia del acto sacrificial en la cruz.

4. Conclusión

El camino iniciado por Vattimo, sobre todo, a través de la ontología hermenéutica, muestra que la posmodernidad filosófica está en proceso de cambio. El nihilismo activo se debe dirigir hacia una crítica del capitalismo y el neoliberalismo, ya que se han instaurado como dogmas insuperables. Un debilitamiento de la verdad, posibilitada por el *pensiero debole*, puede hacer que la hermenéutica ponga en el punto de mira que todo poder es cuestión de interpretación ideológica dominante. Se consigue, así, poner el acento sobre las voces arrasadas por este último y se superan incluso hasta las fronteras, en lucha contra lo cual el pueblo se une al negársele, vía discurso *oficial*, un futuro mejor.

La hermenéutica ontológica no se debe quedar en otro discurso más, sino que debe entrar en la existencia misma. Desde una reflexión a su alrededor, junto con los avances que las TICs han supuesto, las posibilidades de sobreponerse a la dominación son más fuerte que nunca. Aunque, sin perder de vista que, no existen hechos sino interpretaciones.

5. Bibliografía

- Aristóteles: *Poética*. Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- Benjamin, W.: *Obras*, Libro I, Vol. 2. Madrid: Abada Editores, 2008.
- Gomá, J.: *Aquiles en el gineceo*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2007.
- *Ejemplaridad pública*. Madrid: Editorial Taurus, 2009.
- Hegel, G. W. F.: *Fe y saber* (Glauben und Wissen), tr. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Heidegger, M.: *Conferencias y Artículos* (Vorträge und Aufsätze), tr. Eustaquio Barjau. Barcelona: Editorial Serbal, 1994.
- *Hitos* (Wegmarken), tr. Aurturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Editorial Alianza, 2000.
- *Nietzsche* 2 Vols. (Nietzsche), tr. Juan Luis Vermal. Barcelona: Editorial Destino, 2000.

[46] *Ibidem*, p. 44.

- Homero: *Iliada*. Madrid: Editorial Espasa, 2007.
- Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie), tr. Jacobo Muñoz. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- Nietzsche, F.: *El nihilismo europeo: Fragmentos póstumos (otoño 1887)*. Madrid: Biblioteca nueva, 2006.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne), tr. Luis M. Valdés. Madrid: Editorial Tecnos, 2007.
- *Obras Completas*, Vol. I. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.
- *Obras Completas*, Vol. III. Madrid: Editorial Tecnos, 2014.
- Oñate, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid: Editorial Alderabán, 2000.
- *El Retorno teológico-político de la inocencia. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II*. Madrid: Editorial Dykinson, 2010.
- Sartre, J. P.: *Crítica de la razón dialéctica* 2 Vols. (Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de Méthode)), tr. Manuel Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada, 1963.
- Vattimo, G.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. (La fine della modernità), tr. Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990.
- *Más allá de la interpretación* (Oltre l'interpretazione), tr. Pedro Aragón Rincón. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, 1995.
- *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. (Dialogo con Nietzsche), tr. Carmen Revilla. Barcelona: Editorial Paidós, 2002.
- Vattimo, G. y Rovatti, P. A.: *El pensamiento débil* (Il pensiero debole), tr. Luis de Santiago. Madrid: Editorial Cátedra, 1988.
- Weber, M.: *El político y el científico* (Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf), tr. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Editorial Alianza, 1986.

LA INFINITUD ACTUAL DE PARTES DEL CONTINUO EN LA *THEORIA MOTUS ABSTRACTI* DE LEIBNIZ

THE ACTUAL INFINITUDE OF PARTS OF THE CONTINUUM IN LEIBNIZ'S *THEORIA MOTUS ABSTRACTI*

Federico Raffo Quintana¹
IESCT-UNQ / CONICET (Argentina)

Recibido: 30-7-2015

Aceptado: 8-2-2016

Resumen: En la *Theoria motus abstracti* (*TMA*) de 1671 Leibniz afirmó, sin introducir mayores precisiones, que en el continuo hay infinitas partes en acto. Algunos exégetas entienden que las partes actuales han de entenderse como ‘indivisibles’. En este trabajo sostendremos que puede defenderse otra interpretación que evita los problemas que tiene la de aquellos intérpretes y que se esclarece sobre la base de los exámenes aritméticos de Leibniz inmediatamente posteriores a la redacción de la *TMA*. Así, mostraremos que habría un paralelismo entre los exámenes de Leibniz sobre el problema continuo y sobre series infinitas.

Palabras clave: Infinito actual; continuo; indivisibles; series infinitas.

Abstract: In his 1671's *Theoria motus abstracti* (*TMA*), Leibniz stated without further precisions that there is an actual infinity of parts in the continuum. Some exegetes hold that the actual parts must be understood as ‘indivisibles’. In this paper we will hold that another interpretation can be defended, which avoids the problems that the other interpretation has, and which is clarified on the basis of Leibniz's arithmetical exams written immediately after the writing of the *TMA*. Thus, we will show that there could be a parallelism between Leibniz' exams on the continuum problem and on infinite series.

Key words: Actual infinite; continuum; indivisibles; infinite series.

[1] (federq@gmail.com) Federico Raffo Quintana es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA). En su tesis de licenciatura abordó algunas problemáticas relativas al espacio, al tiempo y al movimiento en el marco del examen leibniziano del continuo. Actualmente se encuentra realizando el doctorado en la Universidad Nacional de la Plata (UNLP) centrándose en los conceptos de continuo e infinito en el pensamiento temprano de Leibniz, para lo cual cuenta con una beca del CONICET.

I

Uno de los problemas a los que Leibniz dedicó mayor atención durante sus años de juventud es el problema de la composición del continuo.² Este problema (que consiste, sucintamente, en el examen de una conjunción de cuestiones relativas a las magnitudes finitas, tales como si el número de partes en ellas es finito o infinito, si dichas partes, en el caso de que sean infinitas en número, se dan actual o potencialmente, si son indivisibles o no, etc.) generó un gran interés en pensadores de la temprana filosofía moderna tales como G. Galileo (1564-1642),³ R. Descartes (1595-1650),⁴ P. Gassendi (1592-1655),⁵ y L. Froidmont (1587-1653),⁶ entre muchos otros. Una de las primeras manifestaciones del interés de Leibniz por el problema del continuo se encuentra en un escrito que presentó a la Ilustre Academia Real de Francia en el año 1671, esto es, la *Theoria motus abstracti* (*Teoría del movimiento abstracto*, de aquí en más *TMA*). Este fue el primer trabajo en el que Leibniz abordó ordenadamente el problema del movimiento, por lo que es un antecedente de lo que, tras muchos años de

[2] Para una presentación del abordaje leibniziano del problema del continuo recomendamos los múltiples trabajos de Richard Arthur, como *The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, textos seleccionados, traducidos y editados e introducción elaborada por Richard T. W. Arthur, New Haven y Londres: Yale University Press, 2001, introducción; «Leibniz on Continuity», en *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1, 1986, pp. 107-115; «Cohesion, Division and Harmony: Physical Aspects of Leibniz's Continuum Problem (1671-1686)», en *Perspectives of Science*, 6 nos. 1 & 2, 1998, pp. 110-135; «Leibniz's Inversion of Zeno: Continuity of Motion, Substantial Action and Plurality», en *Workshop 'Corporeal Substances and the Labyrinth of the Continuum'* (2000), <http://www.humanities.mcmaster.ca/~rarthur/papers/LIZ.pdf> [Consulta: 10/02/2016]; Actual Infinitesimals in Leibniz's Early Thought», en *The Philosophy of the Young Leibniz, Studia Leibnitiana*, Sonderheft 35, 2009, pp. 1-26. Asimismo, pueden verse los siguientes trabajos: Bassler, Otto Bradley, «Leibniz on the Indefinite as Infinite», en *The Review of Metaphysics*, 51, 4, 1998, pp. 849-874; Bassler, Otto Bradley, «The Leibnizian Continuum in 1671», en *Studia Leibnitiana*, 30, 1, 1998, pp. 1-23; Lawrenz, Jürgen, *The Nature of Reality and the Reality of Nature. A Study of Leibniz's Double-Aspect Ontology and the Labyrinth of the Continuum*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010. Finalmente, para un examen general más completo del tratamiento leibniziano del problema del continuo de la *Theoria motus abstracti* puede verse Beeley, Philip, *Kontinuität und Mechanismus. Zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem Ideengeschichtlichen Kontext*, Studia Leibnitiana Supplementa, vol. 30, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1996.

[3] Galileo aborda el problema del continuo especialmente en sus *Discorsi*. EN VIII, 49-150.

[4] Pueden hallarse algunas aproximaciones de Descartes a este problema en la primera y especialmente la segunda parte de los *Principia philosophiae*. AT, VIII, 5-79.

[5] Véase Gassendi, Pierre, *Opera omnia in sex tomos divisa*, Lvgdvni: Sumptibus Lavrentii Anisson & Ioan. Bapt., Devenet, 1658, Vol. I, Par. 2, Lib. 3, 229-282.

[6] Este autor ha dedicado una obra al problema del continuo. Froidmont, Libert, *Labyrinthus sive de compositione continui*, Anvers, 1631.

análisis, será su dinámica. Su preocupación por la teoría del movimiento surge a raíz de un trabajo del científico holandés C. Huygens (1629-1695) publicado en *Philosophical Transactions* (trabajo que Leibniz conoció gracias a Erich Mauritius) sobre las reglas de choque que escribió animado por la Real Academia de Londres. Por eso mismo, la *TMA* inicialmente formaba parte de un trabajo único junto con la *Hypothesis physica nova* de 1671 que finalmente Leibniz envió a la Real Academia de Londres. Como Leibniz había establecido relaciones con uno de los miembros de la Academia de París, Pierre de Carcavy (1600-1684), decidió separar los escritos y enviar uno a cada una de las dos academias (A VI 2, XXXI-XXXIII y OFC 8, 73). Aunque los exámenes de Leibniz de la *TMA* hayan ido profundizándose y muchas veces evolucionando en los años posteriores, se trata de una obra de gran importancia en el pensamiento de juventud del autor. Esto se debe, por una parte, a que es su primer intento de abordar las razones universales de los movimientos al margen de las sensaciones y los fenómenos.⁷ Asimismo, por otra parte, allí Leibniz presentó por primera vez un examen más o menos sistemático sobre el problema de la composición del continuo. En una carta que Leibniz le envió a Pierre de Carcavy muy poco después de haber finalizado la redacción de la *TMA* se encuentra un resumen de los principales temas considerados, así como la ubicación de los respectivos tratamientos dentro de este escrito:

En la Teoría del movimiento abstracto se ha desarrollado: el laberinto de la composición del continuo, *fund. predemost.* 1-5, *fund.* 18; una demostración de la verdad de la *Geometría de los indivisibles* de Cavalieri, *fund.* 5, que hasta ahora solo había sido admitida con el valor de una hipótesis, porque de ella, si se la utiliza correctamente, pueden deducirse muchas verdades y ningún absurdo; la verdadera naturaleza del conato, *fund.* 6-16; la primera e íntima razón de la cohesión o firmeza elaborada con certeza geométrica, *fund.* 15, 16, *teor.* 17; la verdadera distinción hasta ahora no considerada de la mente respecto del cuerpo, *fund.* 17; un examen de la discutida igualdad entre el ángulo de incidencia y el de reflexión, *th.* 7; una construcción física, esto es, exacta y al mismo tiempo real de las cosas geométricas, en los *problem.*; producir una curva a partir de meros movimientos rectos y viceversa, *probl.* 6, 7; producir un cilindro, un cono, una esfera a partir de meros cuerpos rectilíneos, *probl.* 17, 18, 19; producir cuerpos de secciones cónicas, *probl.* 20; acelerar y retardar continuamente un movimiento dado, *probl.* 24, 25. (A II 1, 236-237. La traducción es nuestra)

Como se ve, este repaso trasluce la centralidad del problema del continuo en la *TMA*. En la sección en la que se encuentra el abordaje del problema del continuo, los *fundamenta praedemonstrabilia*, Leibniz co-

[7] Precisamente el título completo del escrito es «Teoría del movimiento abstracto, es decir, razones universales de los movimientos independientes de los sentidos y de los fenómenos» (A VI 2, 259).

mienza afirmando sin rodeos que «(1) [s]e dan en acto partes en el continuo, contra lo que piensa el agudísimo Thomas White, (2) y ellas son infinitas en acto; en efecto, lo indefinido de Descartes no existe en la cosa sino en el pensante» (A VI 2, 264).⁸ Si bien no lo explica en este escrito, se desprende de algunos textos anteriores que, de acuerdo con Leibniz, la tesis cartesiana según la cual la división de la materia es «al infinito, o indefinida», esto es, «en tantas partes que no podamos pensar en ninguna que no sea tan diminuta, que entendamos que no está dividida realmente en otras todavía más pequeñas» (AT, VIII, 2, § 33),⁹ implica el absurdo de atribuir a la materia una propiedad (esto es, la indefinición) que en rigor depende del pensamiento (a saber, del hecho de no entender que existen partes más pequeñas). En este sentido, para Leibniz la indefinición no es algo que esté en la realidad, donde se encuentran partes actuales e infinitas, sino a lo sumo en la mente de quien piensa (A VI 2, 279-280; A II 1, 14-38, entre otros).

Ahora bien, una de las grandes dificultades que se encuentra en la *TMA* es que Leibniz no ha explicado cómo han de entenderse las infinitas partes actuales. En este sentido, se ha limitado simplemente a enunciar los fundamentos predemostrables. En general, los especialistas consideran que Leibniz habría entendido que las infinitas partes actuales son «indivisibles». Así lo entienden, por ejemplo, Bassler,¹⁰ Lison¹¹ y Arthur en algunas ocasiones,¹² aunque en otras ha cuestionado esta interpretación.¹³ Esta interpretación se sustenta en el hecho de que en el cuarto fundamento predemostrable de la *TMA* Leibniz postula indivisibles:

Se dan los indivisibles o inextensos, de otro modo no puede entenderse ni el inicio ni el fin del movimiento o del cuerpo. La demostración es esta: se da el inicio y el fin del algún espacio, cuerpo, movimiento, tiempo; sea aquello cuyo inicio se busca expuesto

[8] Tomamos las traducciones de esta obra de OFC 8: 73-95, aunque en ocasiones introducimos modificaciones. En el prefacio que hizo para la obra *Demonstratio immortalitate animae rationalis* (1664) de Kenelm Digby (1603-1665), que Leibniz conocía al menos desde 1668 (A VI 1, 501 y ss.), Thomas White señaló que el continuo es una cierta entidad unitaria, es decir, un todo cuyas partes son sólo potenciales, pero nunca en acto.

[9] Traducciones López, E. y Graña, M., *Sobre los principios de la filosofía* (traducción y notas), Madrid: Gredos, 1989.

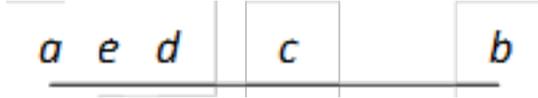
[10] Bassler, Otto Bradley, «The Leibnizian Continuum in 1671», op. cit.

[11] Lison, Elad, «The Philosophical Assumptions Underlying Leibniz's Use of the Diagonal Paradox in 1672», en *Studia Leibnitiana*, 38, 2, 2006, pp. 197-208.

[12] Arthur, Richard T. W., «Leibniz on Continuity», op. cit., 108-109; «Cohesion, Division and Harmony», op. cit., 113; *The Labyrinth of the Continuum*, op. cit., xxxii-xxxvii; «Actual Infinitesimals in Leibniz's Early Thought», op. cit., 9-17.

[13] Arthur, Richard T. W., «Leibniz's Inversion of Zeno: Continuity of Motion, Substantial Action and Plurality», op. cit., 7.

en la línea ab , cuyo punto medio es c , y sea d el medio entre a y c y e entre a y d , y así sucesivamente. Búsqese el inicio por la izquierda, en el lado a . Digo que ac no es el inicio, puesto que puede quitársele dc conservado el inicio; ni ad [es el inicio] puesto que puede quitarse ed [conservado el inicio], y así sucesivamente. Por consiguiente, no es un inicio algo a lo cual puede quitarse [una parte] a la derecha. [Algo] a lo cual no puede quitarse extensión es inextenso. Por consiguiente, el inicio del cuerpo, del espacio, del movimiento, del tiempo (el punto, el conato, el instante) o no es nada, lo que es absurdo, o es inextenso, que era lo que debía demostrarse. (A VI 2, 264)



Leibniz se ha valido del concepto de lo indivisible, que como se observa fue presentado en la *TMA* apenas después de haber afirmado que se dan infinitas partes actuales en el continuo, especialmente para explicar, en términos abstractos, algunos problemas físicos relativos al movimiento y al cuerpo. Sintéticamente, en lo que respecta al movimiento, Leibniz explicó que la desigualdad de las velocidades de los movimientos se funda en la diferencia de las magnitudes de los respectivos conatos indivisibles, así como también, en lo que respecta al cuerpo, explicó que ellos están cohesionados puesto que sus partes tienen puntos indivisibles extremos en común (A VI 2, 265-267).¹⁴ Más aún, la palabra «indivisible» tuvo una importante presencia en numerosos trabajos tanto matemáticos como filosóficos de la época (aunque no siempre se ha entendido lo mismo por dicho término). Por ejemplo, en el célebre trabajo del matemático italiano Bonaventura Cavalieri (1598-1647) *Geometria indivisibilibus continuorum quadam nova ratione promota* de 1635, del que Leibniz tenía algún conocimiento en la época de la *TMA* presumiblemente por medio de la crítica de Hobbes,¹⁵ o bien la teoría de una composición del continuo de indivisibles *non quanti* sostenida por Galileo en los *Discorsi e dimostrazione matematiche, intorno a due nuove scienze* de 1638 que Leibniz leyó luego de presentar la *TMA* en 1672 (A VI 3, 163-168). El hecho de que Leibniz haya leído la obra de Galileo en 1672, por cierto, significa que el filósofo de Leipzig no se limitó a enunciar las ideas del científico italiano, sino que incluso ha cuestionado su indivisibilismo, por ejemplo, en *De minimo et maximo. De corporibus et mentibus* (A VI 3, 97-98). De acuerdo con Bassler, en la *TMA* Leibniz

[14] Con respecto al examen del movimiento, véase nuestro trabajo «Indivisibles y movimiento en el continuo leibniziano» que se publicará próximamente en el número 45 del año 2015 de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

[15] Beeley, Philip, «Infinity, Infinitesimals and the Form of Cavalieri: John Wallis and his Critics», en Ursula Goldenbaum y Douglas Jesseph eds., *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries*, Berlin y New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 44-45.

habría tomado la idea de una «composición de indivisibles» del método de Cavalieri.¹⁶ Esta opinión descansa en el hecho de que Leibniz se ha referido a dicho método en la *TMA*. En efecto, en el quinto fundamento pre-demostrable el filósofo de Leipzig presentó una noción de punto, como de aquello cuya magnitud es inconsiderable o insignificante, que a su decir es «(...) el fundamento del *Método Cavalieriano* (...)» (A VI 2, 265).¹⁷ Leibniz reiteradamente indica que el problema del continuo, cuya dilucidación es uno de los objetivos de la *TMA*, es también importante (entre otras cosas) en vistas a ubicar en bases sólidas tanto la geometría de los indivisibles (haciendo referencia al pensamiento de Cavalieri) como la aritmética de los infinitos (refiriéndose, presumiblemente, al de John Wallis) (A VI 2, 262). Esto se ha observado también en el resumen de los principales lineamientos de la *TMA* que Leibniz le ha enviado en una carta a Carcavy y que mencionamos anteriormente.

No obstante, sostener que en la *TMA* Leibniz ha entendido que las infinitas partes actuales del continuo son indivisibles es problemático. La razón principal para decir esto es que Leibniz nunca identificó explícitamente las infinitas partes con los indivisibles ni tampoco mencionó que el continuo se compone de ellos. Este importante hecho ha sido señalado incluso por algunos estudiosos del pensamiento de Leibniz que sostienen la interpretación antes mencionada, como Arthur y Bassler.¹⁸ Más aún, es posible que Leibniz nunca haya querido decir que las infinitas partes actuales de la *TMA* deben tomarse como los indivisibles que postula en la misma obra. Un indicio de esto se encuentra en un escrito preparatorio para la *TMA* en que Leibniz ha dicho que una división hasta los indivisibles es imposible. El contexto en el que ha afirmado la imposibilidad de una división hasta los indivisibles es, a su vez, muy importante. Desde 1669, Leibniz estuvo trabajando los temas

[16] Bassler, Otto Bradley, «The Leibnizian Continuum in 1671», op. cit., p. 8.

[17] Leibniz se aleja, así, de la manera como han entendido la noción de punto Euclides en el libro I de *Elementa* (esto es, «[u]n punto es lo que no tiene partes», traducción de María Luisa Puertas Castaños) y Hobbes en *De corpore*, II, 8, 12. Sobre esta noción leibniziana de punto, véanse, entre otros, Arthur, R. «Actual Infinitesimals in Leibniz's Early Thought», op. cit. pp. 9-17 y Bernstein, Howard, «Conatus, Hobbes, and the young Leibniz», en *Studies in History and Philosophy of Science*, 11, 1, 1980, pp. 25-37. Sobre el método de Cavalieri, véanse Andersen, Kirsti, «Cavalieri's Method of Indivisibles», en *Archive for History of Exact Sciences*, 31, 1985, pp. 291-367 y Andersen, Kirsti, «The Method of the Indivisibles: Changing Understandings», en *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 14, 1986, pp. 14-25.

[18] Arthur, R., «Actual Infinitesimals in Leibniz's Early Thought», op. cit., p. 10, y Bassler, O. B., «The Leibnizian Continuum in 1671», op. cit., p. 8. Distinto es el caso de Lison, E., «The Philosophical Assumptions Underlying Leibniz's Use of the Diagonal Paradox in 1672», op. cit., para quien Leibniz habría explícitamente afirmado que el continuo se compone de puntos indivisibles, de modo que las infinitas partes actuales deberían tomarse como indivisibles, en un pasaje de una carta que le envió a Oldenburg en abril de 1671 (A II 1, 166). No obstante, el pasaje al que refiere Lison no confirma su aserción.

que dieron lugar a la versión definitiva de la *TMA*. En uno de estos trabajos, Leibniz se pregunta si dos cuerpos que chocan entre sí se unen o no y, en el caso de que se unan, si lo hacen en un punto, una línea o una cara (*hedra*). Leibniz reconoce que, si se supone que los cuerpos que chocan se unen en un punto o una línea, entonces ellos inevitablemente se dividirán hasta los puntos o líneas. Es en este contexto que Leibniz menciona que:

(...) si las cosas que concurren en un punto se unen, es necesario que la división suceda ininterrumpidamente hasta los puntos. Y si concurren en una línea, es necesario que la división de las partes suceda ininterrumpidamente hasta las líneas; pero tal división ininterrumpidamente hasta los indivisibles es, en realidad, imposible. (A VI 2, 165)

De esta manera, este pasaje mostraría que la interpretación recién mencionada no es acertada. A esto hay que sumarle que, en los pasajes en los que se refiere al método de Cavalieri, Leibniz no dice que ha *tomado* la idea de una composición de indivisibles de aquel método sino que cree haber *ofrecido* un fundamento para él. En este sentido, la relación entre el método de Cavalieri y la teoría leibniziana del continuo es exactamente inversa a la sostenida por Bassler. Esta situación lleva a un gran inconveniente. En efecto, ¿cómo entender las infinitas partes actuales, si no han de concebirse como indivisibles? ¿Es posible pensar la infinitud actual de partes de *TMA* de otra manera? Aunque a nuestro modo de ver no sea acertado pensar que en la *TMA* Leibniz tomó la idea de una composición de indivisibles del método de Cavalieri, en este planteo de Bassler se halla subyacentemente presente la visión de que el examen leibniziano del continuo de la *TMA* está conectado con la matemática. Algunos especialistas en el pensamiento de Leibniz señalan incluso que el examen del continuo, especialmente el físico, tiene un ‘núcleo matemático’.¹⁹ En lo siguiente buscaremos argumentar que la manera como Leibniz entendió una infinitud actual de partes en la *TMA* podría esclarecerse a partir de su trabajo matemático posterior, especialmente sobre aritmética de los infinitos. Dicho de otro modo, buscaremos justificar que la tesis de la infinitud actual de partes de la *TMA* podría aclararse a partir del trabajo de Leibniz sobre series infinitas. Así, Leibniz habría comprendido que el infinito actual obedece a un orden determinado, por lo que las partes, que en las series

[19] Beeley, Philip, «Mathematics and nature in Leibniz’s early philosophy», en Brown, Stuart ed., *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*, Dordrech/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 123-145.

infinitas están representadas en las fracciones, no pueden ser escogidas o asignadas arbitrariamente.

Como es sabido, Leibniz no tuvo grandes conocimientos técnicos de matemática hasta su llegada a París en 1672, a pesar de haberse interesado por algunas cuestiones más bien epistemológicas, como por el método deductivo de la matemática y por el aspecto formal de la computación (por ejemplo, en su *Dissertatio de arte combinatoria* de 1666). En sus años escolares había tenido apenas contacto con el primer libro de los *Elementos* de Euclides (incluso, posiblemente con una versión abreviada) y con algunos trabajos aritméticos como el de Ch. Clavius (1537-1612) publicado en 1585, *Epitome arithmetica practica*, o el de Jo. Lanz (1564-1638) editado en 1616, *Institutiones arithmeticae*. Una vez graduado amplió un poco sus conocimientos, pero sin lograr gran profundidad.²⁰ Poco después de haber llegado a la capital francesa en 1672 Leibniz conoció a Christiaan Huygens, bajo cuya tutela comenzó a trabajar en los aspectos más bien técnicos de la matemática, especialmente de la aritmética. En efecto, uno de los primeros desafíos que el científico holandés le propuso a Leibniz fue que llevara a cabo la suma de la serie de los recíprocos de los números triangulares (esto es, $\sum_{n=1}^{\infty} \frac{1}{n(n+1)}$, o sea, de una serie infinita (A II 1, 344). No obstante, los resultados del trabajo de Leibniz fueron mucho más allá, pues además de cumplir con las expectativas de Huygens propuso una regla universal para la suma de series infinitas (A II 1, 345). A raíz de esto, Leibniz redactó un trabajo en el que sintetizó los resultados de sus primeras investigaciones matemáticas y se lo envió al entonces director del *Journal des Sçavans*, Jean Gallois, para ser publicado (aunque finalmente no lo haya sido por motivos ajenos a Leibniz). En este escrito, titulado *Accessio ad arithmeti- cam infinitorum*, es decir, *Introducción a la aritmética de los infinitos* (de aquí en más *Accessio*), Leibniz llevó a cabo un examen sobre series infinitas que nos permitirá representarnos la manera como habría entendido anteriormente, en la *TMA*, una infinitud actual de partes. En efecto, como veremos en estas series hay [a] infinitos términos (es decir, no hay un último asignable) [b] generados según un orden (esto es, según la ley de la serie) [c] que, sumados —excepto en algunos casos que mencionaremos más adelante—, dan lugar a un todo finito. En consonancia, las infinitas partes actuales del continuo de *TMA* podrían entenderse como los términos de la serie que no pueden ser escogidos arbitrariamente y que, agregados, dan lugar a una cierta totalidad finita.

[20] Hofmann, Joseph E., *Leibniz in Paris, 1672-1676. His growth to mathematical maturity*, Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1974, pp. 1-11.

II

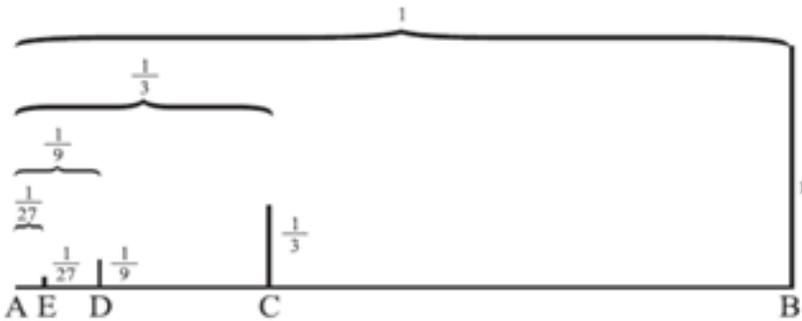
Decir que Leibniz analiza el infinito en sus exámenes aritméticos no significa ni que haya sido especialmente novedoso en este terreno más allá de la regla para la suma de series a la que hemos aludido anteriormente ni mucho menos que haya sido el primero en considerar estos asuntos. Más aún, Leibniz reconoce que la aritmética de los infinitos fue revitalizada en su tiempo por el matemático británico John Wallis (1616-1703). La historia del tratamiento matemático del infinito remite incluso hasta el pensamiento de la antigua Grecia. En algún sentido, el punto de partida de esta historia puede hallarse en el método de exhaustión de Arquímedes (que fue el resultado de un perfeccionamiento del de Eudoxo). En los siglos XVI y XVII han sido fundamentales los trabajos de L. Valerio (1553-1618), J. Kepler (1571-1630), B. Cavalieri, G. Galilei, Grégoire de Saint-Vincent (1584-1667), Gilles Personne de Roberval (1602-1675), entre muchos otros.²¹ A su vez, el infinito ha sido objeto de un tratamiento no matemático sino filosófico fundamentalmente desde Aristóteles y el pensamiento escolástico del siglo XIII en adelante, destacándose por ejemplo la discusión sobre el problema del continuo, el infinito y los indivisibles y sobre la actualidad o potencialidad del infinito en autores como T. Bradwardine (1290-1349), G. de Ockham (ca. 1280-ca. 1349), o posteriormente N. de Cusa (1401-1464).²² En el siglo de Leibniz, además de la revitalización de la aritmética de los infinitos por parte de Wallis, merecen una mención especial los exámenes de Pascal en relación con su *Traité du triangle arithmétique* de 1665. Como hemos dicho, lo que aquí nos interesa es mostrar que el examen leibniziano sobre series infinitas de 1672 permite que nos representemos la manera como Leibniz habría entendido la infinitud actual de partes del continuo en la *TMA*. Ahora bien, en la *Accessio* (escrito al que nos hemos referido anteriormente como aquel del que nos valdremos para examinar el tratamiento de Leibniz sobre series infinitas) el autor tiene en cuenta dos tipos de series, según los procedimientos que determinan su generación. Por este motivo, a continuación consideraremos por separado estas dos variantes, refiriéndonos a ellas como ‘dos modelos’, para mostrar posteriormente que los escritos sobre el problema del continuo, tanto del año

[21] Una aproximación al planteo y a la relevancia histórica de estos autores puede encontrarse en Boyer, Carl B., *The history of the calculus and its conceptual development*, New York: Dover Publications, Inc., 1949, capítulos 2 y 4.

[22] Similarmente a lo que hemos indicado en la nota anterior, véase Boyer, C., *The history of the calculus and its conceptual development*, op. cit., capítulo 3.

en que redactó la *Accessio* como del año anterior, se valen especialmente de uno de ellos.

El primer modelo mediante el cual podemos representarnos que Leibniz habría entendido una infinitud de partes actuales es el de series «decrecientes con una progresión Geométrica al infinito» (A II 1, 343).²³ Una serie de este tipo es aquella en la que las partes son proporcionales, esto es, están divididas según una *ratio* que permanece constante.²⁴ En este sentido, en estas series una subsección es a una sección lo que ella es al todo (A II 1, 343).²⁵ A modo de ejemplo, Leibniz expone en una línea una serie de fracciones tales que cada una sea una tercera parte de la anterior (de manera que la proporción sea la de un tercio):



El hecho de que Leibniz exponga estas series en líneas será muy significativo para el problema del continuo. Por una cuestión de orden, examinaremos esto un poco más adelante, luego de presentar los dos modelos de series. En este ejemplo de Leibniz se observa la propiedad mencionada anteriormente, es decir, que entre una sección y el todo se mantiene la misma *ratio* que entre una subsección y una sección, de tal modo que el todo AB es a AC proporcionalmente lo mismo que AC a AD, y así sucesivamente, esto es: En este ejemplo particular, cada subsección representa una tercera parte de la sección en la cual se incluye. De esta manera, AC es $\frac{1}{3}$ de AB, así como AD es $\frac{1}{9}$ de AB y por eso mismo, del mismo modo que AE es $\frac{1}{27}$ de AB, y así sucesivamente.

Ahora bien, en la *Accessio* Leibniz abordó también otro tipo de series que en cuanto tales expresan otro modelo con el cual habría entendido una infinitud actual de partes. En este caso, no se trata de series

[23] Todas las traducciones de esta obra son nuestras.

[24] Para denominarlas de esta manera tenemos en cuenta la noción de ‘proporción’ que Leibniz ha presentado algunos años más tarde: «*Proportio* est rationum aequalitas». A VI 3, 483.

[25] Allí Leibniz explica esta propiedad y menciona el ejemplo que daremos a continuación.

que decrecen según una progresión geométrica al infinito sino de series que decrecen, utilizando una expresión de Leibniz, según los recíprocos de «alguna progresión aritmética replicada» (A II 1, 345-346). Un ejemplo de series de este tipo es el que Huygens le planteó a Leibniz para que busque su suma, a saber, la serie de los recíprocos de los números triangulares. A decir de Leibniz, las «progresiones aritméticas replicadas» son las mismas series que Pascal ha expuesto en su *Traité du triangle arithmétique* de 1665, es decir, son las series del triángulo de Pascal:²⁶

[A]	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
[B]	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
[C]	1	3	6	10	15	21	28	36		
[D]	1	4	10	20	35	56	84			
[E]	1	5	15	35	70	126				
[F]	1	6	21	56	126					
[G]	1	7	28	84						
[...]	1	8	36							
	1	9								
	1									

Como puede observarse en la tabla, el triángulo expone números de distintos órdenes que se determinan según un procedimiento estipulado. En cualquiera de los órdenes, de acuerdo con Pascal, los términos de una serie son a su vez las diferencias de los términos de la serie del orden inmediatamente anterior.²⁷ De esta manera, las unidades, que se observan en el primer nivel de la tabla, constituyen el primer orden (serie [A]), al mismo tiempo que son las diferencias de los términos del segundo orden. Dicho de otra manera, los números de segundo orden (serie [B]) serán aquellos que se forman por la adición de los números del primer orden, esto es, de unidades. De esta manera, los números de segundo orden serán los naturales, esto es, 1, 2, 3, 4, etc. Este mismo procedimiento puede replicarse al infinito, dando lugar a series de distinto orden. Así, luego de la de los números naturales se halla la serie de los triangulares (serie [C]), esto es, de los números que se forman por sumar los naturales (1, 3, 6, 10, 15, etc.), en siguiente lugar se encuentra la serie de los piramidales (serie [D]), los cuales números se forman por la adición de los triangulares (1, 4, 10, 20,

[26] Pascal, Blaise, *Traité du triangle arithmétique, avec quelques autres petits traitez sur la mesme matière*, París: G. Desprez, 1665, pp. 2-3. Leibniz se refiere en A II 1, 345-346.

[27] Pascal, B., *Traité du triangle arithmétique*, op. cit. 2.

etc.), y así sucesivamente al infinito. Pascal sintetiza el resultado de este procedimiento en la siguiente tabla:²⁸

		1	2	3	4	5	Etc.
<i>Unidades</i>	<i>Orden 1</i>	1	1	1	1	1	Etc.
<i>Naturales</i>	<i>Orden 2</i>	1	2	3	4	5	Etc.
<i>Triangulares</i>	<i>Orden 3</i>	1	3	4	10	15	Etc.
<i>Piramidales</i>	<i>Orden 4</i>	1	4	10	20	35	Etc.
	<i>Etc.</i>						

Ahora bien, como hemos dicho, las series para las cuales Leibniz propuso una regla de suma en la *Accessio* no son formalmente las expuestas por Pascal en su triángulo aritmético sino las de los recíprocos de dichas series. Utilizando una expresión que en rigor empleó unos años más adelante, a partir del ‘triángulo aritmético’ de Pascal Leibniz construye el de los recíprocos correspondientes y que llamó ‘triángulo armónico’, esto es:²⁹

Recíprocos de	TRIÁNGULO ARMÓNICO					
Naturales						Etc.
Triangulares					Etc.	
Piramidales				Etc.		
Triángulo-Triangulares			Etc.			
Triángulo-Piramidales		Etc.				
Piramido-Piramidales	Etc.					

Leibniz se refiere a este tipo de series como ‘replicadas’ porque, si se sustituyera la unidad como generador de la serie por otro número, se replicaría proporcionalmente toda la serie. Por ejemplo, si en vez de 1 el

[28] Pascal, B., *Traité du triangle arithmétique*, op. cit. 3.

[29] Leibniz, G. W., *Quadrature arithmétique du cercle, de l'ellipse et de l'hyperbole et la trigonométrie sans tables trigonométriques qui en est le corollaire* (introducción, traducción y notas de Marc Parmentier, texto latino editado por Ebenhard Knobloch), París: Vrin, 2004, p. 230. Allí puede hallarse la tabla sobre la que basamos la que presentamos a continuación.

generador fuese 2, la serie que se obtendría en el caso de las fracciones triangulares sería $2/2, 2/6, 2/12, \text{etc.}$ Ahora bien, precisamente por decrecer según los recíprocos de alguna progresión aritmética replicada, estas series no decrecen con una progresión geométrica, es decir, sus términos no son proporcionales. En esto difieren precisamente los dos modelos con los cuales podemos representarnos que Leibniz ha entendido una infinitud actual de partes. Sin embargo, entre estos dos modelos hay, como se ha dicho, una estructura común, pues en ambos la partición del todo debe responder a una cierta ley de sucesión tal que cada término sea menor que el anterior. Por eso mismo, en ambos modelos las fracciones no pueden ser escogidas o asignadas arbitrariamente.

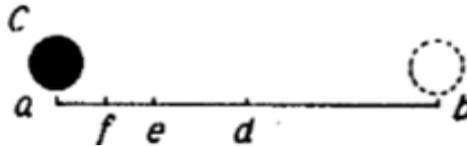
Como hemos dicho al comienzo, los exámenes aritméticos de Leibniz son aquí importantes para observar el infinito presente en las series infinitas y en consecuencia para comprender, a partir de allí, la tesis de la infinitud actual de partes en el continuo. En lo siguiente mostraremos que, en la primera mitad de la década de 1670, Leibniz se ha representado una infinitud actual de partes en el continuo según el modelo de las series infinitas. Aunque quizás sea en última instancia irrelevante qué tipo de series haya tenido en mente al considerar la infinitud de partes del continuo, Leibniz inicialmente ha tenido en cuenta el primer modelo de infinito, esto es, aquel presente en las series que decrecen según una progresión geométrica. Aunque será examinado detalladamente en el siguiente apartado, es significativo en relación con el problema del continuo el hecho de que la suma de muchas de las series, sea del primer o del segundo tipo, dan por resultado cantidades finitas. Es significativo, decíamos, porque esto le ha permitido a Leibniz justificar sin absurdos que de un número actualmente infinito de partes no resulta una cantidad infinita en magnitud. De esta manera, por ejemplo, la suma de la serie que decrece geoméricamente en mitades es ; similarmente, la suma de la serie de los recíprocos de los números triangulares es (A II 1, 344). Así, aunque sean series de distinto tipo, lo importante es que para que una suma infinita dé como resultado un todo finito, las fracciones componentes deben responder a un orden de sucesión dado.

Veamos a continuación de qué manera los desarrollos de Leibniz de 1672 sobre series infinitas nos permiten representarnos la manera como habría entendido la infinitud actual de partes del continuo en la *TMA*. Anteriormente hemos señalado a la pasada que, para explicar las series en las cuales los términos son proporcionales, Leibniz se vale del recurso de exponerlas en líneas. Ahora bien, en los escritos en los que examina la tesis de la infinitud actual de partes en el continuo, sigue el mismo procedimiento, esto es, expone mediante una línea geométrica el continuo que está examinando. Así, por ejemplo, en el cuarto fundamento predemostra-

ble de la *TMA* que citamos anteriormente puede verse que, en el intento de justificar que se dan indivisibles en el continuo, Leibniz lleva a cabo una división de una magnitud, representada en la línea *ab*, en partes proporcionales: «sea aquello cuyo inicio se busca expuesto en la línea *ab*, cuyo punto medio es *c*, y sea *d* el medio entre *a* y *c* y *e* entre *a* y *d*, y así sucesivamente» (A VI 2, 264). Mediante su exposición en una línea, Leibniz divide al continuo en partes que son cada una de ellas la mitad de la anterior, esto es, según la serie conocida como ‘serie de Zenón’.³⁰ De esta manera, procede dividiendo primero la línea *ab* en su mitad *ac*, para luego dividir esta sección nuevamente al medio, resultando de esta división *ad*, y así sucesivamente. De esta manera, , esto es, se respeta aquí la propiedad de las series mencionada anteriormente según la cual entre una subsección y una sección se mantiene la misma razón que entre dicha sección y el todo. Como en este caso cada subsección representa la mitad de la sección en la cual se incluye, *ac* es , así como *ad* es y por eso mismo , del mismo modo que *ae* es y , y así sucesivamente.

De esta manera, el hecho de exponer en líneas es una suerte de nexo epistemológico entre la aritmética y la física mediante la geometría, pues Leibniz expone en líneas (que son entidades geométricas) tanto series infinitas de números (entidades aritméticas) como un espacio, un cuerpo, un movimiento o un tiempo (entidades físicas). Dicho de otro modo, la manera de entender la división actual infinita del continuo fue para Leibniz idéntica a la partición de una línea geométrica que representa una serie infinita. Así, aquí se encontraría el ‘núcleo matemático’ del tratamiento leibniziano del continuo. Veamos el siguiente pasaje de un escrito de 1672 en el que también se considera la relación proporcional que se da entre el espacio, el tiempo y el movimiento:

Sea el espacio *ab*. Entiéndase que en él marcha el cuerpo *C*, con un movimiento uniforme, y atraviesa, en el espacio de una hora, de *a* hasta *b*. Es necesario que, en el espacio de media hora, atraviase hasta *d*, y en el espacio de un cuarto [de hora] hasta *e*, y en un octavo [de hora] hasta *f*, y así dividiendo continuamente el espacio y el tiempo en la misma razón». (A VI 3, 81. La traducción es nuestra)



[30] Arthur, R., «Leibniz's Inversion of Zenon», op. cit., y Arthur, Richard T. W., *Leibniz*, Cambridge: Polity Press, Classic Thinkers, 2014, pp. 79 y ss.

De acuerdo con Leibniz, dado un movimiento uniforme (es decir, uno que se mantenga constante, sin aumentar ni disminuir su velocidad a lo largo del trayecto recorrido), el espacio y el tiempo se dividirían en la misma razón. Por eso, la porción de espacio recorrido sería proporcional a la de tiempo transcurrido. En este sentido, hay una isomorfía entre el espacio y el tiempo que tiene como una de sus consecuencias que la geometrización del espacio llevada a cabo por Leibniz acarrea necesariamente la del tiempo y, en fin, de los restantes continuos. Como se observa, la manera con la que Leibniz se representa dicha proporcionalidad no es otra que dividiendo el espacio y el tiempo en partes que decrecen al infinito con una progresión geométrica.

III

Esta manera de entender cómo Leibniz se habría representado una infinitud actual de partes del continuo en la *TMA* tiene una importante consecuencia. Como se ha dicho anteriormente, en la *Accessio* Leibniz ha presentado una regla universal para la suma de series infinitas de términos. Leibniz muestra que las sumas de las series que decrecen al infinito según una progresión tanto geométrica como aritmética dan por resultado cantidades finitas (excepto la suma de la serie de las unidades y de los recíprocos de los números naturales que para Leibniz dan cantidades infinitas y que considera como imposibles o iguales a cero). Esto significa que, aunque no pueda hallarse un último término asignable de una serie, esto es, aunque ella sea infinita, de su agregación no resulta una magnitud infinita sino finita. Estos desarrollos de Leibniz fueron decisivos para el problema de la composición del continuo. Tomemos, como caso, la tesis leibniziana según la cual en cualquier cuerpo dado hay infinitas partes actuales (A VI 2, 280). Es inevitable preguntarse cómo es que de una infinitud actual de partes no deviene un cuerpo infinito en extensión.³¹ Dado el «núcleo matemático» de los desarrollos leibnizianos relativos al problema del continuo, veremos que Leibniz respondería a este inconveniente diciendo que de la infinita agregación de partes no deviene un cuerpo infinito si las partes

[31] Este fue uno de los argumentos que Gregorio de Rimini (ca. 1300-1358) planteó frente a una composición atomista y que fue retomado por Froidmont, L., *Labyrinthus sive de compositione continui*, op. cit., 98. Véase nuestra ponencia «G. W. Leibniz y L. Froidmont: coincidencias en sus abordajes del problema del continuo» presentada en el II Congreso Internacional de la Sociedad Filosófica del Uruguay, cuyas actas pueden hallarse aquí: http://sfu.org.uy/sfu_blog/?p=564 [última consulta: 22/04/2015]

son interpretadas según alguno de los dos modelos que han sido expuestos previamente.

Consideremos esta cuestión, en primer lugar, en relación con la suma de las series que decrecen al infinito según una progresión geométrica. Leibniz extrae una consecuencia de la propiedad de estas series mencionada anteriormente, que entre una sección y el todo se mantiene la misma *ratio* que entre una subsección y una sección, a saber:

Supuestas las Fracciones continuamente decrecientes cuyo numerador sea la unidad, pero cuyos Denominadores sean los términos de alguna progresión geométrica, la suma de todas las Fracciones de una progresión dada será la primera Fracción de la progresión Geométrica precedente. (A II 1, 344)

Esta regla expresa, ante todo, que para sumar una serie de este tipo cualquiera se requiere del conocimiento de otras series decrecientes geoméricamente. De esta manera, para la suma de estas series debe establecerse, en primer lugar, el orden las series que decrecen de este modo. Dicho orden se determina de acuerdo con la *ratio* con la que se generan cada una de las series. En este sentido, basta con la consideración de la primera de las fracciones para reconocer el orden. Así, por ejemplo, la serie que se genera de acuerdo con la razón de $\frac{1}{2}$ se encuentra, en el orden de las series, luego de la que se genera de acuerdo con la razón de $\frac{1}{3}$ y antes de la que sigue la razón de $\frac{1}{4}$. De esta manera:

Primera serie:

Segunda serie:

Tercera serie:

Y así sucesivamente.

Establecido el orden de las series, a modo de ejemplo, intentemos sumar a continuación la tercera serie. De acuerdo con la regla antes mencionada, la suma de esta serie da por resultado la fracción que es el primero de los términos de la serie precedente, es decir que $\frac{1}{3}$. Por la misma razón, y $\frac{1}{3}$ (donde $\frac{1}{3}$ sería, de acuerdo con el procedimiento señalado, el primero término de la series precedente) (A II 1, 344). De esta manera, puede observarse que las sumas de las series que decrecen al infinito según una progresión geométrica dan por resultado las magnitudes finitas expresadas en las respectivas fracciones.

Para la suma de las series que decrecen al infinito según una progresión aritmética, Leibniz presenta una regla que sigue un procedimiento relativamente análogo al de la anterior. No obstante, de acuerdo con el filósofo de Leipzig él es el primero que ha ofrecido una regla para sumar estas series (A II 1, 344). Por eso, en gran medida toda la *Accessio* está orientada

a la presentación de esta regla. Dicha regla de Leibniz para la suma de series que decrecen según una progresión aritmética al infinito es:

(...) la suma de las razones en las que el antecedente es la Unidad y el consecuente es un término de una progresión Aritmética Replicada (...); esta suma, digo, es una fracción o razón cuyo numerador o antecedente es el exponente de la serie precedente inmediata, es decir, de la penúltima (supuesta, a saber, una última dada), pero el denominador o consecuente es el exponente de la serie precedente inmediata a la precedente, esto es, de la antepenúltima». (A II 1, 346)

Como esta regla remite a «la serie precedente inmediata» y a «la serie precedente inmediata a la precedente», es claro que Leibniz también piensa en este caso un orden de las series que decrecen según una progresión aritmética. Dicho orden no es otro que el expuesto en el triángulo de Pascal. El mismo orden se conserva cuando las series consideradas son las de los respectivos recíprocos, esto es:

Recíprocos de los números naturales:

Recíprocos de los números triangulares:

Recíprocos de los números piramidales:

Recíprocos de los números triángulo-trianguulares:

Recíprocos de los números triángulo-piramidales:

Y así sucesivamente.

Para la comprensión de la regla dada por Leibniz para la suma de estas series, es necesario explicar qué entiende por el «exponente». Sintéticamente, el exponente de una serie se expresa en el denominador del segundo término de cada una de las series, esto es, de la fracción que sigue a la de la unidad. De esta manera, el exponente de la serie de los números naturales es 2, del mismo modo que el de los triangulares es 3, y así sucesivamente (A II 1, 346). De acuerdo con la regla de Leibniz, entonces, la suma de cualquiera de estas series da por resultado una fracción en la que el nominador es el exponente de la serie anterior y el denominador el exponente de la serie que antecede a la anterior. Por lo tanto:

Suma de los recíprocos de los triangulo-piramidales:

Suma de los recíprocos de los triangulo-trianguulares:

Suma de los recíprocos de los piramidales:

Suma de los recíprocos de los triangulares:

De esta manera, Leibniz demuestra que la suma de los infinitos términos que componen la serie de los recíprocos de los números triangulares (como un caso de serie que decrece al infinito según una progresión aritmética) es 2, es decir, una magnitud finita. De este modo, siguiendo

este modelo de comprensión del infinito actual, lo mismo que en relación con el modelo analizado anteriormente, puede pensarse una infinitud actual de partes ‘dentro de’ una magnitud de hecho finita.

Como hemos visto, en la *TMA* Leibniz expresa las magnitudes continuas, como el espacio, el tiempo, el cuerpo y el movimiento, en líneas que se dividen de acuerdo con una progresión geoméricamente decreciente al infinito. Precisamente por el hecho de que Leibniz se representa los continuos de esta manera, las propiedades o características que hemos mencionado de las series que decrecen según los dos modelos explicados se aplicarían en la consideración de los continuos. Esto significa que, así como la suma de una serie que posee infinitos términos es una cantidad finita, así también las infinitas partes de, por ejemplo, un cuerpo cualquiera (y lo mismo vale para un espacio, un tiempo o un movimiento) componen un cuerpo no infinito sino finito en extensión. De esta manera, Leibniz habría encontrado en las series unos modelos matemáticos con los cuales explicar la infinitud actual de partes del continuo.

Conclusiones

En este trabajo nos propusimos mostrar que los exámenes sobre series infinitas que Leibniz ha llevado a cabo en el año 1672 pueden ayudarnos a esclarecer la manera como ha concebido la tesis de la infinitud actual de partes en el continuo afirmada en la *TMA* del año anterior. Como también hemos visto, esta interpretación se opone a la concepción según la cual en la *TMA* Leibniz habría entendido que el continuo se compone de indivisibles. Para finalizar quisiéramos mencionar dos cuestiones vinculadas con nuestra propuesta.

La primera cuestión, que nos permitirá ver la interpretación que proponemos en toda su dimensión, está relacionada con el alcance de la tesis leibniziana de la infinitud actual de partes en el continuo. En nuestro trabajo hemos visto que podría entenderse que en la *TMA* Leibniz habría comprendido que en el espacio, el tiempo, el cuerpo y el movimiento hay infinitas partes actuales entendidas como decrecientes según una progresión geométrica que, a su vez, poseen extremos indivisibles. Ahora bien, como todas las infinitas partes representadas en fracciones son por eso mismo asignables, ellas poseen, a su vez, una infinitud actual de partes. En este sentido, la consideración de la estructura interna de cada una de dichas partes debe replicar el mismo modelo de comprensión de un infinito actual en partes proporcionales antes mencionado. En consecuencia, en una parte de un espacio, un cuerpo, un tiempo o un movimiento cualquiera se da *proporcionalmente* la misma estructura que se halla en dicho espacio,

cuerpo, tiempo o movimiento. De esta manera, cada una de las partes debe ser tomada como dividida según una misma razón.³² La manera como representarse un infinito actual en el continuo se replica al infinito, esto es, en cada una de las infinitas partes. Dicho en términos de series infinitas, a modo de ejemplo, la primera de las fracciones de la serie de Zenón (etc.) es asimismo la suma de una serie infinita de fracciones (esto es, de etc.). En este sentido, hay ‘series dentro de series al infinito’. Podemos referirnos a esta comprensión del continuo utilizando una denominación que, aunque sea muy posterior a Leibniz, representa a la perfección la intención del autor: *la estructura del continuo leibniziano de la TMA es fractal*. Con esto nos referimos no a la teoría fractal sino específicamente al aspecto que adquieren las figuras fractales, esto es, a la estructura geométrica fractal en la que siempre se repite el mismo patrón. Esto significa que, de ser correcta nuestra interpretación, el espacio, el cuerpo, el movimiento y el tiempo poseen una configuración particionada según una progresión geométrica decreciente al infinito que se repite en diversas escalas de grandeza o pequeñez. Antes que nosotros, Samuel Levey ha reconocido que los exámenes de Leibniz, particularmente los relativos al movimiento, incluyen la comprensión de una estructura fractal.³³ No obstante, sus análisis recaen sobre los desarrollos leibnizianos de 1676. Lo que nosotros proponemos, entonces, es que la comprensión fractal de la estructura del continuo leibniziano es anterior a los pensamientos de 1676, pudiéndose retrotraer hasta 1671.

La segunda cuestión que queremos abordar a modo de conclusión es que, si nuestra interpretación es correcta, Leibniz no habría sido el primero en sostenerla. Más aún, Libert Froidmont, un pensador históricamente anterior a Leibniz, habría entendido la composición del continuo de una manera muy similar –aunque no idéntica– en su obra *Labyrinthus sive de compositione continui* de 1631. Si bien excede por completo la intención de nuestro trabajo introducirnos en la obra de Froidmont,³⁴ veamos,

[32] Como han señalado Beeley, Ph., *Kontinuität und Mechanismus*, op. cit., 197-198; Arthur, R., *The Labyrinth of the Continuum*, op. cit., xxxii, para Leibniz las observaciones microscópicas, especialmente de Hooke y Kircher, han significado un gran apoyo para la tesis del infinito actual (A VI 2, 241).

[33] Levey, Samuel, «The Interval of Motion in Leibniz's *Pacidius Philalethi*», en *NOÛS*, 47, 3, 2003, pp. 371-416.

[34] Puede hallarse una exposición de la relación entre el pensamiento de Froidmont y el de Leibniz en lo que respecta al problema del continuo en Beeley, Ph., *Kontinuität und Mechanismus*, op. cit., capítulo 12. Por nuestra parte, hemos presentado una breve aproximación a la similitud que hay entre la manera como ambos autores han entendido la composición del continuo en «Indivisibles y movimiento en el continuo leibniziano» que se publicará en el número 45 del año 2015 de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, así como también en nuestra ponencia «G. W. Leibniz y L. Froidmont: coincidencias en sus abordajes del problema del continuo» referida anteriormente.

a modo de ejemplo, un pasaje de su obra en el que puede observarse una proximidad en relación con el planteo de Leibniz:

Puesto que en cualquier parte del continuo existen otras infinitas partículas menores y que cada una comprende infinitas unidades de otras partes, etc., es evidente, por consiguiente, que en cualquier parte existen otras infinitas partículas infinitésimas [*particulae aliae infinities infinitae*]. Todas estas cosas se siguen muy cierta y evidentemente supuesta aquella admirable infinitud de partes.³⁵

Incluso, hay una razón de la proximidad entre los planteos de Leibniz y Froidmont. En efecto, Leibniz conocía la obra de Froidmont al menos desde el mismo año en que redactó la *TMA* (A II 1, 111).³⁶ No obstante, una de las diferencias teóricas entre Leibniz y Froidmont es el hecho de que este último no reconoce extremos indivisibles en el continuo,³⁷ cosa que es esencial en el planteo de Leibniz para explicar la unidad o cohesión de los cuerpos (A VI 2, 266). Froidmont podría estar oponiéndose, presumiblemente, a la interpretación de aquellos como Francisco Suárez para quienes han de admitirse puntos que justifiquen la continuidad de las partes (*puncta continuantia*).³⁸ Sea como fuere, es importante que, en el mismo trasfondo histórico de Leibniz donde se encuentran interpretaciones como la de Galileo, para quien el continuo se compone de indivisibles, se hallen también otras interpretaciones como la de Froidmont que reconoce infinitas partes que no son indivisibles sino proporcionales.

[35] Froidmont, L., *Labyrinthus sive de compositione continui*, op. cit., 171. Traducción nuestra.

[36] En la reseña de la obra de Beeley *Kontinuität und Mechanismus* que ha hecho R. Arthur (Arthur, R., Mercer, C., Smith, J. y Wilson, C., «Symposium on Philip Beeley's *Kontinuität und Mechanismus*» (reseñas de la obra por dichos autores), *Leibniz Society Review*, Vol. 7, 1997, pp. 27-28), el autor señala que lo que movilizó a Beeley a dedicar buena parte de su libro a la obra de Froidmont fue una breve indicación que Leibniz realizó en el prefacio de la *Theoria motus abstracti* de 1671 al «labyrintho del continuo y el movimiento», aunque no obstante también indica que la primera vez que Leibniz explícitamente se refirió al libro de Froidmont tuvo lugar en el año 1676. El hecho de que Leibniz se haya referido explícitamente a la obra de Froidmont en el período en que redactó la *TMA* es, en consecuencia, muy relevante, pues deja abierta la posibilidad de que la influencia del teólogo lovaniense en Leibniz haya sido mucho mayor que la que hasta aquí se ha considerado.

[37] Froidmont, L., *Labyrinthus sive de compositione continui*, op. cit., 104.

[38] Suárez, F., *Opera omnia*, op. cit. 559.

Bibliografía

Andersen, Kirsti, «Cavalieri's Method of Indivisibles», en *Archive for History of Exact Sciences*, 31, 1985, pp. 291-367.

– «The Method of the Indivisibles: Changing Understandings», en *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 14, 1986, pp. 14-25.

Arthur, R., Mercer, C., Smith, J. y Wilson, C., «Symposium on Philip Beeley's *Kontinuität und Mechanismus*» (reseñas de la obra por dichos autores), *Leibniz Society Review*, Vol. 7, 1997, pp. 25-64.

Arthur, Richard T. W., «Leibniz on Continuity», en *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1, 1986, pp. 107-115.

– «Cohesion, Division and Harmony: Physical Aspects of Leibniz's Continuum Problem (1671-1686)», en *Perspectives of Science*, 6 nos. 1 & 2, 1998, pp. 110-135.

– «Leibniz's Inversion of Zeno: Continuity of Motion, Substantial Action and Plurality», en *Workshop 'Corporeal Substances and the Labyrinth of the Continuum'* (2000), <http://www.humanities.mcmaster.ca/~rarthur/papers/LIZ.pdf> [Consultado: 10/02/2016]

– *The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, textos seleccionados, traducidos y editados e introducción elaborada por Richard T. W. Arthur, New Haven y Londres: Yale University Press, 2001.

– «Actual Infinitesimals in Leibniz's Early Thought», en *The Philosophy of the Young Leibniz, Studia Leibnitiana*, Sonderheft 35 2009, pp. 1-26.

– *Leibniz*, Cambridge: Polity Press, Classic Thinkers, 2014.

Bassler, Otto Bradley, «The Leibnizian Continuum in 1671», en *Studia Leibnitiana*, 30, 1, 1998a, pp. 1-23.

Bassler, Otto Bradley, «Leibniz on the Indefinite as Infinite», en *The Review of Metaphysics*, 51, 4, 1998b, pp. 849-874.

Beeley, Philip, *Kontinuität und Mechanismus. Zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem Ideengeschichtlichen Kontext*, Studia Leibnitiana Supplementa, vol. 30, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1996.

– «Mathematics and nature in Leibniz's early philosophy», en Brown, Stuart ed., *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*, Dordrech/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 123-145.

– «Infinity, Infinitesimals and the Form of Cavalieri: John Wallis and his Critics», en Ursula Goldenbaum y Douglas Jesseph eds., *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries*, Berlin y New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 31-52.

Bernstein, Howard, «Conatus, Hobbes, and the young Leibniz», en *Studies in History and Philosophy of Science*, 11, 1, 1980, pp. 25-37.

Boyer, Carl B., *The history of the calculus and its conceptual development*, New York: Dover Publications, Inc., 1949.

Cavalieri, Bonaventura, *Geometria indivisibilibus continuorum quadam nova ratione promota*, Bononiae, 1653 [1635].

Descartes, René, *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, París: Vrin, 1964-1974 (citado como AT).

Euclides, *Elementos. Libros I-IV* (introducción de Luis Vega, traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños), Madrid: Gredos, 1991.

Froidmont, Libert, *Labyrinthus sive de compositione continui*, Anvers, 1631.

Galilei, Galileo, *Le opere di Galileo Galilei*, Florencia, Edizione Nazionale, Vol. VIII, 1898 (Citado como EN).

Gassendi, Pierre, *Opera omnia in sex tomos divisa*, Lvgdvni: Sumptibus Lavrentii Anisson & Ioan. Bapt., Devenet, 1658, tomo primero.

Hofmann, Joseph E., *Leibniz in Paris, 1672-1676. His growth to mathematical maturity*, Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1974.

Hobbes, Thomas, *Opera Philosophica quae latina scripsit omnia*, Londres: Bohn, 1839-1845.

Lawrenz, Jürgen, *The Nature of Reality and the Reality of Nature. A Study of Leibniz's Double-Aspect Ontology and the Labyrinth of the Continuum*, Cambridge : Cambridge Scholars Publishing, 2010.

Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt; Leipzig; Berlin: Akademie-Verlag, 1923 y ss. (Citado como A, seguido de la serie en números romanos, el tomo en números arábigos y finalmente el número de página)

– *Quadrature arithmétique du cercle, de l'ellipse et de l'hyperbole et la trigonométrie sans tables trigonométriques qui en est le corollaire* (introducción, traducción y notas de Marc Parmentier, texto latino editado por Ebenhard Knobloch), París: Vrin, 2004.

– *Obras filosóficas y científicas*, Granada: Editorial Comares, 2007 y ss. (Citado como OFC, seguido del volumen y número de página).

Levey, Samuel, «The Interval of Motion in Leibniz's *Pacidius Philalethi*», en *NOÛS*, 47, 3, 2003, pp. 371-416.

Lison, Elad, «The Philosophical Assumptions Underlying Leibniz's Use of the Diagonal Paradox in 1672», en *Studia Leibnitiana*, 38, 2, 2006, pp. 197-208.

López, E. y Graña, M. eds, *Sobre los principios de la filosofía* (traducción y notas), Madrid: Gredos, 1989.

Pascal, Blaise, *Traité du triangle arithmétique, avec quelques autres petits traitez sur la mesme matière*, París: G. Desprez, 1665.

Suárez, Francisco, *Opera omnia*, vol. XXVI, Apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editores, París. 1861.

AUNQUE DIOS NO EXISTIERA. LA CRISIS DE LA SECULARIZACIÓN

EVEN IF GOD DID NOT EXIST. THE CRISIS OF SECULARIZATION

Isabel Roldán Gómez¹
Universidad de Salamanca (España)

Recibido: 05/08/2015

Aceptado: 10/01/2016

Resumen: En este artículo planteo algunas claves acerca de cuál debe ser el lugar de la religión en la esfera público-social. Para ello, analizo brevemente el concepto de secularización del que son beneficiarias las sociedades occidentales. En segundo lugar, examino el lugar de la religión en la esfera pública a partir de la propuesta de Jürgen Habermas, dividiéndola en dos niveles: un nivel normativo, de interacción con lo religioso, que se apoya a su vez en un nivel descriptivo, de análisis de la religión en conexión dialéctica con la razón secular. Por último, extraigo algunas conclusiones relativas al éthos cívico que se espera de los agentes sociales.

Palabras clave: religión; secularización; postsecularismo; iglesia; Habermas.

Abstract: In this paper I analyze some keys on what should be the place of religion in public-social sphere. First, I briefly discuss the concept of secularization that are beneficiaries of Western societies. Second, I examine the place of religion in the public sphere from the proposal of Jürgen Habermas, dividing it into two levels: a policy level of interaction with religion, which is based in turn on a descriptive level, of analysis of religion in dialectical connection with secular reason. Finally, I draw some conclusions concerning the civic ethos which is expected of the stakeholders.

Key words: religion; secularization; postsecularism; church; Habermas.

[1] (irol dangomez@usal.es) Isabel Roldán Gómez. Profesora de Filosofía. Contratada predoctoral por la Universidad de Salamanca.

1. Introducción

El 7 de enero de 2015 dos hombres armados con rifles de asalto entraron en las oficinas del semanario Charlie Hebdo en París y asesinaron a once de sus trabajadores al grito de «Alá es grande». Dos días más tarde, también en la capital, un ciudadano francés de origen musulmán acabó con la vida de una policía y posteriormente se atrincheró en un supermercado judío, donde asesinó a otras cuatro personas. La *causa* de estos atentados (si es que es legítimo establecer una relación causal en la barbarie) fue la caricaturización de Mahoma, símbolo sagrado del Islam y cuya representación supone una profunda ofensa para la comunidad musulmana, en la revista Charlie Hebdo.

El atentado fue condenado por, prácticamente, toda la comunidad internacional (portavoces religiosos, presidentes de gobierno y ciudadanos) y el símbolo de repulsa hacia esos crímenes fue la marcha conjunta de los líderes políticos por las calles de París el 11 de enero de 2015. «Je suis Charlie» se convirtió en el lema para la defensa de la libertad de expresión; una libertad reconocida normativamente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (art. 19) y en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 (art. 19). Sin embargo, esta libertad no es ilimitada, a tenor de lo que sostiene, también, el artículo 20 del mencionado Pacto². ¿Dónde colocar, entonces, el límite preciso entre libertad de expresión y apología? Y, por extensión, ¿se debe autolimitar la libertad de expresión por respetar una cosmovisión, en este caso el Islam, cuyos símbolos son vanos para *nuestra* cultura?

Estos interrogantes vienen a ratificar que los sucesos de París no son un hecho aislado. Son la punta del iceberg de una problemática mucho más profunda que tiene, además, amplia resonancia en la teoría política contemporánea (Rawls, Habermas y Taylor, entre otros, se han ocupado de ella) y que puede reformularse del siguiente modo: ¿cuáles deben ser los límites entre religión y secularización en la esfera público social?

2. Evolución y límites de la secularización

En el siglo XVII, Hugo Grocio, jurista holandés, acuñó la expresión *etsi Deus non daretur* para fundamentar el derecho natural a partir de la premisa humana, es decir: *aunque Dios no existiera*; sólo con los recursos

[2] «Toda apología del odio nacional, racial o *religioso* que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por la ley», art. 20 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* de 1966, consultado en <http://www.boe.es/boe/dias/1977/04/30/pdfs/A09337-09343.pdf> (última consulta el 03.03.2015)

que la razón aporta. Ello significó colocar el acento en el derecho natural (el hombre como hombre) y no en el derecho sobrenatural (el hombre como criatura de Dios).

Valga este ejemplo para ilustrar cómo el derecho se fue emancipando de la esfera religiosa, fundamentando sus contenidos a partir de las premisas de la razón natural. Pero no fue el derecho la única disciplina que se configuró autónomamente en la Historia europea³. También se fueron forjando, si bien a distintos ritmos, los siguientes marcos: 1. Un espacio del pensamiento independiente de la religión –la razón natural, la ciencia–; 2. Un poder político a partir de las leyes humanas –la separación Iglesia/Estado–; 3. Un *modus vivendi* hecho a la medida mortal –la ética autónoma–. Ciencia, política y ética se erigieron así en pilares del Estado *secular*. Éste viene definido por el proceso de diferenciación entre religión (organizada en iglesia) y esferas institucionales seculares (que asumen funciones antes reservadas a la Iglesia). Cuando este proceso adquiere una tendencia sistémica y se implementa en todos los subsistemas sociales, recibe el nombre de *secularización*⁴, si bien este concepto se puede interpretar desde distintos marcos.

Pues bien, desde la sociología de la religión, encarnada fundamentalmente en Comte y Weber, se asumió este proceso secularizador de un modo teleológico, como si se tratara de un nuevo paso del mito al logos en el que, al final del proceso, se disolvería completamente la religión. Los seres humanos se irían quedando solos ante sí mismos y habrían de servirse de sus propios recursos. Así, «con la secularización se registra el volverse invisible la mano de Dios y el *le monde va de lui-même*»⁵ (Luhmann, 2007, p. 247).

El pronóstico, desde luego, no era muy alentador para el futuro de la religión: las esferas especializadas institucionalmente, progresivamente, expulsarían de su seno la fundamentación religiosa y se organizarían autónomamente por medio de criterios instrumentales. Todo ello a la luz de lo que se venía sucediendo en la Europa del s. XIX (Revolución Industrial, afirmación nacional, movimientos políticos y sociales, reflexión acerca de la Ilustración).

En el ámbito teórico, la tesis de la secularización fue dada por sentada no sólo entre los sociólogos, sino también en las primeras filas de la antro-

[3] Me centro en el análisis de Europa Occidental, partiendo de la premisa de algunos sociólogos según la cual lo que se considera *secularización* se habría desarrollado exclusivamente en Europa Occidental. Véase: Berger, P. y Luckmann, T. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, pp. 70-77

[4] Para una ampliación del término «secular», véase: Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, pp. 26-33; también: Luhmann, N. (2007), *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid, p. 241 y ss.

[5] *El mundo marcha por sí solo*.

pología y la filosofía (Marx, Tylor, Frazer, Simmel, Freud, por poner algunos ejemplos). Todos ellos coincidieron, *grosso modo*, en que la religión tuvo un origen histórico, época en la que cumplía con determinadas funciones (mágicas, integradoras, interpretativas, políticas o ideológicas.) pero, una vez que esas funciones fuesen asumidas por otras esferas, la religión desaparecería. Era tal el consenso respecto de la validez de la teoría de la secularización, que ni siquiera parecía necesario examinarla con rigor y observar las premisas empíricas de las que arrancaba (Casanova, 2000, p. 33).

A partir de los años 60 del s. XX, sin embargo, el mismo concepto de secularización comenzó a resultar poco operativo en sociología, pues no describía una realidad en la que la religión se hubiera retirado del todo de la esfera pública, ni hubiese desaparecido, pese a la pérdida de funciones institucionales (por ejemplo, en los ámbitos político o educativo⁶). Así, una nueva interpretación postuló que la religión no estaba desapareciendo, sino que se estaba invisibilizando, pero *creciendo* sobre bases sociales –la familia, el ámbito privado, algunas comunidades– distintas a las del Estado (Luckmann, 2000, p. 114).

Desde los años 90 del siglo pasado hasta la actualidad, el análisis de la religión recorre distintas direcciones. Por un lado, se señala, en contra del análisis de Luckmann, que la privatización de la religión no es una tendencia sistémica sino sólo una opción en los procesos de individuación religiosos (Casanova, 2000, p. 62). Por otro lado, ya el hecho de establecer una tensión entre dos polos –religión/secularización– significa asumir un parámetro predefinido ideológicamente, como si la realidad fuera binaria (Douglas, 1978, p. 161), cuando lo cierto es que no lo es. Por su parte, algunas voces de la teoría feminista (Elshtain, 1981) sostienen que la división privado/público, heredada como se sabe de la tradición liberal, no resulta adecuada para enfrentarnos a determinadas problemáticas, entre ellas, la perspectiva de género, la relación con la naturaleza, etc. Y parece que tampoco la religión, que impregna de forma indiferenciada toda dimensión personal y social, se dejaría reducir a este esquema binario: ya «el término *privado* resulta una descripción poco afortunada para la religión porque su contraconcepto, público, se aplica de hecho a la mayoría de las prácticas religiosas» (Luhmann, 2007, p. 251).

Todos estos ejemplos aportados habrían de ser sometidos a un análisis mucho más detallado de lo que aquí es posible. Lo que sí parece evidente es que la religión ostenta una dimensión pública, aún hoy, y dicha dimensión contradice los pronósticos de la teoría de la secularización.

[6] No obstante, no es rotunda esa retirada de la religión de la esfera educativa. En el caso de España, al menos, la nueva legislación respecto de la asignatura de religión constituye el caballo de batalla de la relación Iglesia-Estado: Consultado en <http://www.boe.es/boe/dias/2015/02/24/pdfs/BOE-A-2015-1849.pdf> (última consulta el 02.03.2015)

Algunas de las claves para comprender ese carácter público de la religión las ofrece la postura de Jürgen Habermas, postura que analizaré en el siguiente apartado.

3. Prospectivas de la religión en la esfera público-social

Cuál debe ser el lugar de la religión en la esfera pública social es una cuestión ampliamente discutida en el pensamiento político contemporáneo. La sentencia que origina la controversia corresponde a John Rawls y afirma que en la esfera pública sólo valdrían las razones públicas, atendiendo al deber cívico que los ciudadanos se deben unos a otros (Rawls, 1996, p. 252). Con «esfera pública» aquí se hace referencia no sólo al contexto formal de las instituciones, el parlamento, o la administración pública, sino también al ámbito informal: por ejemplo, medios de comunicación y discusiones políticas. Por «razones públicas» se entienden aquéllas que pueden ser comprendidas y asimiladas por todos los ciudadanos, a saber: creyentes de un credo, de otro, o no creyentes. Desde esta perspectiva, los argumentos religiosos tendrían que quedar al margen de la esfera pública en sentido amplio. Lo cual ha de leerse también del siguiente modo: la religión ha de permanecer estrictamente en el ámbito privado.

Esta exigencia rawlsiana para el correcto funcionamiento de la deliberación pública convocó a enérgicos críticos: tanto desde las propias filas liberales (Wolterstorff, Weithmann) como desde otras corrientes de la filosofía política: comunitarismo (Taylor) o republicanismo kantiano (Habermas). El punto de acuerdo de todos estos críticos es que tal requisito supone una delimitación excesivamente secularista de la política; requisito que además es prácticamente imposible de cumplir: por un lado, los ciudadanos religiosos tendrían que dividir sus razones constantemente entre públicas y privadas (Wolterstorff, 1997, p. 105), lo cual les llevaría a convertirse en la cabeza de Jano, adoptando un rostro para su vida personal, y otro para su vida política. O peor aún: la exigencia de una esfera pública despojada de argumentos religiosos conduciría a los creyentes a retrotraerse a su vida personal y a no participar en los asuntos públicos, o a desarrollar una vida política independiente. Tendríamos, con ello, sociedades paralelas (Kymlicka, 2002), cada una de ellas con sus propios códigos, normas y valores. Pero además, algunas críticas apuntan a que uno no puede elegir el estado cognitivo desde el cual juzgar el mundo (Reder, en Habermas, 2009, p. 135), es decir: aunque se quiera, el ciudadano creyente no puede «vestirse» de secular para entrar en la vida pública, pues

los argumentos religiosos y seculares están imbricados en su razón, con lo que la exigencia rawlsiana no tendría mucho sentido.

3.1. La cruz compartida

Ante esta disyuntiva —esfera pública *¿con o sin* religión?—, Habermas plantea una posible medida. Este autor admite que, más allá del umbral institucional, efectivamente sólo han de valer las razones públicas, lo que se traduce por ejemplo en que las leyes promulgadas deben estar justificadas en un lenguaje accesible para todos. Ahora bien, esta separación institucional entre religión y política característica del Estado democrático no ha de convertirse en una *carga* mental y psicológica indebida para los ciudadanos creyentes (Habermas, 2006, p. 137).

En el escenario informal de la esfera pública, los creyentes tendrían derecho a expresar sus convicciones religiosas con absoluta libertad. Esto obedece a dos razones fundamentales. En primer lugar, como se ha señalado, el Estado no debería apartar del juego político a ningún grupo ciudadano: no sólo por el *éthos* cívico que se le presupone, sino porque, en segundo lugar, aún no hemos calibrado verdaderamente el potencial de sentido que esa comunidad religiosa podría aportar al Estado (me ocuparé de este punto en el siguiente apartado). Quiere decirse que las religiones podrían ofrecer *contenidos de verdad* (Habermas, 2006, p. 139) irrenunciables para la convivencia. Contenidos que, por supuesto, habrían de ser filtrados al espacio público mediante una traducción a lenguaje secular.

¿Quién se ocupa de esta traducción? En este punto, la postura conciliadora del filósofo alemán convoca a numerosos críticos. Y es que la solución que propone, para evitar que los creyentes carguen con todo el peso de la cruz (pues se supone que ya bastante tienen con reconocer el Estado secular), es que sean los propios ciudadanos laicos los que, en un ejercicio de solidaridad cívica, reconozcan el contenido potencial de verdad de los enunciados religiosos y lo trasladen a lenguaje secular (Habermas, 2006, p. 140).

Ahora bien, si se llevara este ejercicio a la práctica nos encontraríamos con situaciones de lo más variopintas. Pongamos por caso: un ciudadano ateo, defensor de una ley para permitir los matrimonios entre personas de un mismo sexo, tendría que estar abierto al posible contenido de verdad de los argumentos religiosos (Levítico, 18:22), que exhiben rotundamente lo ilícito de la homosexualidad. La incoherencia salta a la vista, pero hay más. Un creyente no puede elegir el estado cognitivo desde el cual juzgar el mundo, pues su cosmovisión es totalizadora, inunda todos los poros de su existencia. De igual modo, un ciudadano ateo tampoco puede poner en-

tre paréntesis su ateísmo para, en un ejercicio de civismo, admitir que el dogma contra el que se revela quizá encierre alguna verdad. Estaría, con ello, traicionando su cosmovisión: su ateísmo en este caso y, siguiendo las mismas premisas del propio Habermas, estaría siendo deshonesto consigo mismo (Lafont, 2007). ¿No es ésta también una indebida carga para los ciudadanos laicos?

Otra cuestión sería la de la posibilidad de la traducción misma. Habermas admite que ciertos dogmas, que podrían interferir en el proceso de traslación a lenguaje secular, tendrían que ser dejados de lado, o ser considerados «accesorios históricos».

La hermenéutica racional debe dejar de lado muchos dogmas de fe a título de accesorios históricos, por ejemplo el dogma de la resurrección de la carne. También debe despojar de su significado especial a otros dogmas, como la encarnación de Dios en la persona de Jesucristo, o reinterpretar, por ejemplo, la gracia divina como un imperativo a actuar por nosotros mismos (Habermas, 2006, p. 222).

Sin embargo, habría que comprobar si los creyentes, también racionales, renunciarían a tales dogmas sin con ello desgajar su fe en, por un lado, lo que es susceptible de ser traducido y, por otro, lo que aparece en su fe como «mero accesorio histórico». ¿No sería esto también una *carga indebida* para los creyentes, no ya en su existencia pública sino incluso en la privada: tener que desentrañar qué es susceptible de ser traducido y qué no?

En suma, parecería que sólo *a posteriori*, sólo después de haber llevado a cabo la traducción, se revisten los enunciados religiosos de racionalidad. Pero, si esto es así, lo que se hace es diseccionar las religiones y seleccionar los contenidos *aptos* para la razón pública, o lo que es lo mismo, los que la razón pública *re-conoce* como aptos. Ésta es precisamente una de las críticas que dirige Flores d'Arcais a Habermas en sus célebres *Once tesis*, a saber: que «el argumento religioso es válido *si y solo si* resulta superfluo» (d'Arcais, 2008).

Por último, cabría cuestionar hasta qué punto se puede establecer una separación entre esfera pública formal e informal. En Habermas, los argumentos religiosos sólo tendrían cabida en el contexto informal puesto que, a partir del umbral institucional, se impondría una estricta razón secularista, vinculante para el conjunto de la ciudadanía. Esto plantea dos cuestiones. La primera de ellas es que, así concebida, la esfera pública informal parecería un coladero en el que todo vale, frente a la depurada y racional esfera formal. Cuanto menos, esto contraría el requisito de que entre ambas esferas exista una vinculación. Es más, desde las teorías de

la deliberación se insiste en que una democracia sana es aquélla cuyas instituciones se nutren del debate público, en la medida en que éste genera resultados y no mera cháchara.

Ésta es, de hecho, la segunda cuestión que se le ha criticado a Habermas, a saber: la rígida distinción que hace entre esfera pública formal e informal, o entre esfera política y esfera social. Si se deja espacio para los argumentos religiosos en el ámbito informal, ¿por qué detenernos ahí? Acudiendo a los mismos presupuestos de Habermas, ¿por qué no inundar también la esfera formal con argumentario religioso? De hecho, existen casos en los que el discurso religioso ha jugado un importantísimo papel en las luchas en la esfera política. Tenemos el ejemplo de Martin Luther King en Estados Unidos, que logró luchar contra prejuicios profundamente arraigados amparándose en un lenguaje religioso (Ungureanu, 2013).

Sin embargo, frente a todas estas críticas encaminadas a configurar un espacio público laico, se puede esgrimir un argumento: la secularización del Estado no es lo mismo que la secularización de la sociedad (Habermas, 2008). Ello parece indicar que lo político y lo social tienen distintas velocidades: mientras que las esferas institucionales del Estado se racionalizan (esto es: tienden a la autonomía funcional) y «expulsan» a lo religioso de su seno, en el ámbito público-social se revitaliza la religión: como forma comunitaria de sentido, como eje social de la cosmovisión subjetiva y, por último, como reivindicación política.

De hecho, como señalé al principio, las manifestaciones religiosas en el ámbito público no dejan de sucederse. Se puede alegar que el ejemplo indicado (el atentado de Charlie Hebdo) no es estrictamente una «manifestación religiosa» sino un acto de barbarie encubierto. En este caso la religión sería una excusa, un pretexto para el crimen. Ésta no es, desde luego, una puntualización desdeñable. Pero lo que quiero resaltar en este artículo no es el uso (legítimo o no) que pueda hacerse de los contenidos religiosos, sino la tensión no resuelta entre religión y secularización; tensión que obedece a las distintas velocidades de la «secularización» y que tiene como subproducto hechos como los de París.

¿Cómo encarar, entonces, la presencia de la religión desde una perspectiva secularizada, esto es, asumiendo una estricta separación entre Iglesia y Estado, la autonomía de la moral, y la independencia de las ciencias institucionalizadas? ¿Realmente puede entrar la religión –que, recordemos, también es una esfera institucionalizada– en lo público y seguir manteniendo esos tres requisitos del Estado secular? ¿Aceptará la religión, manteniéndose fiel a su corpus doctrinal, la total autonomía del individuo por encima de toda instancia sagrada?

En estos interrogantes, y no en los polos absolutos del conflicto, reside a mi juicio la tensión referida entre religión y secularización. La

religión, en tanto que esfera institucional, aspira a empoderarse públicamente, asumir funciones de control. Y no existiría ningún problema si los parámetros de ese empoderamiento (jerarquía institucional, dogmas de fe, evolución *interna* de la Iglesia, ausencia de deliberación) no fuesen, por definición⁷, incuestionables.

Si lo público es polifónico, toda religión que se presuma única (y esto vale para las llamadas «religiones de libro») debe estar dispuesta, al menos, a reconocer las notas disonantes de otros credos y a seguir el ritmo que marca el Estado secular como director de orquesta.

3.2. Postsecularismo: la conciencia de lo que falta

Como señalé al inicio, el pensamiento de Jürgen Habermas puede articularse en dos niveles, de tal modo que quede planteado no sólo cuál debe ser el lugar de la religión en la esfera pública sino, de facto, cuál es, qué espacio ocupa, qué funciones asume. A propósito de ello, Habermas relata, en el artículo denominado «La conciencia de lo que falta» lo siguiente:

El 9 de abril de 1991 se celebró en la colegiata de San Pedro de Zúrich una ceremonia fúnebre en memoria de Max Frisch. Al empezar, Karin Pilliod, su compañera sentimental, leyó ante los presentes una breve nota del fallecido, en la que se decía, entre otras cosas: «Damos la palabra a los allegados, sin amén. Agradezco a los párrocos de San Pedro de Zúrich que hayan permitido que el ataúd se encuentre dentro de la iglesia durante nuestro funeral» [...]. No hubo sacerdote ni bendición [...]. La ceremonia no me pareció particularmente rara; pero sí el lugar y la forma en que se desarrolló [...]. Con la elección de aquel lugar [Max Frisch] dejó público testimonio de que la modernidad ilustrada carece de un lugar adecuado equivalente al espacio religioso donde se celebra el último rite de passage, que pone el broche final a toda una vida. Podemos entender su gesto como la expresión de la melancolía por la pérdida de algo irreparable. Pero también podemos entenderlo como un acontecimiento paradójico que nos dice algo sobre la razón secular (Habermas, 2009, p. 53 y ss.).

A este sentimiento de pérdida se refiere el concepto de «postsecular», término acuñado por Habermas para describir la situación social y moral de las sociedades europeas. Se trata de un término adecuado, por lo que tiene de amplio, para describir una realidad política y social controvertida, aunque se torna resbaladizo, también por su amplitud, desde una perspectiva filosófica. A partir de ella, Habermas pretende hacer hincapié en la relación que ha mantenido el proyecto ilustrado con su propia heren-

[7] Me refiero a la definición interna que hacen de sí las propias religiones.

cia judeocristiana⁸. La secularización, entendida como proceso unidireccional que encarna un nuevo paso del mito al logos, no es capaz de reabsorber cierta dimensión humana que sí reconocía la religión (sentido comunitario, capacidad de trascendencia, solidaridad no estratégica...).

Por consiguiente, dando un paso más, lo *postsecular* apuntaría a ese estado de las sociedades modernas en el que el proceso secularizador no basta para responder a las necesidades políticas, sociales y espirituales de los ciudadanos. Quiere decirse que, en el lapso de tiempo que media entre la época de incuestionable autoridad religiosa y la posterior emancipación de los dogmas (emancipación expresada mediante la separación entre Iglesia y Estado), algo se nos perdió por el camino. Exactamente qué, nadie lo sabe; pero lo cierto es que el *neutralismo* inherente a lo que denominamos «secular» no parece ya servir. No hablo sólo de la pérdida de una cosmovisión que dote de sentido nuestra existencia particular. Resulta más grave aún: de la secularización ya ni siquiera podemos aprovechar el terreno *neutral* del que emergían nuestros argumentos, como señala la expresión de «esfera pública polifónica» (Cortina, 2011). Ello se traduce en que *modernidad* no es sinónimo de *neutral*, sino de plural: el problema del sentido, entonces, no sería el del *vacío* que haya dejado la religión en la constitución de la razón secular, como parece apuntar Habermas; sino, por el contrario, una infinidad de sentidos compitiendo según las leyes del mercado. Así, «el factor más importante en la generación de crisis de sentido en la sociedad y en la vida de los individuos tal vez no sea el secularismo supuestamente moderno, sino el pluralismo moderno» (Berger & Luckmann, 1997, p. 74).

En cualquier caso, desde estas interpretaciones, parece que vivir «como si Dios no existiera» nos haya convertido en seres desorientados, tanto individual como socialmente. El postsecularismo, por ende, ya no sólo es un hecho, sino que se trata también de una necesidad: necesidad, fundamentalmente, de pararse y reflexionar sobre la genealogía de nuestra razón. No se trata de volver acríticamente a lo religioso e integrar nuestra existencia en el seno de una iglesia. La exigencia, al menos desde el mirador agnóstico (o escéptico) de la filosofía, debe encaminarse a la comprensión del proyecto frustrado de la modernidad, que aparece encarnado en la asunción de los tres estados comtianos (teológico-metafísico-positivo), y cuya realización final nos liberaría finalmente de lo religioso.

El análisis de Max Weber (Weber, 2004) sobre la razón instrumental, y posteriormente el de Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno & Horkheimer, 2009), orbitan también alrededor de la

[8] Véase: Habermas, J. (1994), «¿Israel o Atenas? A quién pertenece la razón anamnética. Sobre la unidad en la diversidad multicultural», *Isegoría*, 10, pp. 107-116

problemática acerca de la constitución de la razón secular: ¿qué podemos esperar de una razón que sólo parece servirnos para calcular estratégicamente la consecución de fines? Y, por extensión, ¿podríamos cultivar una razón no religiosa que no obstante trascienda lo puramente instrumental?

4. Consideraciones finales

Las constantes incursiones⁹ de la religión en el ámbito, no ya social, sino político y parlamentario, han suscitado, con razón, una reacción atea que plantea la expulsión de la religión de todo ámbito público a partir de una única y rotunda premisa: Dios no existe, por lo tanto, la *alucinación* de su existencia debe vivirse en privado. Desde esta perspectiva cabe entender, por ejemplo, el ateísmo activo del filósofo Richard Dawkins, plasmado en la campaña de «autobuses ateos» en Inglaterra¹⁰ o en algunas de sus obras divulgativas (Dawkins, 2006).

A la luz de dichas incursiones, resulta lícita la defensa del Estado secular: plasmado en la estricta separación entre Iglesia y Estado, en la conquista de derechos para las mujeres (derechos de los que, por cierto, no gozan en las instituciones eclesásticas¹¹), y en el reconocimiento de la ciencia institucionalizada. Ahora bien, convertir esta defensa política en una disputa teológica a partir del argumento-Dios (o el argumento no-Dios) resulta, a mi juicio, una empresa ilegítima y estéril; ilegítima porque se pasa de un plano metafísico (la existencia de Dios) a uno político (la religión en el ámbito público), fundiendo así religión e Iglesia en un mismo concepto, cuando lo cierto es que son cosas muy distintas (Luckmann, 1973, pp. 32 y ss.); y estéril porque lo único que se consigue atacando a la raíz de las creencias (y no a las aspiraciones *cesaropapistas* de la Iglesia) es el cuestionamiento de una cosmovisión concreta, pero no reconocimientos políticos, ni por supuesto consenso social.

En definitiva, al plantear cuál es el lugar de la religión en la esfera pública informal, debería surgir inmediatamente la pregunta por el lugar

[9] Ejemplos en España: registros por parte de la Iglesia de propiedades públicas (http://www.eldiario.es/andalucia/Cordoba-descubre-Iglesia-inmatriculo-publicas_0_311119043.html, última consulta el 16.03.2015), o la nueva ley de educación que incluye de manera obligatoria la asignatura de religión en todos los centros públicos del Estado (<http://www.boe.es/boe/dias/2015/02/24/pdfs/BOE-A-2015-1849.pdf>, última consulta 16.03.2015).

[10] <http://www.elmundo.es/elmundo/2008/10/23/ciencia/1224754600.html> (última consulta el 03.03.2015)

[11] A este respecto, véase: PINTOS, M. & TAMAYO ACOSTA, J.J., «Los cuerpos colonizados. Las religiones contra las mujeres» en *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Alicia Puleo (ed.), Madrid: Plaza y Valds, 2015

de *los creyentes* en el ámbito público social pues, al fin y al cabo, la problemática de la religión no sería tal si no estuviera encarnada en individuos concretos. Pero esta pregunta se torna un tanto absurda: obviamente, el lugar de los creyentes en el ámbito informal de lo público es exactamente el mismo que el de los no creyentes, en la medida en que lo público, por definición, es o debe ser una construcción conjunta; y *ya* está siendo, no es un bosquejo de algo que ha de ser.

Por ello, la secularización no puede asumirse desde una perspectiva teleológica, como algo a lo que el ser humano está abocado por naturaleza. Todas las interpretaciones de este tipo, de hecho, han llevado a una imposición por la fuerza de ese destino soñado. La secularización es un proceso que hay que construir, no batallar, y eso significa que, por paradójico que resulte, debe integrar dialécticamente a lo religioso en su reflexión: no el dogma, pero sí la historia; no las creencias, pero sí sus causas; no la institución, pero sí a los individuos. En suma: no basta con vivir como si Dios no existiera; hay que vivir con la *responsabilidad* que implica la ausencia de Dios.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. & Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 2009
- Audi, R. & Wolterstorff, N., *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997
- Berger, P. & Luckmann T., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona: Paidós, 1997
- Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC, 2000
- Cortina, A., «Ciudadanía democrática. Ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren», *Isegoría*, 44, 2011, 13-55
- Dawkins, R., *The God Delusion*, London: Bentam Press, 2006
- Douglas, M., «Judgements on James Frazer», *Daedalus*, 107/ 4, 1978, 151-164
- Elshtain, J. B., *Public Man, Private Woman*, Princeton: Princeton University Press, 1981
- Flores d'Arcais, P., «Once tesis contra Habermas», *Claves de Razón Práctica*, 179, 2008, 56-60

- Habermas, J., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona: Paidós, 2009
- «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Flores d'Arcais», *Claves de Razón práctica*, 180, 2008, 4-6
- *Entre el naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006
- «¿Israel o Atenas? A quién pertenece la razón anamnética. Sobre la unidad en la diversidad multicultural», *Isegoría*, 10, 1994, 107-116
- Kymlicka, W., «Multiculturalism and Minority Rights: West and East», *Journal on Etnopolitics and Minority Issues in Europe*, 4, 2002, 1-26
- Lafont, C., «Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Pos-Secular Societies», *Constellations*, 14/2, 2007, 239-259
- Luckmann, T., *La religión invisible*, Salamanca: Sígueme, 1973
- Luhmann, N., *La religión de la sociedad*, Madrid: Trotta, 2007
- Puleo, A. (Ed.), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid: Plaza y Valdés, 2015
- Rawls, J., *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1996
- Ungureanu, C., «Razón pública, religión y traducción: perspectivas y límites del postsecularismo de Habermas», *Revista española de ciencia política*, 32, 2013, 183-201
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid: Alianza editorial, 2004.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

HUSSERL, E.: *Las conferencias de Londres*, trad. de Ramsés Sánchez Soberano. Salamanca: Sígueme, 2012, 174 páginas.

Ricardo Mendoza-Canales
Universitat Autònoma de Barcelona (España)

Las conferencias de Londres recoge los cuatro textos leídos por Edmund Husserl en su única visita a Inglaterra, en junio de 1922, con motivo de la invitación del University College de Londres para ofrecer un conjunto de conferencias bajo el título general «Método fenomenológico y filosofía fenomenológica». La particular relevancia que posee este breve texto en la ingente producción textual de Husserl se revela al atender dos razones principales, una historiográfica y otra temática. La primera razón consiste en la posición intermedia que estas conferencias ocupan entre dos obras que fueron escritas como introducciones sistemáticas a la fenomenología, a su método y la filosofía trascendental que ésta propugna: *Ideas I* (1913) y las *Meditaciones cartesianas* (1931). El propio Husserl confirió en vida una importancia especial a estas conferencias, como lo atestigua el prefacio a la traducción inglesa de *Ideas I* (publicada en 1930), donde explícitamente subraya que la génesis de las ideas tal y como fueron expuestas en las *Conferencias de París* de 1929 (y cuya re-escritura dio lugar a las *Meditaciones cartesianas*) se halla precisamente en estas Conferencias de Londres de 1922. La segunda razón, esta vez temática, atiende al hecho de que aquí Husserl formula públicamente la idea de la fenomenología como una filosofía primera que dote de rigor científico la aspiración de una «fundación última» del conocimiento trascendental; una aspiración que se remonta a sus cursos de Gotinga, pero poco explicitadas de manera clara y sistemática hasta entonces.

La cuestión de fondo que gravita a lo largo de las cuatro conferencias consiste en la búsqueda de un principio absoluto de fundamentación de las ciencias (pág. 57-58) que sea, a su vez, rigurosamente filosófico; inscribiéndose así en una tradición platónica de ideal de filosofía como unidad del conocimiento (pág. 22). Con este propósito explicativo, Husserl revisita la estrategia metodológica (de inspiración cartesiana) consistente en la puesta en duda del mundo como trascendencia (el «derrocamiento de las convicciones», pág. 27), pero lleva aun más allá la radicalidad de su propuesta respecto de la de *Ideas I*. Si en esta última la negación o «aniquilación del mundo» [*Weltvernichtung*] mediante la epojé ejecuta la suspensión de la tesis general de la existencia del mundo, de modo que se disuelva la absoluta unidad de la constitución del mundo como trascendencia; en las *Conferencias* Husserl ensaya la hipótesis ficticia de la posibilidad del no-ser del mundo objetivo [*Möglichkeit des*

Nichseins des Weltalls] (y de la necesidad justificada de practicar un solipsismo metodológico) con un doble motivo: por un lado, depurar toda excedencia objetiva y atender al remanente o residuo inmanente fenomenológico, que gozará del estatus de evidencia adecuada; y, por otro lado, restituir la concreción de la subjetividad trascendental como una instancia participativa del mundo, de modo que al disiparse la «ficción [abstracción] solipsista» (p. 86) se haga manifiesta la indesligable co-pertenencia del ego absoluto psicofísicamente constituido con la naturaleza material del mundo como correlato (p. 88). El efecto inmediato de esta asunción abre la puerta para incorporar a las ciencias humanas (y el conocimiento relativo a las esferas propias de la intersubjetividad, el mundo de la cultura, el orden social, etc.) al proyecto de la fundamentación de una teoría de las ciencias (p. 107).

Sin embargo, las conferencias aportan también una aporía significativa en la exposición y alcances del método. Se trata del problema del índice de indubitabilidad que proporciona el *ego* cartesiano. La hipótesis ficticia y metodológica de la «pérdida» del mundo no es suficiente para concebir al ego resultante como una instancia absoluta de fundamentación de la evidencia, porque surge inevitablemente el problema de una regresión al infinito: el *ego cogito* no puede fundamentarse en su propia auto-donación, puesto que sería necesario que éste ya estuviera previamente fundado. La necesidad de erradicar esta aporía supuso un punto de quiebre definitivo en el método: por un lado, el abandono paulatino de la «vía cartesiana» y la recuperación de la «vía ontológica», ya ensayada tempranamente en las lecciones del curso 1910/11 (si bien Husserl volvió a emplear la estrategia cartesiana en las conferencias de París); por otro lado, el abandono del principio de evidencia adecuada, que Husserl sustituyó definitivamente por el de *evidencia apodíctica*, como se deja entrever en las investigaciones que emprendió en la siguiente década y media.

El texto principal de la traducción aquí reseñada apareció originalmente publicado en el volumen 16, número 3 (1999) de la revista *Husserl Studies*, bajo la edición de Berndt Goossens. Tres años después, también bajo el cuidado editorial de Goossens, apareció en el volumen XXXV de la colección *Husserliana-Gesammelte Werke*, titulado «Introducción a la filosofía. Lecciones del curso 1922/23» [*Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen (1922/23)*]. No obstante, en el volumen de la *Husserliana*, las *Conferencias* aparecen en la sección «Textos complementarios», a modo de texto independiente, pero en una versión bastante más reducida que la publicada tres años antes en *Husserl Studies*. La razón que esgrime Goossens en su «Introducción del editor» de Hua XXXV es que varios pasajes de las conferencias leídas en Londres en el aquel verano de 1922 fueron reutilizadas unos meses después como material de las lecciones del semestre de invierno en Freiburg. A fin de no duplicar aquellas partes en Hua XXXV (es decir, tanto en las *Lecciones* como dentro del texto de las *Conferencias*), y dado que el cuerpo central del volumen corresponde a las *Lecciones*,

la versión de las conferencias se vio recortada y publicada como texto complementario, si bien las partes extraídas fueron consignadas en el aparato crítico.

La traducción de Ramsés Sánchez Soberano que aquí comento recoge el cuerpo de texto completo de las cuatro conferencias. Este trabajo reconstructivo compagina la versión completa, publicada en 1999, con las variantes textuales, marcas, notas y referencias del texto introducidas en el volumen XXXV de la Husserliana, tanto en el texto publicado como texto complementario, como en los fragmentos insertados por Husserl en sus *Lecciones* del curso 1922/23. Además de las cuatro conferencias, la traducción incorpora el «Silabario a las Conferencias», que fue repartido como resumen impreso (*Handout*) a los asistentes de cada jornada.

Con respecto a la traducción, considero que ésta es muy lograda en líneas generales, apegándose siempre al sentido del vocablo sin perder de vista el contexto, lo que le confiere precisión y, sobre todo, fidelidad textual. Sin embargo, en algunos momentos, se entrega a una literalidad que tiende a reproducir la oralidad del texto original (recuérdese que se trata de unas conferencias, es decir, de un tipo de discurso concebido para ser leído frente a un auditorio). Esto tiene la ventaja de reflejar la cadencia del texto de origen, pero la desventaja de reproducir en buena medida la sintaxis del alemán, con lo que el lector puede toparse con párrafos compuestos por una única oración con numerosas frases subordinadas o de varias oraciones separadas únicamente por comas y alguno que otro punto y coma. De otro lado, considero otro mérito de la traducción que incorpore un bastante enriquecedor aparato de notas que permita situar el texto y el contexto de las conferencias; de este modo, se establecen puentes con otros textos de Husserl, con temáticas internas propias de las cuatro conferencias y con problemas relativos a la evolución de la fenomenología husserliana.

Sin embargo, el error más estridente es el relativo al empleo del término griego *epoxe*, que inexplicablemente ha sido escrito en toda la obra como «epogé» sin que exista nota alguna que justifique este más que cuestionable uso del término. Y lo es por una doble razón. En el texto original en alemán, el vocablo griego fue en todo momento escrito en su adaptación alemana: *Epoché*. Solamente debido a ello la traducción debió restringirse en verter el término alemán y no el griego. De otro lado, incluso si el criterio adoptado hubiese sido la transcripción literal de las grafías del alfabeto griego al español, entonces la *x* debió haber sido vertida en cualquier caso como *j*. En última instancia, para uno u otro caso, el criterio de la normalización del uso en la tradición textual debería haber ser suficiente para resolver la duda: existe ya una larga tradición escrita durante muchas décadas en lengua española, tanto de obras del propio Husserl como también de artículos académicos, libros y publicaciones filosóficas, en las que el uso extendido del término ha sido normalizado como *epojé*. Cualquier otra decisión demanda una justificación donde se aclare el criterio adoptado; de lo contrario, la arbitrariedad se revela innecesaria y deliberada-

mente antojadiza. Por ello, en la traducción, lo que al principio se podría pensar que se trata solo de una errata («epogé»), se revela a lo largo de la lectura como una inusitada contumacia. Y aunque siempre quepa la posibilidad de esgrimir un fallo tipográfico o técnico, el error es tan grosero que lamentablemente afea el dedicado trabajo de edición y traducción.

Por otro lado, además de las cuatro conferencias de Husserl, el libro contiene un «Estudio conclusivo» del propio traductor. Considero que el nombre es más que desafortunado: habría sido más adecuado denominar a esta sección «Epílogo del traductor» o «Comentario del traductor» o sencillamente situarlo al comienzo del libro y denominarlo «Presentación». La *dispositio* del texto (situado al final), el hecho de denominarse «Estudio conclusivo» y llevar por título «El desafío de la fenomenología y el método fenomenológico» generan la impresión de que se estuviera enmendándole la plana al propio Husserl, «concluyendo» así algo que al parecer quedó «inconcluso» y, peor aún, subordinando el texto traducido a dicho estudio, como si el texto de Husserl careciera de autonomía propia o se tratara de un legajo con valor testimonial cuya riqueza de sentido necesita ser revelada y/o esclarecida por el comentarista, quien se atribuye a sí mismo la última palabra. El estudio, por otro lado, es irregular porque aunque posee la virtud de situar a las conferencias en el amplio panorama (tanto temático como histórico-bibliográfico) de la obra de Husserl, acaba naufragando en su propia pretensión. El ensayo recoge ideas y argumentos ya expuestos en las conferencias, pero esta vez explicados de una manera innecesariamente bastante más compleja y enrevesada; tanto, que en el intento de su esclarecimiento, el comentarista acaba logrando convertir las conferencias en un texto oscuro y esotérico.

En resumen, nos encontramos frente a un libro que cumple con creces su propósito de ofrecer al lector de habla hispana un nuevo e importante texto de Husserl en una traducción eficiente y pulcra. El ritmo de publicación de las obras completas de Husserl no ha sido lamentablemente acompañado por una labor de traducción al español, y esa es una de las razones de peso que explican la vigencia de prejuicios en torno a su obra, ya que su estudio permanece enclaustrado en unas pocas obras traducidas hace ya unas cuantas décadas. *Las conferencias de Londres*, si bien no despeja estos prejuicios, sí anticipa las dificultades a las que Husserl intentará dar respuesta, lo que lo convierte en un libro indispensable para los estudiosos de su obra, así como un testimonio clave para comprender la evolución del método.

FERRER SANTOS, U.: *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción.* Madrid: Dykinson, 2015, 219 páginas.

Manuel Villalba Lucas

Doctor en Filosofía y profesor del IES Diego Tortosa (Murcia)

En esta obra el autor revela su madurez filosófica y desvela claramente los autores y corrientes que han influido en su pensamiento y que con acierto entremezcla. Urbano Ferrer explora en este libro dos aspectos de la esencia humana, como son el deber y la donación, puestos en relación con la acción. Todo ello sin olvidar a la persona que, como agente y paciente de la acción, incorpora un plus personal, que se vuelca de nuevo en la acción siguiendo la dinámica de la virtud.

Tras un prólogo de J. Seifert, el cuerpo principal se divide en tres partes, subdivididas en tres capítulos cada una. La primera lleva a cabo el tránsito desde una descripción fenomenológica de la acción a su consideración hermenéutica. El primer capítulo incide en el análisis del querer humano como querer-querer, activado por la sindéresis y convertido en querer-hacer por los actos propios de la voluntad. El yo-quiero revela, en la curvatura de la voluntad a través de sus actos, al yo que actúa. El segundo capítulo se centra en el agente ya desvelado. Para ello, se entra en diálogo con P. Ricoeur, desmenuzando fenomenológica y hermenéuticamente al agente, que se presenta como un ipse, en el que destacan los hábitos o habitualidades en la comprensión de las actividades y pasividades del agente o el acercamiento al binomio voluntario-involuntario a través del fenómeno de la atención. El último capítulo incide, en un primer momento, en aquellos aspectos no intencionales e involuntarios que también influyen en la relación agente-acción: corporalidad, situación, historicidad. Tras esto y a través de algunas nociones fenomenológicas de partida se busca el engarce con la dimensión ética, donde el sí mismo se ve relacionado, por medio de la acción, con el otro y desde aquí al don.

La segunda parte pone en relación dos importantes manifestaciones esenciales de la persona, como son la cultura y la historia, con la acción, para mostrar desde ellas el contenido ético de esta. Acción y cultura intersectan en el conjunto de medios que conforman el plexo medial, donde la propia acción se convierte en un medio más y a través de ella la cultura llega a ser *continuatio naturae* merced al dinamismo propio de la acción. Y, en tanto el hombre es considerado *perfectionador perfectible*, en palabras de Polo, la acción que se patentiza en cultura

perfecciona su esencia y revela la libertad moral de la persona. La historia por su parte se sitúa entre la persona como agente y la cultura. La persona está-en-situación, el pasado se presencializa en los objetos culturales y el futuro se abre ante ella por la libertad. Pero más allá de ellas, trascendiéndolas, se encuentra el agente moral y libre. Como moral, es el agente el que dota a la cultura de un fin, de una normatividad y se perfecciona con la virtud; como libre, a través de sus actos recomienza la historia posibilitando el futuro.

En el segundo capítulo se realiza el tránsito al orden moral. Esto da paso al análisis de una serie de estructuras antropológico-éticas, como la autodeterminación, la justificación o la responsabilidad. El dinamismo propio de la persona es el que convierte el simple deber en términos universales en un deber para mí y, moralmente, en un deber ser.

La tercera parte del libro está dedicada al don, como culminación e iluminación de las partes anteriores. Primero encontramos una revisión de los autores y teorías más representativos sobre la filosofía del don, desde las primeras interpretaciones de los antropólogos sociales hasta su división en dos dimensiones explicativas diferentes como son la ontología del dar y la fenomenología del dar, cada una con sus autores más representativos. No faltan las aportaciones de nuestro autor a la hora de aclarar, completar o discrepar de alguna de estas interpretaciones. J. Derrida planteará la aporía de la donación desde su lectura fenomenológica, que Ferrer resuelve apoyándose en J.L. Marion, primero, y luego en la problemática equiparación del don al juego.

El capítulo siguiente, bajo el marco de la justicia, se centra en la relación entre el deber y el dar. En un primer momento se examina lo propio y distintivo del dar frente a lo que es debido en justicia y las distintas formas que tiene el don de acontecer, para continuar con la explicación de la llamada Regla de Oro y del imperativo evangélico, en el que la justicia se convierte en el fin del deber. A pesar de la aparente contradicción entre los términos don y justicia, se lleva a cabo una síntesis entre ambos, conformando uno y otro aspectos importantes de aproximación a lo ético.

El don, como trascendental antropológico, es el protagonista de las últimas páginas del libro. Es un apartado deudor del pensamiento poliano, pero al que Urbano Ferrer ha sabido transmitir su impronta. La persona se da libremente, en el binomio dar-aceptar, y este darse es constitutivo de su ser personal. Los trascendentales personales terminan por confluir en el amor donal de la persona a través del cual esta se encuentra a sí misma como donante.

RODRÍGUEZ VALLS, F.: *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Sevilla: Thémata, 2015, 196 páginas.

José Antonio Cabrera Rodríguez
Universidad de Sevilla (España)

La antropología filosófica se ha venido enfrentado desde antaño a todo un maremágnum de problemas en su empeño por brindarnos un retrato más o menos perfilado de qué significa ser humano. A lo largo de sus muchas respuestas, algunas resuenan con más fuerza que otras en nuestro imaginario colectivo: desde el aristotélico *zoon logistikón* y *politikón* hasta el heideggeriano ser del lenguaje que «pastorea el ser», por invocar sólo un par de ellas. Sin embargo, parece menos común, casi como si de una *delicatessen* reservada para gustos más selectos y especiales se tratara, cifrar en la dimensión afectiva la clave misma donde poder dilucidar una nueva respuesta a la gran pregunta: ¿cómo definir cabalmente lo humano? Pues bien, justo a esta empresa especulativa referida a las emociones, tan estimulante como poco común de abordar entre los estudios filosóficos, se dirige el ensayo de Rodríguez Valls, *El sujeto emocional* (Thémata, Sevilla, 2015), cuyo subtítulo nos advierte ya sobre aquel interés antropológico: «La función de las emociones en la vida humana».

Ante todo, y como ya avanza su autor desde el primer capítulo («Las emociones y el problema de la unidad de la persona»), central para captar sus tesis nucleares, no adquiriríamos una cabal comprensión del ser humano si nos dejáramos tentar por las perversiones reduccionistas. Ni un naturalismo materialista ni un espiritualismo ciego a nuestra constitución somática podríamos tomarlos como soluciones deseables al problema antropológico. Antes bien –y ahí radica el *prius* desde el que despega toda su filosofía de las emociones–, para Rodríguez Valls «a lo humano hay que concebirlo en su unidad substancial e inquebrantable y eso significa apreciarlo en la indisolubilidad de su condición peculiar y en la totalidad de su tiempo: en una relación que cuente con su historia o con la biografía personal y social del espíritu humano» (p. 22). Teniendo presente este punto es como podremos anticipar la posición que adoptará el autor: aquella que, en despecho de cualquier arrebato dualista, integre solidariamente la lectura naturalista de inspiración darwiniana y el carácter existencial y trascendental a la inmediatez material con que se presenta el

individuo libre y autónomo; todo ello, por supuesto, atendiendo siempre a esa ontología de la temporalidad por la que el autor apuesta con denuedo. No en vano, concibe al ser humano en su faceta dinámica, gracias a la que entran en juego el irrenunciable escenario de la identidad biográfica (plano personal) y el decurso histórico (plano colectivo).

Para conceder un protagonismo a las emociones en la vida humana, Rodríguez Valls empieza desdiciendo que la conducta humana deba regirse por un modelo lógico y computacional de inteligencia (semejante a una razón pura teórica kantiana), considerando en su lugar aquel otro uso práctico de la razón con el que casarían nuestros afectos y pasiones. Es así como muy sagazmente sugiere una cierta inteligencia emocional, por cuanto las emociones pueden servir como guías para la acción práctica, reportándonos grandes beneficios y ventajas sobre aquel juicio reflexivo que, como pega, necesita un tiempo mayor para deliberar antes de tomar alguna decisión en firme. Frente a las impávidas y neutrales figuras cinematográficas de Mr. Spock (*Star Trek*) o el Dr. Manhattan (*Watchmen*), en quienes se encarna por todo lo alto la indiscutible creencia en una racionalidad soberana absolutamente calculadora, desapasionada e impersonal, cualquier ser humano con los pies en la tierra tendría que contar con sus inteligentes emociones para poder progresar tanto a nivel biológico y evolutivo (éxito en la adaptación al medio) como a nivel personal y existencial (donación de sentido a su quehacer en el mundo). Para mayor prueba, se cita la investigación que Damasio saca a la luz en *El error de Descartes*, donde los pacientes Phineas Gage y Elliot, habiendo sufrido lesiones graves en el lóbulo frontal que afectó al sistema límbico, veían menoscabadas su destreza para los asuntos prácticos, aun cuando las facultades lógicas y lingüísticas siguieran funcionando a la perfección. Así pues, no se puede asimilar la inteligencia humana a la inteligencia artificial del ordenador, sencillamente porque en este descartamos cualquier atisbo de emoción inteligente.

Cuando decimos que el hombre es el «animal que tiene lenguaje», se podría convenir en que tal definición será correcta siempre y cuando, según Rodríguez Valls, nos guardemos de fracturar la unidad que compone la persona. En efecto, «ni el *lógos* ni la corporalidad son persona» (p. 31), sino que persona es precisamente su unión indisociable. Bajo esta atribución del lenguaje a la esfera propiamente humana late asimismo la imagen del *homo symbolicus*, precisamente porque desde el punto y hora en que hablamos, estamos expresando y construyendo mundos simbólicos. Y ello lo hacemos también con una intencionalidad política y dialógica, entrando en liza diversos intereses –cuya armonización y satisfacción se encomienda al buen político–, por lo que se ponen a flor de piel sensibilidades y sentimientos distintos. De esta forma es como los reclamamos de lo

somático aparecen estrechamente maridados -y no cartesianamente escindidos- con el flujo de pensamientos, palabras y acciones del ser humano en el marco individual y social. Como bien expresa el autor, «el ser humano actúa y piensa sintiendo sentimientos, de la misma manera que sintiendo comprende su medio ambiente y los propósitos últimos de su acción» (p. 33). Se entenderá así que, una vez satisfechas sus necesidades biológicas primarias, esto es, las que lo conducen eficazmente a la supervivencia individual y grupal, también nazca en el individuo otra suerte de necesidades no menos importantes como son las culturales: el ejercicio contemplativo, el arte o la filosofía. Porque no sólo de *neg-otium* vive el hombre, sino además de *otium*: ahí tienen su justificación las actividades que trascienden la función meramente apetitiva y animal (el deseo inmediato), revelando un cosmos axiológico inaprensible para el animal, atañido más que nada por los instintos básicos de la nutrición, el descanso y la reproducción.

Así como el deseo –según teorizaron con profundidad Schopenhauer y Freud entre otros– caracteriza la estructura fundamental de cualquier viviente con sistema nervioso, el impulso y la voluntad disponen al ser humano ante un horizonte distinto al de la presencialidad material cuyo límite encuentra el animal: el horizonte del futuro. Por el impulso, al animal humano se le abre la opción de postergar o coartar la satisfacción de ciertas pasiones en pos de un beneficio con vistas al futuro, siguiendo un cálculo de las pasiones coherente con esa facultad estimativa que le permite valorar lo más conveniente. Es lo que sucede cuando las pasiones entran en conflicto: con el impulso ganamos una sana homeostasis anímica, buscando el equilibrio entre las diversas emociones. Otro tanto podría decirse de la voluntad, cuyo poder ya se detrae del simple apego corporal egocéntrico en el sentido que permite al individuo valorar experiencias y juicios ajenos para proyectar con ilusión y esperanza su propia existencia; por ello, la facultad volitiva sustenta lo que Ortega ponía como condición *sine qua non* de la vida humana: la futurición. Dado que la elección y la toma de decisiones constituyen una constante en el propio devenir del *estar haciéndose* de cada individuo humano, y puesto que no somos frías máquinas insensibles que deciden desde la más pura asepsia, la emoción empaña como tal todo acto deliberativo y toda consecuencia de ese ejercicio encarnado de la libertad.

Para Rodríguez Valls, las emociones «establecen pautas de comportamiento que, de diversa manera, conducen a conservar la integridad del individuo o de la especie» (p. 39). Ante el imperio del instinto debe postrarse toda resolución o reflexión consciente, ya que, por ejemplo, cualquier acto reflejo o aprensión ante un peligro delata esa voluntad de supervivencia y *strength for life* darwiniana. Pero esto no quiere decir que la conducta instintiva se arrogue el derecho sobre la actividad homeostática

del individuo: si bien gracias a aquella se preserva su homeostasis natural, es gracias al hábito, que nos ayuda a afrontar situaciones novedosas no previstas por las emociones primarias derivadas de aquella, como se vuelve igual de válido postular una homeostasis cultural. Y no hay que prejuzgar que el hábito deba quedar forzosamente sujeto a la utilidad biológica, sino que puede también generar una serie de emociones relacionadas con la autointerpretación misma que cada uno hace de su existencia y conforme a la cual cada uno puede experimentar una emocionalidad distintiva.

En cualquier caso, tal como ejemplifica Rodríguez Valls glosando algunas ideas de la obra de Darwin *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (1872), cabría sostener que existe una estructura emotiva común a toda la especie humana, claramente manifiesta por los procesos de somatización o respuestas fisiológicas que damos según la emoción que nos embargue en cada momento. Fiel a la estela darwiniana, Ekman habría detectado en la alegría, la ira, el miedo, el asco, la sorpresa y la tristeza las seis emociones fundamentales que la humanidad compartiría con el animal. Salvando cualquier fingimiento o disimulo, a todas ellas corresponderían normalmente ciertas expresiones fisiológicas. Precisamente desde que nacemos vamos aprendiendo la correlación entre dichos estados anímicos subjetivos y su objetivación somática, por lo que durante la infancia y con el contacto sociocultural aprendemos más de lo que sentimos observando cómo se sienten (o dicen sentirse) los demás. Aquí es donde se asoma la función política de las emociones.

No basta aun así circunscribirse a la propia comunidad, al propio entorno sociocultural (la familia, el país...); es preciso no pasar indiferente ante el tráfigo intercultural, puesto que con él se descubren las variopintas idiosincrasias de las numerosas culturas que pueblan el globo. Lejos estaríamos de claudicar ante los desmanes del relativismo cultural, ya que en tal caso invalidaríamos la posibilidad de un diálogo con sentido (y no uno de besugos); tampoco nos confortaría un descriptivismo etnográfico, quizás proclive a encerrarnos en un simple anecdotario; antes bien, se nos encomienda una misión más ambiciosa, que vaya más allá: acogernos a la filosofía como programa metacultural. Aunque todos debemos satisfacer necesidades básicas (comida, bebida, sueño, refugio), no todos las satisfacemos con los mismos usos, gustos y costumbres. Si bien podemos conceder la universalidad de las emociones en todo ser humano, no es ella incompatible con una diversidad y pluralidad de protocolos de actuación. Por eso, sobre un mismo tronco común (la emoción) convergen múltiples ramas (varianza cultural). Buena muestra de ello son los ideales de una civilización: si mediante el hábito y la voluntad trascendemos el ámbito instintivo compartido con el animal es porque la emoción puede ser moldeada y educada

por los ideales. Quizás sea éste uno de los rasgos que nos hacen únicos e irrepetibles en todo el reino animal.

En conexión con esto último, se entendería a las claras por qué la emoción influye también en la vocación y dirección hacia la que cada cual encamina su proyecto vital. Dependería de la complejión biológica individual (tendencias genéticas), por un lado, y de la interiorización propia de los valores por aprendizaje consciente e inconsciente, por otro, el que cada individuo sienta preferible un tipo de existencia antes que otro, siempre con miras a la felicidad. Rodríguez Valls critica la visión freudiana que propone concebir la felicidad con la sola satisfacción del deseo erótico y del impulso tanático, pues en tal caso proscibiríamos lo emocional a un estadio demasiado primitivo. También la voluntad, junto con el deseo y el impulso, se afana por conducirnos hacia una dicha más plena y completa en previsión de un proyecto global, constructivo y preñado de sentido. Para ello, no está de más recordar que ninguna emoción es *per se* irracional ni moral, sino en todo caso amoral; es nuestra libertad y la correcta puesta en práctica de la prudencia lo que podría conllevar o no el éxito vital. Por ello, son más bien los ideales y la orientación existencial los que nos aproximan a la beatitud, como quería Scheler, y no una represión estricta de la «pasión», visto como algo que nos arrastra y consume. Rodríguez Valls nos invita con acierto a un análisis de nuestra dimensión emocional para desmentir la concepción etérea y desencarnada de un animal tiranizado por una inflexible razón pura.

En el Capítulo 2 (¿Qué es una emoción?), expone el autor (con muy buen criterio un conjunto de teorías representativas sobre la emocionalidad humana, que abarca desde la propuesta por el pragmático William James hasta la más actual de Goleman, para terminar haciendo algunas observaciones semánticas sobre voces familiares (apetito, afecto, sentimiento, pasión y estado de ánimo) y una valoración conclusiva. En primer lugar, James, al igual que Lange, identifica sin más el estado emocional con la reacción orgánica en la víscera, de suerte que, verbigracia, «estamos tristes porque lloramos», y no al revés. Contra la hipótesis James-Lange se posicionaban Cannon y Marañón, a quienes tal reduccionismo se les antoja impropcedente por cuanto distintos experimentos, como simpatectomías y vagotomías a animales o la inyección de gran cantidad de insulina en humanos, patentizaban que no existe una relación necesaria entre reacción fisiológica y emoción concomitante. Dicho por Cannon, más bien habría que afirmar que «lloramos de pena y alegría», siendo así que tanto él como Marañón apoyarían la indisoluble unidad psicofísica en el ser humano, y no la reducción de una esfera a otra. A ello se suma la caracterización que nos ofrece Lazarus sobre la emoción en tanto que un tipo de evaluación

intencional sobre las circunstancias en que se hallaría el sujeto en aras de granjearse el mayor bienestar posible, o la que análogamente expone Nussbaum sobre la emoción inteligente. Tampoco podrían faltar las alusiones a Le Doux y Damasio, quienes por su parte abanderan el frente neurobiológico: toda emoción no es más que una respuesta a ciertos procesos neuronales, y por tanto la clave para entenderlas radica en el cerebro. No revelamos secreto alguno al decir que todo tipo de actividad neurológica está así en la base del sentimiento, que comporta la conciencia de un estado anímico. Si a ello acompañamos la reciente teoría propuesta por Evan, Frankish y Kahneman, veremos que las emociones se explican sobre la base de un doble sistema mental: las emociones operan como procesos psíquicos de un sistema 1, rápido, inmediato e inconsciente, propio también de las intuiciones, frente al sistema 2, más sofisticado, lento y consciente (atinente al pensamiento abstracto, conceptual y lingüístico). Por último, no se pasa por alto la aportación de los psicólogos experimentales Mayer y Salovey, así como de Goleman, a la cada vez más pujante teoría de la inteligencia emocional, máxima cuando le conviene al *coaching* o filosofía práctica, cuyo objetivo consiste en saber orientar a quien lo precise hacia una adecuada gestión de las emociones y sentimientos por el laberinto existencial que atraviesa, complementando el servicio desempeñado por los psicoterapeutas.

Por su lado, el capítulo tercero lo dedica Rodríguez Valls a una clasificación de las emociones estableciendo dos criterios: el descriptivo (tocante a la ciencia empírica) y el explicativo (tocante a la filosofía). Para la metodología descriptiva echa mano de Ekman, quien, como se enunció más arriba, describe las emociones que humanos y animales tienen en común: 1) la sorpresa como respuesta somática a un hecho que se descubre como novedoso; 2) el asco o sensación de repulsa hacia un objeto presentado como rechazable y nocivo para la salubridad; 3) el miedo como instinto de supervivencia que conduce a evadir el peligro o aquello que es reputado deletéreo; 4) la alegría o complacencia en la posesión o llegada de un bien, sensación expansiva y exultante de la corporalidad; 5) la tristeza o languidez de aquel a quien sobreviene una pérdida o un mal que lo lleva a retraerse y menguar en su vitalidad; y 6) la ira o intensa pasión reactiva ante un fracaso o un impedimento que suele herir el orgullo.

Con respecto al criterio explicativo, Rodríguez Valls acude a Tomás de Aquino, quien diferencia entre dos clases de emociones: aquellas subsumidas bajo el apetito concupiscible (el deseo) y las propias del apetito irascible (impulso). Desde luego que todas ellas se les atribuye tanto a los animales como a los seres humanos, si bien estos últimos pueden vivenciarlas de forma especial y diferente a como les afectan a aquellos. Dentro de las concupiscibles encontraríamos una vez más seis emociones: 1) el amor

o tendencia a la unión, estrecha comunicación (amor de amante o amigo) o incluso la fusión (amor sexual) con un ser cuya existencia es apetecida como buena; 2) el odio, derivado del amor, deseo que persigue el exterminio de la negatividad, de aquello que anula la propia integridad; 3) el deseo propiamente dicho, que, cumpliendo una función eminentemente evolutiva, busca colmar un estado carencial (él pueda originar también otros sentimientos como la envidia o los celos); 4) la aversión como deseo de eludir lo dañino, de prevenir antes que curar cualquier mal que aceche; 5) el gozo como percepción de fruir con el bien poseído, y que en el alma humana puede darse en forma de felicidad temporal; y 6) la tristeza o aflicción ante lo que se toma por malo y que causa encogimiento, dolor y, en su extremo, incluso cuadros depresivos. Paralelamente, están las emociones que pueden colegirse del apetito irascible, en el que la mirada hacia el futuro se vuelve nota dominante: 1) la esperanza o confianza en obtener el bien codiciado; 2) la desesperación, contrapartida de la anterior, en tanto que resigna a la idea del fracaso o práctica imposibilidad de obtener lo deseado; 3) la audacia, impulso que empuja al sujeto a combatir las inclemencias que puedan asaltar en el camino si con ello se logra alcanzar el bien apetecido; 4) el temor o impulso a rehusar cualquier mal que esté por venir, usando en muchos casos de la conducta inteligente, la planificación de las acciones más convenientes; y 5) la ira o arrebató afectivo que combate el peligro y lo dañino, hasta el punto de que el iracundo puede llegar a tomar la justicia por su mano.

Visto lo cual, Rodríguez Valls aclara que tan pronto como la de Ekman es una clasificación perfectamente asumible por un prisma de tercera persona (descriptivismo empírico), la de Tomás de Aquino apela a una concepción genérica de la naturaleza humana y por tanto remite a causas internas. Por ello, dado su marcado carácter especulativo, la tipología tomista la toma así el autor por modelo referencial a cuya luz cobra sentido el análisis descriptivo y empírico de cada emoción.

Ahora bien, no es hasta el capítulo 4 («Intencionalidad de las emociones. El sí mismo, los demás, la realidad») cuando Rodríguez Valls se lanza a descifrar cuáles son aquellas emociones exclusivamente humanas. Así, comienza señalando a la angustia como estructura afectiva de la libertad humana, según pensaron muy bien los existencialistas. Desde Kierkegaard hasta Heidegger o Sartre, el sentimiento de la angustia es el sentimiento de un «angostarse» del ser ante la nada que lo abisma, un «vértigo ante la libertad» parecido a lo que siente el sujeto cuando se instala al borde del precipicio de la existencia. Por la angustia se dilucida el peso de nuestro ser en el mundo y, por ello, Heidegger la coloca como uno de los existenciarios. El angustiado siente por tanto un vértigo ante las numerosas posibilidades

que le abre el futuro y ante el hecho de que se encuentra solo ante sí mismo al tomar sus decisiones (condena sartreana a la libertad).

De igual modo, la risa aparece también como una expresión somática involuntaria, espasmódica que, aunque normalmente obedezca a motivos divertidos y graciosos, puede ser forzada por las cosquillas o suscitada en ciertos juegos de socialización (como ocurre entre primates, según algunas investigaciones emprendidas por Provine). Asociada al sistema límbico y a la correspondiente corteza prefrontal del cerebro, fomenta una actitud positiva ante la vida y descarga del estrés (salvo en la risa nerviosa, que produce el efecto inverso). Para el autor, no cabe duda de que es el intelecto el que promueve normalmente la risa mediante el chiste o la ironía, dilatando nuestros estrechos límites interpretativos sobre el entorno y deshaciendo cualquier expectativa seria que tengamos, según veía Kant. O como enseñaba Schopenhauer, para que surta el efecto irrisorio tan sólo se precisa que el concepto y la representación intuitiva entren en una dialéctica paradójica.

Asimismo, advierte Rodríguez Valls otras tantas emociones que, siguiendo a Scheler, dicen mucho sobre la integridad del individuo humano, a saber: la beatitud (y desesperación vital), el aburrimiento, el pudor, el llanto y el humor. Sobre las dos primeras, compenetradas para el autor, afirma en términos teológicos que la beatitud se emparenta con las salvación y la desesperación con la condenación, ya que sendas emociones son la lectura específicamente humana de la alegría y la tristeza. Cuando sentimos aburrimiento, se nos impone como insoportable el gravamen del tiempo al no preferir llenarlo con una actividad antes que con otra: la indiferencia nos abruma y el ser, nuevamente con Heidegger, se nos manifiesta en toda su neutralidad; de ahí que sea probable que del aburrimiento se transite a una apatía paralizante. Menos negativa es la sensación de pudor, gracias a la cual velamos por nuestra intimidad y unicidad: es un sentimiento que concita la vergüenza ante la posibilidad de no ser considerado tal y como uno positivamente lo espera, presuponiendo una preocupación por el qué dirán, por cómo me juzguen los demás; guarda relación con sentirse desnudo ante el otro y con el rubor como su efecto fisiológico. Tampoco el llanto hay que suponerlo como una emoción universalmente negativa, pues de alegría y de risa también se llora, si bien es verdad que por lo normal va aparejado al sufrimiento o al dolor corporal y presume una capacidad de empatizar con el prójimo (pena, conmisericordia...). Por último, con el humor provocado por la risa del absurdo es capaz de caricaturizarse la propia humanidad: el sentido del humor exige

la posibilidad de autocrítica y el abandono del sentido del ridículo, y en muchas ocasiones se presta a ello también la ironía.

Rodríguez Valls aprecia también el control que detentan las emociones en la regulación de la convivencia grupal, pero además señala hasta qué punto sirven a la misión del cambio cuando se desmontan las convicciones y sumisiones a unas preconcepciones que habrían quedado desfasadas: por eso poco efecto surtirían, por ejemplo, las emociones de la risa si no se comparte un *background* parecido y se expone cándidamente al escarnio público. El humor absurdo está para que todos nos riamos con todos al infringir la norma seria y rígida aventurándonos en el orden de reinención del universo simbólico (contra las ideologías fanáticas o dogmáticas, contra el señorío del pensamiento único). También en la interacción afectiva que desde niños tenemos con nuestros semejantes se produce un intercambio político de la emoción, por lo que ésta tiene de educativa (pautas conductuales que nos asisten para saber cómo responder ante ciertos estímulos) y socializadora, auspiciada por la capacidad para empatizar con los otros. Pero no es menos cierto que también en nuestras relaciones interpersonales puede infiltrarse el disimulo y la mentira cuando fingimos algo que no somos o sentimos con tal de engañar; aquí es donde hace su aparición la simulación, contraria por principio a la amistad sincera y únicamente aceptable, sin intención falaz, cuando se aplica a la ficción artística (teatro, literatura, cine, etc.). Precisamente con el arte cierra Rodríguez Valls el capítulo, donde supera la concepción biologicista del placer como búsqueda de lo meramente agradable y satisfactorio únicamente a efectos adaptativos para resaltar la sensibilidad estética que luce el individuo en su aspiración a la belleza o, más concretamente, a lo «sensible puro»; es en la contemplación y disfrute de la obra artística donde asistimos en toda su extensión a la conjugación entre el goce corpóreo y la satisfacción espiritual, a cuyo respecto el autor considera la emoción el puente mediador entre lo celestial y lo terrenal que hay en nosotros.

Esto último es lo que reivindica nuestro autor en el epílogo conclusivo: «la emoción es la bisagra que une las distintas estructuras de la subjetividad humana y en donde se puede encontrar su máxima unidad» (p. 171). Rodríguez Valls recapitula todo lo expuesto en su ensayo para concluir que mediante las emociones se activa una inteligencia adaptativa al medio natural y sociocultural, pero también que son ellas las que, bien gestionadas, nos pueden acercar a un tipo de vida o un modelo de excelencia y virtud que nos reporta la felicidad que ansiamos. Puesto que no puede haber una felicidad puramente ultramundana, ya que no somos entidades angelicales incorpóreas, «no puede haber ideal de plenitud cumplido ni, en consecuencia, felicidad humana sin un estado

emocional» (p. 176). En este sentido, también desde un punto de vista existencialista tendremos que conseguir una adecuada gestión de la vida emocional toda vez que persigamos llevar una existencia auténtica.

Es meritorio que el autor haya concebido un estudio abierto a la interdisciplinariedad como el que nos presenta en este libro. A él concurrirían intereses muy diversos, como los que mueven a los psicólogos experimentales, los neurobiólogos, los etólogos, los antropólogos y por supuesto los filósofos (también podría ejercerse *ad hoc* una psicología racional). Por ello su aportación resulta tan estimulante para tantos agentes del conocimiento, sobre todo en una época en que cada cual cuida de su propio terruño sin inmutarse siquiera por lo que pasa más allá, en otros fueros vecinos. Definitivamente, cuesta resistirse a valorar como merece una obra que, aun cuando delate una cierta subjetividad de enfoques –como por otra parte es comprensiblemente inevitable– a la hora de tipificar como lo hace las distintas emociones, supone una propuesta valiente e intrépida sobre nuestra dimensión afectiva. Rodríguez Valls ha escrito un trabajo pródigo en contenidos y muy acertado en la atractiva temática abordada. No puedo por menos que encomiar el esmerado esfuerzo que ha puesto al confeccionarlo. El autor se suma así a otros antecedentes recientes en la producción española, como *El gobierno de las emociones* de Victoria Camps o *Qué es una emoción* de David Casacubieta. Estamos, pues, de enhorabuena: con esta nueva obra podemos felicitarnos todos porque, desde luego, sabremos a dónde acudir cuando busquemos un buen tratado filosófico, fresco y riguroso, sobre un tema tan provechoso como es el boscoso y complejo tejido de nuestras emociones.

**LEIBNIZ, G. W.: *Discurso sobre la teología natural de los chinos*. KRK Ediciones: Oviedo, 2014, páginas: 771.
ISBN: 9788483674659**

Jaime Vilarroig Martín
Universidad CEU Cardenal Herrera, Castellón (España)

Este libro nos presenta el discurso sobre la teología natural de los chinos, de Leibniz, junto a los dos tratados sobre algunos aspectos de religión en china que le sirvieron de base (Longobardi y Santa María), todo ello traducido y extensamente introducido por Lourdes Rensoli. La obra corrige y aumenta una primera edición a la que no hemos tenido acceso. Lo que se desprende de la lectura del libro es que no se trata de un tema que haya interesado pasajera-mente a la editora, sino que es un libro que decanta largos años de trabajo en torno a los problemas tratados en él. Lo más acertado del libro es el acopio de materiales que se hace en torno al discurso de Leibniz. Es un acierto también el carácter manual del libro por su pequeño formato. Incomprensiblemente las riquísimas citas a pie de página están mal numeradas y aunque no sea imposible ubicar correctamente las citas es una pena que al final se haya colado este error de edición.

La introducción ubica, como es habitual, el contexto de la obra. Después de trazar la historia de la edición del texto, explica el interés que Leibniz mostró durante toda su vida por el pensamiento producido en China; según la editora, para Leibniz la lejana China fue la posibilidad de pensar desde la radical alteridad y poner a prueba su propia teoría sobre la unidad de la razón humana. El descubrimiento de la cultura y pensamiento chino para los Ilustrados supuso un serio acicate para pensar sobre el progreso, la centralidad de Europa o el encuentro entre culturas. La editora hace una excelente introducción a la filosofía china, centrándose en el confucianismo (la secta de los letrados) y la presencia del judaísmo, cristianismo e islam en China, hasta la época de Leibniz. Por no atañer directamente al discurso de Leibniz, se dejan de lado la secta de los idólatras o de Foë (los budistas) y la secta de los magos (taoístas), que son las tres corrientes religiosas que se entremezclan en China.

Se hace también una introducción a la controversia sobre los ritos, necesaria para entender los dos tratados, de Logobardi y Santamaría, que se

editan también en este libro. Dicha controversia tuvo lugar ante la necesidad en la que se vieron los misioneros católicos, jesuitas, dominicos y franciscanos sobre todo, de traducir el vocabulario cristiano al chino. Por ejemplo, ¿qué nombre se ha de usar para hablar de «Dios»? Si se emplea el término confuciano «Shangdí», como proponía la postura acomodaticia de Ricci y los jesuitas en general, quizá llevase a confusión en las clases populares, como advertían los dominicos y franciscanos. En esta postura contraria al acomodacionismo se produjeron los tratados de Longobardi, sucesor de Ricci en la misión China, y Santamaría. Leibniz, que se centra en cuestiones teológicas y deja de lado la cuestión más problemática de los ritos, elige estos textos sabiamente como base de su reflexión, ante la imposibilidad de acceder a los textos clásicos chinos por falta de traducciones. Esto dota a su postura de una credibilidad notable, puesto que si partiendo de textos contrarios a la homología entre la teología natural china y la teología natural occidental Leibniz encuentra homología, cuánto más parecido se encontrará si acudimos a textos que sí que están a favor de dicha homología.

La editora contextualiza también el pensamiento de Leibniz respecto a la filosofía china comparándolo con algunos autores cercanos a él, como Malebranche o Spinoza, de quien repite en varias ocasiones sin probarlo que influye en Leibniz más de lo que se piensa habitualmente. Encontramos un utilísimo cuadro para los que no estamos familiarizados con la teología china (pp. 250-252) en el que se rastrean los distintos términos importantes de teología china empleados y a los que se asignan los distintos significados que les asigna Leibniz. Se encuentran también en la introducción otros temas como la coincidencia, según Leibniz, del orden natural tal como lo conciben en China o se concebiría en la tradición cristiana; o la diversidad respecto de las fechas de la creación del mundo. Especialmente interesante es el apartado en el que analiza las posturas escépticas o ateas a las que habrían llegado algunos letrados cultos en china (aunque externamente mantuvieran las apariencias) muy similar a lo que sucedía con algunos «espíritu fuertes» en la época de Leibniz.

La conclusión de esta larga introducción es una reflexión sobre el diálogo entre culturas, del cual el discurso de Leibniz es un preclaro ejemplo. Hay alguna propuesta de la editora que resulta extraña, aunque sea citada muy de pasada, como proponer el moderno estado de Israel como ejemplo de convivencia intercultural. Todo ello son cuestiones interesantísimas de filosofía política actual, que van más allá del texto de Leibniz. El mayor defecto que encontramos en la introducción es su desmesurada

extensión: el discurso de Leibniz apenas ocupa 100 páginas mientras que la introducción ocupa casi 300.

El Discurso de Leibniz está inconcluso y no fue publicado en vida del autor. Se divide en cuatro partes: la idea de Dios, las producciones de Dios, el alma humana y la relación de los hexagramas del I King con el sistema binario ideado por Leibniz. Todo el discurso es un fino ejercicio de exégesis de textos heterogéneos, en busca de la claridad del concepto. El pulcro estilo de Leibniz, la sutileza argumentativa, el reposado discurrir de la razón, hacen que la lectura del texto sea algo sumamente ameno.

En la primera parte se centra en el concepto de Li que emplean los chinos, y que sería lo más parecido al Dios de la teología natural sobre el que se especula en occidente. Las cualidades de inmensidad, eternidad, no generación, etc., lo hacen un especial candidato para ello. Las cualidades que se atribuye al Li y que no concuerdan con el Dios de la teología natural son interpretables en un sentido que sí concuerda. Por ejemplo, cuando se dice que el Li no tiene inteligencia ni voluntad, en el fondo no está tan distante de algunas expresiones del pseudo Dionisio Areopagita en su *Teología Mística*. Leibniz niega que la teología de los chinos sea materialista: simplemente les es difícil concebir un espíritu sin cuerpo; y recuerda a propósito que algunos santo padres pensaron que los ángeles o las almas también estaban dotados de cuerpo.

La segunda parte del discurso se centra en las producciones de Li. En primer lugar está el Tai-Kie, el aire sutil o acción del Li sobre la materia, tal como la interpreta Leibniz. Luego está el Shangti (Señor de lo alto) o Tien Shu (Rey del cielo), que aunque algunos entienden como posterior al Li, otros lo identifican con él, alcanzando por tanto un concepto eminentemente filosófico de la divinidad. Resulta curiosa la indicación de Confucio acerca de no hablar de las cosas invisibles, y atenerse sólo a las visibles, que recuerdan algunas proposiciones en la línea de la teología apofática que parece escapársele a Leibniz. Los espíritus o Xin, de que hablan los chinos, serían nociones cercanas a los ángeles del cristianismo. La tercera parte del discurso estudia la noción de alma (Höeng) y la inmortalidad. Aunque es cierto que Confucio y sus discípulos no hablan de las nociones de cielo e infierno, no es menos cierto que practican y aconsejan el culto a los antepasados; ahora bien: si los antepasados ya no existen de ninguna manera porque han vuelto a la nada, entonces dichos ritos no tienen sentido. Esto probaría la creencia en la inmortalidad entre los chinos, que se apoya además algunos textos. La cuarta y última parte de este inconcluso Discurso la dedica Leibniz a exponer su sistema binario, porque cree haber

encontrado en él la clave de lectura del libro de las mutaciones (I King) que emplean los chinos para la adivinación.

De los tratados de Longobardi y Santamaría no diremos nada apenas, sólo que son una magnífica introducción, como hemos dicho, no sólo al propio discurso de Leibniz, sino a la controversia sobre los ritos. Del tratado de Longobardi recomendamos especialmente la última parte (sección 17): mientras en las secciones precedentes el autor se centra en las opiniones de los libros clásicos, en esta parte comenta las opiniones de distintos eruditos y expertos con los que el propio Longobardi pudo hablar y son todos ellos testimonios muy reveladores. El tratado de Santamaría se detiene en el tema de los ritos, convirtiéndose con ello en un magnífico ejemplo de antropología cultural para quien esté interesado en estos aspectos. Quien al leer estos tratados que defienden la incompatibilidad de la teología china con el cristianismo no se sienta inclinado en parte a compartir la opinión de los autores, que tan razonablemente escriben, es quizá que está tan tocado de prejuicios como los propios autores, sólo que de signo contrario.

Cerramos esta reseña con una reflexión sobre la necesidad y dificultad de poner en contacto cosmovisiones tan alejadas. Que discutamos de ello, el ejercicio mismo, es ya una buena muestra de la unidad de la razón humana que Leibniz pretendía probar. Por otro lado, si el significado de las palabras viene dado por el uso que de ellas hacemos en un determinado juego del lenguaje, encarnado en determinada forma de vida, ¿es posible entender lo que un chino dice cuando emplea determinadas palabras relativas a la religión si no compartimos su forma de vida? Lo mismo cabe decir en sentido inverso para los que nos consideramos cristianos. Y sin embargo el mero hecho de ser conscientes de ello e intuir el problema nos sitúa por encima de este relativismo al que parece abocarnos el segundo Wittgenstein. Cuanto más concretas las palabras, más cercanas a las imágenes, más difícil la traducción intercultural; cuanto más abstractas, más cercanas a los conceptos, más fácil ponernos de acuerdo sobre qué estamos hablando.

**RODRÍGUEZ VALLS, F.; DIOSDADO, C.; ARANA, J. (EDS.):
*Asalto a lo mental. Neurociencias, consciencia y
libertad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, 238 pp.
ISBN: 9788499402468**

Jaime Vilarroig Martín
Universidad CEU Cardenal Herrera, Castellón (España)

Este libro recoge las distintas aportaciones que se vienen realizando en el seminario permanente sobre Naturaleza y Libertad de la Universidad de Sevilla. Muchos de estos trabajos presuponen (sólo en cierto sentido) trabajos anteriores de los mismos autores. Su lectura puede cubrir dos propósitos: Constituye una magnífica introducción a las cuestiones más debatidas actualmente en el diálogo entre las neurociencias y la filosofía; por otro lado, cada trabajo es una breve monografía de un tema particular: se abordan autores habituales en estas temáticas (Penrose, Metzinger, Damasio, Searle, Dennett) y problemáticas concretas (máquinas conscientes, plasticidad cerebral, límites de la Inteligencia Artificial, materialismo y fatalismo, interpretación de la acción, emociones, consciencia y libertad, consciencia y física cuántica). Quizá hubiera sido de agradecer una tentativa de clasificación de los textos o secuencia entre los mismos, en lugar de reunirlos sin ordenar.

El trabajo de Juan Arana, criticando las teorías materialistas de la consciencia, es uno de los más lúcidos de todo el recopilatorio. Muestra cómo el materialismo (como su contrario) es un apriorismo al atribuirle a la materia capacidad de pensar sin explicar el cómo. Se detiene especialmente en la metáfora de la máquina para explicar la mente, que no pasa de ser eso: una metáfora que no explica; muy lúcida la distinción entre metáforas que nos permiten imaginar (donde se incluiría a la mente considerada como máquina), y conceptos que explican realmente algo. Además, logra la rara cualidad de unir el desenfado (p.e., a propósito de la explicación de la consciencia desde la física cuántica dice que «aquí uno puede topar con toneladas de basura epistémica») con la seriedad académica (p.e., expresada en el largo elenco de autores desde y con los que discute). En los Addenda va más allá de la mera crítica, y se dedica a elaborar algo así como un posicionamiento propio sobre estos problemas, en los que se define como un dualista, con muchos matices y todas las limitaciones del planteamiento que no pretende ocultar.

Concepción Diosdado nos ofrece una reflexión en la que por un lado tiene en cuenta la plasticidad cerebral, su moldeabilidad y capacidad para el aprendizaje, y por otro la constatación de que esto confirma en cierto modo que el hombre sea un ser inacabado, siempre a la búsqueda del sentido. A propósito de esto se sirve de las reflexiones de M. Scheler o V. Frankl, como autores que han pensado a fondo el problema de los valores y el sentido de la vida; y por último habla de la

neurofilosofía como un posible nexo entre estos temas. El trabajo, siendo interesante, adolece de cierta falta de coherencia entre sus partes.

Luciano Esponisa habla de conciencia y libertad como praxis evolutiva. Para ello habla de la hominización, siguiendo autores como S. J. Gould o E. Morin. Presenta nuevamente los datos que tenemos a disposición, mostrando cómo no hay novedades absolutas en la evolución. A continuación cartografía el cerebro de la mano de Damasio. Por último, propone entender el cerebro no aisladamente de los sistemas (inferiores o superiores) que lo conforman o de los cuales forma parte; así no habría que reunir dos ámbitos separados (mente y cerebro) sino «ver los dos planos de una realidad que nunca se quebró a partir del desarrollo evolutivo de la autoconciencia por procesos emergentes».

Karim Gherab-Martin expone con maestría la relación entre determinismo y libertad en la filosofía de R. Penrose. Para ello, nos descubre los trabajos de Penrose sobre las teselaciones y las aplicaciones que esto ha tenido en el campo de la biología, la capacidad de organización de la materia, etc. A pesar de ser uno de los trabajos más breves, el volumen de cultura científica que se requiere para acceder a él no es poco.

José Luis González Quirós, en un artículo tan breve como el anterior pero más accesible al filósofo no matemático, nos propone algo de la síntesis personal que ha ido alcanzando a lo largo de los años, después de un prolongado trato con estos problemas. Nos recuerda que si aún no hemos replicado eficientemente codos o rodillas, ¿cómo vamos a esperar en serio, de momento, que repliquemos cerebros? A propósito de la mente, se detiene en la característica de que siempre es la mente de una primera persona: así que aun en el hipotético caso de que una máquina pensara, no podríamos decir que tiene una mente (véase la lúcida discusión de las posibilidades en la página 93). El límite a la neurociencia es que por más que se avance en la cartografía del cerebro, nunca se estará en condiciones de describir fenómenos mentales por tratarse de elementos distintos.

Martín López Corredoira hace una exposición del fatalismo, desde Freud a nuestra época tan neurocientífica. Nos recuerda cómo el modelo de Freud era plenamente mecanicista, y por tanto fatalista. Luego hay otros fatalismos, tales como el conductismo de Skinner, el computacionalismo, etc. La neurociencia sería también fatalista. Como muestra de esto (y es una de las secciones más interesantes) nos presenta algunos de los experimentos clásicos que parecen confirmar esto; y sentencia que «la visión fatalista encaja sin duda con todas las evidencias»; y por tanto habría que abandonar nociones como las de mente o conciencia.

José Ignacio Murillo expone la propuesta de Tomas Metzinger, muy ambiciosa por intentar una teoría comprensiva de la mente. Para ello analiza la experiencia de ser un yo, con sus rasgos son la miidad (propiedad de atribuir a algunos el ser nuestros), de yoidad (la centralidad del yo) y perspectividad (el cambio de perspectiva que supone una invarianza en el yo). Los niveles de análisis en los que se centra son el fenoménico, el representacional y el funcional. Para explicar el yo recurre a la teoría del automodelo. Pero con esto llega a la tesis de

que «somos nadie» (nemocentrismo epistemológico). La crítica de Murillo a este planteamiento se centra en la confusión entre conocimiento y representación.

Ricardo Parellada intenta abordar los problemas entre el cerebro y la mente desde una perspectiva que si no es original, al menos no está tan trillada como alguna de las anteriores: para describir adecuadamente una acción humana hemos de salir necesariamente del nivel neurológico y saltar al de la libertad y las intenciones conscientes. La interpretación de una acción pasa por la enumeración de sus circunstancias, y los fines de la obra y del que la ejecuta (supuestamente los autores clásicos no distinguen fines de motivos; pero no hemos encontrado una distinción clara en Parellada de estos dos conceptos que él da por supuesta en el lector). El hecho de que no haya una única interpretación posible de la acción sería un dato más a tener en cuenta a la hora de marcar la imposibilidad de hacer una descripción unívoca de la acción en términos de la mera neurociencia; la última parte del trabajo es brillante, por el análisis de los ejemplos que propone de interpretación de la acción.

Marcelino Rodríguez Donís presenta la crítica de Damasio al dualismo cartesiano. Primer lo relaciona con la filosofía de Spinoza (a la que le propio Damasio se remite con frecuencia). Nos recuerda la posible influencia de Gómez Pereira y su Antoniana Margarita en las ideas mecanicistas de Descartes; y hace una revisión del dualismo platónico o aristotélico. Tras hacer una alusión al monismo de Pomponazzi, retoma a Gómez Pereira y su dualismo, como precedentes de Descartes, con el que concluye. Aunque el trabajo abunda en referencias históricas, en realidad tiene que ver con el título sólo en parte, puesto que la referencia a Damasio, sin estar fuera de lugar, parece más bien accidental.

El trabajo de Francisco Rodríguez Valls está especialmente centrado en las emociones. Primero nos presenta el trabajo pionero de Darwin sobre la expresión de las emociones en el mundo animal en general, y su función en orden a la supervivencia. Pasa a hablarnos de la neurobiología de la emoción, a propósito de los casos conocidos de Gage o Elliot, que tanto dieron qué pensar a Damasio. A propósito de este último, las emociones serían necesarias a la hora de evaluar cursos de acción y obrar razonable. Pero estas emociones no hay que entenderlas como efectores ciegos de la acción, sino integrados dentro de la vida libre del ser humano, educable y con capacidad de modelar su forma de vida; sólo así la emoción se convierte en algo genuinamente humano (hábito emocional).

Francisco Soler Gil intenta elucidar la relación entre consciencia y libertad. La cuestión parece pertinente: si los animales ya actúan acertadamente, ¿para qué nos sirve la consciencia? ¿qué aporta? Comenta las posturas de Charmlen o Searle, que consideran a la consciencia como un capricho de la naturaleza. Si el cerebro ya hace las cosas, y podríamos hacer un mapeado perfecto del mismo mientras está actuando, ¿para qué repetir la descripción de los mismos hechos pero en el plano mental? ¿Para qué ese derroche de energía en la naturaleza? La pregunta no encuentra respuesta clara en el trabajo, y la conclusión («la consciencia existe, entre otras cosas, al menos para determinar las acciones libres») deja al lector con la sensación de no haber

entendido algo del planteamiento general del trabajo: o el verdadero meollo estaba en trabajos anteriores del autor o vendrá en trabajos posteriores.

Pedro Jesús Teruel nos presenta un sugestivo diálogo, al más puro estilo de Galileo en los *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo*. Aunque tiene suficiencia interna, presupone en cierto modo dos diálogos previos, en los que los dialogantes siempre son Simplicio, Punsetio y Sagredo (quién pueda ser este último se nos escapa). En este nos presenta la unidad de la experiencia consciente en relación con la coherencia cuántica. Comienza de un modo muy interesante hablando de las condiciones de posibilidad de la consciencia, en la línea de Kant. Pero a continuación el diálogo comienza con cuestiones más serias de física cuántica, que se escapan al no iniciado. Al final, afirma Punsetio que «el papel del observador resulta fundamental, puesto que produce el colapso de la función de onda que termina con el estado de superposición cuántica y permite la emergencia de un mundo material en cuanto tal». Pero claro, si el observador cumple la función de colapsar la función de onda que permite emerger el mundo material, del cual el propio observador forma parte, da la sensación de que estamos girando en círculo. El artículo, por lo demás, tiene el acierto de unir la seriedad académica con la forma dialogada de la exposición, que siempre es de agradecer.

Héctor Velázquez expone las ideas de Searle a propósito del problema mente-cuerpo. Searle parte de la conciencia como un dato más que de la experiencia que hay que tomar en cuenta. Su postura sería que «los cerebros causan mente y que lo mental es sólo cerebral». Pero esto parece compadecerse mal con lo que afirma luego: «el mundo corpóreo es de la causación física; el de la acción el de la causación intencional», o aquello de que «para Searle las acciones humanas constan de estados mentales y componentes físicos». Desconocemos si esta ambigüedad que afecta a todo el trabajo es del autor del mismo, o del propio Searle. Quizá cabría también atribuirle al problema mismo de la dualidad mente-cerebro, lo cual constituiría para un reduccionista una buena prueba de que estamos ante un pseudoproblema .

José Domingo Vilaplana nos presenta el enfoque naturalista de Dennett, en un bien documentado y extenso trabajo (sorprende ver algún párrafo de casi dos páginas de longitud, que desmerecen en uno de los textos más solventes de todo el volumen). Presenta la postura reduccionista de Dennett, para quien somos «miles y miles de millones de células de miles de tipos diferentes». Desde este punto de partida materialista, el cerebro y mente son la misma cosa; por ello, para él la perspectiva de la tercera persona en orden a describir aquello que llamamos mente es posible (en contra del planteamiento contrario, ya apuntado aquí mismo por otros autores como González Quierós). El materialismo de Dennett hace que el yo también sucumba, consecuentemente, reducido a circuitos cerebrales. Sin embargo, Dennett habla poco de la conciencia, puesto que hablar de ella sería en cierto modo aceptar su existencia (p. 219). Acaba todo ello con un replanteamiento del problema de la libertad.

KREINES, J.: *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*. Oxford: Oxford University Press, 2015, 290 páginas.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra

James Kreines lleva a cabo en *La razón en el mundo* una defensa del proyecto filosófico hegeliano relativo a la justificación del saber, en contraposición al proyecto de filosofía trascendental kantiano. En su opinión, Hegel no pretende completar los planteamientos “aprioristas” acerca de las condiciones de posibilidad de conocimiento kantianos, o localizar un punto de partida trascendental en sí mismo incondicionado, al modo idealista, ni mucho menos buscar un sistema fundamentalista sustitutivo autoinmune, como tantas veces se le ha reprochado. En su lugar, Hegel habría tratado más bien de hacer un uso de las contradicciones internas de la razón que superasen los planteamientos ingenuos al respecto de la filosofía clásica, cuando recurría a este tipo de procedimientos para justificar los primeros principios de la metafísica u otras nociones (“per se nota”) similares. La novedad de las propuestas de Hegel habría consistido precisamente en la capacidad de la filosofía de enfrentar a la *razón respecto del mundo* en el cual se haya inserta, por tratarse de un requisito absoluto del posterior desarrollo de la ciencia, de la teleología, de la ética o de las ciencias prácticas y teóricas en general, aún a sabiendas de que nunca podrá alcanzar un conocimiento absoluto de este tipo de requisitos.

A este respecto Kreines atribuye a Hegel una *metafísica de la razón* que justifica el carácter compartido que tiene cualquier proceso de *explicación recíproca* sin recurrir a un esquematismo trascendental que estuviera mancomunado por toda forma de racionalidad al modo kantiano, o que se remitiera a unas categorías ontológicas universales y necesarias, de tipo substancial o causal, al modo aristotélico. En su lugar más bien, habría tratado de justificar una *explicación compartida* mediante la localización de una *razón* proporcionada de naturaleza *física o metafísica* que permita llevar a cabo este tipo de procesos, ya se trate de una simple ley natural experimental, o de un proceso dialéctico de puesta en común. Sin embargo Hegel habría criticado abiertamente el recurso razonado a una noción de fundamento que determinara de una vez por todas sus posibles relaciones respecto del mundo, cuando ahora

se concibe la razón como un *espíritu* volcado hacia una posible explicación compartida del mundo, sin necesidad de tomar decisiones arbitrarias. En este sentido se reconoce que se propone una interpretación de Hegel muy cercana al modo como Aristóteles organiza el saber práctico alrededor de un peculiar “foco de conocimiento”, que en todo momento debe estar abierto a ulteriores ampliaciones o profundizaciones, sin que ninguna llegue a ser definitiva.

Por su parte Kreines debate diversas interpretaciones de Hegel que lo sitúan como un prolongación de la filosofía trascendental kantiana, tratando de delimitar con más precisión el fundamento último al que se remite la deducción trascendental de las categorías, o incluso del propio lenguaje, al modo como proponen Ameriks, Armstrong, Beiser, Pippin, Siep, Hortmann, Pinkard, Houlgate, Schaffer, Westphal, o antes McTaggart, entre otros. Sin embargo ahora se opina que ni Hegel pretendido rectificar el giro copernicano kantiano, ni tampoco prolongarlo aún con más radicalidad, sino que trató de orientar los problemas epistemológicos en una orientación diferente, a saber: una orientación falibilista y coherentista, compatible a su vez con un holismo ontológico, pero sin necesidad de recurrir a compromisos compartidos de tipo dogmático. La única necesidad que exige el logro de una explicación compartida es el recurso a una tesis adecuadamente justificada mediante su confirmación a través de hechos de la experiencia, ya sea mediante leyes naturales o los correspondientes conceptos válidos por sí mismos, o simplemente mediante una noción de substancia concebida como una de las muchas razones que mueven al mundo. Pero en ningún caso la substancia es la razón única que mueve al mundo, como pensaba Espinoza, o el fundamentalismo materialista de algunos científicos, cuando para Hegel el absoluto es más un resultado o consecuencia que un principio.

Estas conclusiones se justifican en tres partes y diez capítulos. I) *Razones primitivas y mediadas: conceptos inmanentes al mecanicismo y la teleología*, comprueba como este tipo de explicaciones científicas dependen a su vez de la aceptación de otros presupuestos compartidos; 1) *La dialéctica del mecanicismo*, hace notar las explicaciones parciales que aportan este tipo de leyes naturales; 2) *Contra la metafísica empirista y a favor de una tesis y de una metafísica de la razón*. Hace notar las explicaciones parciales que a este respecto aportan el recurso exclusivo a la experiencia; 3) *La denuncia de Kant y la defensa de Hegel de una teleología natural: el concepto como la substancia de la vida*. Reconstruye el carácter parcial que siguen teniendo las razones de carácter substancial, aunque sean más completas que las mecanicistas; II) *El problema irremediable de una completa razón: la crítica dialéctica de Kant a la metafísica*. Se analiza las limitaciones que Hegel encuentra a las propuestas kantianas; 4) *El*

argumento dialéctico de Kant, y las restricciones de nuestro conocimiento. Se reconstruye el plano tan diferente donde Kant y Hegel plantean el problema del conocimiento, uno respecto ámbito concretos de cada forma de saber, y en el otro caso de un modo mucho más general; 5) *La apertura a la respuesta hegeliana a la dialéctica kantiana.* Se contraponen los sistemas de ambos autores, mostrando como el proyecto hegeliano no es una simple prolongación ni profundización del kantiano, sino que supone un profundo cambio de orientación; III) *La razón completa: desde la idea hasta la idea absoluta,* se reconstruye lo que ahora se considera el núcleo esencial del sistema hegeliano; 6) *Contra la metafísica de una comprensión y de un sujeto o substrato último final.* Se muestra como en ningún caso la idea absoluta es el punto de partida de la metafísica de la razón, sino más bien las ideas concretas de cada objeto individual; 7) *El holismo insustancial y las contradicciones reales del legalismo químico.* Se muestran las insuficiencias del método experimental para explicar el lugar de la razón en el mundo; 8) *La idea: la razón completa como proceso.* Analiza el papel de los conceptos y de las ideas universales en la progresiva apertura de la razón al mundo; 9) *Libertad por uno mismo: desde la metafísica de la idea absoluta hasta el monismo e idealismo epistemológico.* Se reconstruye el papel que desempeña la libertad en la elaboración de un sistema hegeliano donde se presupone que el resultado alcanzado es una idea absoluta, que a su vez engloba a todos y cada uno de los elementos y saberes que lo componen; 10) *El método y la conclusión de la 'Lógica': dialéctica, contradicción y conocimiento absoluto.* Se analiza el nuevo sentido que ahora se da a algunos de los términos hegelianos más controvertidos.

Para concluir una revisión crítica. La propuesta de Kreines está sin duda en la línea de la rehabilitación del razonamiento práctico, ya sea en su versión hegeliana o aristotélica. De ahí las paradójicas semejanzas que ahora se quieren encontrar en ambos autores, a pesar de las enormes diferencias existentes entre ellos. Sin embargo ahora no se justifica su propuesta en nombre del silogismo práctico hegeliano, sino a la crítica que directamente se formula a la filosofía dialéctica kantiana. En este sentido supone un paso importante en la recuperación de un autor que sin duda ha tenido una gran influencia en la recuperación de la metafísica que ha tenido lugar en la filosofía contemporánea, por sorprendente que pueda parecer.

DECHER, FRIEDHELM: *Handbuch der Philosophie des Geistes*, WBG – Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2015, 302 páginas.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra

La palabra alemana *Geist* ha tenido muchas acepciones, desde el concepto clásico de espíritu o alma hasta la noción más moderna de concepto o verdad compartida de un modo objetivo, habiendo sido está última la que finalmente se habría acabado imponiendo. Sin embargo eso no impide que por su parte la *filosofía del espíritu* se haya constituido como una disciplina específica que ha tratado de dar razón de los diferentes sentidos que a lo largo de la historia se ha otorgado por motivos especialmente religiosos o simplemente románticos a la noción de espíritu, ya se conciba como el alma, como la mente, o como la conciencia; o, si en su lugar más bien, no se debería concebir el espíritu (*Geist*) como una simple característica (*Eigenschaft*) o constitutivo (*Fähigkeit*) objetivo del modo de ser o esencia humana, que a su vez se contrapone a la noción subjetiva de yo o de alma, habiendo tenido su origen a partir de un lento proceso evolutivo de la actividad cerebral desde hace más de 200.000 años, como habría puesto de manifiesto el paleoantropólogos Ian Tattersall en su libro *Llegar a ser humano (Becoming Human)*. 1998). En cualquier caso la presencia de una actividad simbólico-espiritual-artística humana estaría testificada con mucha mayor antelación a sus posteriores atribuciones griegas o modernas a un alma o a una conciencia, debiendo atribuir la génesis de esta actividad pictórica en 3-D que se remontan a hace más de 35.000 años a una particular función neuronal de la arquitectura del cerebro.

Para justificar estas conclusiones se reconstruye el largo proceso de la elaboración de la noción de espíritu (*Geist*) a lo largo de la historia de la humanidad. Se toma como punto de partida la noción de *psyche* en el antiguo Egipto, así como el descubrimiento de la noción de espíritu, como contrapuesto a *Psyche*, *Thymos* y *Noos* en la antigua Grecia. Se analiza la separación que ya Platón y Aristóteles establecen entre el espíritu o el *Nous* o los conceptos objetivos y el alma como realidad subjetiva donde residen. La posterior recepción del atomismo de Demócrito por la filosofía helenista de Epicuro y Lucrecio. El desarrollo de concepto de espíritu en la metafísica cristiana medieval, ya sea concibiendo al *Nous* como una primera hipóstasis de la que originan todas las ideas, como sucede en Plotino, separando la noción de alma, espíritu, tiempo y Trinidad, como ocurre en Aurelio Agustín, sepa-

rando las diversas funciones espirituales del alma, como ocurre en Tomás de Aquino, o concibiendo el espíritu humano como un reflejo del espíritu divino, en Nicolás de Cusa.

Se analiza las derivaciones del dilema cartesiano de introducir el espíritu en una máquina, ya sea en el substancialismo de Spinoza, en el ocasionalismo de Malebranche o en la armonía preestablecida de Leibniz. Se comprueba la identificación del espíritu con un fenómeno físico en el materialismo radical de la ilustración francesa, ya sea en el caso de Hobbes, de La Mettrie, de Helvetius, de Diderot, D'Holbach o de Sade. Se reconstruye la crítica de la razón en la especulación acerca de la naturaleza subjetiva del espíritu en Kant, y en el idealismo alemán Fichte, Schelling y Hegel. Se comprueba la noción de espíritu en la metafísica de la voluntad y en la filosofía de la vida, ya sea en Schopenhauer o en Nietzsche.

Se analiza el concepto de espíritu en la antropología filosófica del siglo XX, ya sea en la posición excéntrica de Plessner, en los nuevos hechos esenciales de Max Scheler, en la actividad básica vital de Gehlen. Se comprueba el monismo neutral de Bertrand Russell, así como la estructura bipolar de Whitehead respecto a la relación entre espíritu y materia, así como la reformulación del dualismo en Popper y Eccles. Se comprueba la naturalización del espíritu en las polémicas de los últimos años del siglo XX, ya sea en el fisicalismo débil o fuerte o estricto, o en la llamada teoría débil de la identidad, o en el materialismo o fisicalismo eliminativo que defienden una naturalización de la noción de espíritu de un modo más estricto o fuerte. Finalmente, se analiza el funcionalismo en sus distintas versiones, especialmente el funcionalismo computacional, haciendo una especial referencia al naturalismo biológico de John Searle.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda el problema de las relaciones entre mente y cerebro ha estado presente en toda la historia de la filosofía, sin que sea solamente un problema del pensamiento contemporáneo. En este sentido resulta factible extrapolar sobre autores del pasado modelos y polémicas que hoy día se plantean, a fin de poder encontrar alguna posible línea de investigación que hubiera quedado inexplorada. Sin embargo lo que ya no resulta tan legítimo es presuponer que la arquitectura neural del cerebro determina todos los posibles modos de conocer, cuando se trata justamente del problema que se trata de resolver. Se le puede denominar a esa postura materialismo eliminativo o simple naturalismo biológico, pero en cualquier caso se trata de un reduccionismo que presupone lo que justamente hay que demostrar. Máxime cuando sin la referencia a un logos o espíritu objetivo tampoco se hubiera podido establecer la correlación entre mente y cerebro, entre materia y espíritu, que ahora en todo momento se da por supuesta.

POLÍTICA EDITORIAL

1. Periodicidad

La secuencia de la publicación es 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.

2. Secciones

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información filosófica general y especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores)
- Textos clásicos (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Efemérides
- Homenajes
- Noticias y comentarios

3. Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

4. Política de Open Access

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.

5. Evaluación de originales

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 directora adjunta elige revisores 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:

5.1. Evaluación por pares

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

5.2. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

5.3. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo 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.

5.4. Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

5.5. 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.

5.6. 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.

6. Normas de publicación

6.1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a themata@us.es sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y 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.

6.2. 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 revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

6.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, 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.

7. Formato de las publicaciones

7.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Century Schoolbook cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

7.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). 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.

7.3. No podemos garantizar que no haya problemas con 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.

7.4. 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»

7.5. 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 ascendente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

8. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

8.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente... ».

–Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

–Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Spaemann, R.: *op. cit.*, p. 108.

–Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Spaemann, R.: *Lo natural* cit., p.15; Polo, L.: *Curso* cit., vol. 4/1, p. 95.

–Puede utilizarse “Ibíd., p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

–En la reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 8.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

8.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

Artículo de revista

Vigo, A.: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

Libro

Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página: Platón: *Fedro*, 227d.

Sección o capítulo de libro

Price, D.: "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes" en Griffith, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

Documento electrónico

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

Morin, E. [en línea]: "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

8.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

9. Agenda de publicación

Proceso de publicación

9.1. En un plazo habitual de seis meses, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de Septiembre y Marzo, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en diciembre de cada año y junio de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

9.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, 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 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 el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre para el número que sale en diciembre y de abril para el número que sale en junio. 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 en un caso excepcional, por causas ajenas a *Thémata*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

10. 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.

11. 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 (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf) 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 –anónimos y por pares– 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 respecto 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.

EVALUADORES 2015-2016

El listado que sigue corresponde a los evaluadores de *Thémata. Revista de Filosofía* que han colaborado realizando evaluaciones ciegas por pares en todos los artículos que llegaban a la redacción después de pasar el primer filtro de comité directivo. Todos los artículos tienen una revisión previa por parte de los subdirectores de la revista: Inmaculada Murcia Serrano y Jesús Navarro Reyes que comprueban que los artículos cumplen los requisitos mínimos y es el director adjunto, José Manuel Sánchez, el que se encarga de la distribución, según especialidad de los evaluadores, de los textos. Todos los trabajos recibidos, después de pasar el primer filtro, han sido informados por los evaluadores que desconocían la identidad del autor. En caso de discrepancia, se recurrió al juicio de un tercer evaluador. Por ello la dirección de la revista agradece la colaboración de todos ellos por la importante labor realizada.

Adame de Heu Clara, Cristina (University of Virginia's College at Wise, Estados Unidos)

Arisó, José María (Universidad de La Rioja, España)

Ayala, Jorge (Universidad de Zaragoza, España)

Aymerich, Ignacio (Universidad Jaume I, Castellón, España)

Barrientos Rastrojo, José (Universidad de Sevilla, España)

Basso Monteverde, Leticia (CONICET/Universidad Mar de la Plata, Argentina)

Benavides, Cristian (CONICET, Argentina)

Burgos Diaz, Elvira (Universidad de Zaragoza, España)

Caram, Gabi (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Choza, Jacinto (Universidad de Sevilla, España)

Ciria Alberto (Investigador independiente, Munich)

Comins Mingol, Irene (Universidad Jaume I, Castellón, España)

De Diego, Antonio (Universidad de Sevilla, España)

De las Mazas, Mariano (Universidad Católica de Chile)

De Peretti, Cristina Peñaranda (UNED, Madrid)

Domingo Moratalla, Tomás (Universidad Complutense de Madrid, España)

Durán Guerra, Luis (Universidad de Sevilla, España)

Feenstra, Ramón (Universidad Jaume I, Castellón, España)

García González, Juan (Universidad de Málaga, España)

Gil Martínez, Joaquín (Universidad Jaume I, Castellón, España)
Gómez García, Sergio (Universidad de Zaragoza, España)
Gustems Carnicer, José (Universidad de Barcelona, España)
Koprinarov, Lazar (South West University, 'Neofit Rilski', Bulgaria)
Laera, Rodrigo (Universidad de Barcelona)
Llinares, Joan B. (Universidad de Valencia, España)
López, Francisco Cedenho (Universidad de Salamanca, España)
Marín Casanova, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Molina Flores, Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla, España)
Padial, Juan José (Universidad de Málaga, España)
Palacios Cruz, Víctor (Universidad Católica Santo Toribio de Mongrovejo, Perú)
París Albert, Sonia (Universidad Jaume I, Castellón, España)
Pérez Borbujo Fernando (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)
Pulido, Manuel (Universidad de Católica de Portugal, Oporto)
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana, México)
Rodríguez Cristina, Marciel (UNED, Madrid)
Rodríguez Gómez, Federico (Universidad de Chile, Chile)
Ronzón, Elena (Universidad de Oviedo, España)
Rosales Mateo, Emilio (Universidad de Sevilla, España)
San Martín, Javier (UNED, Madrid, España)
Sánchez Durá, Nicolás (Universidad de Valencia, España)
Sánchez Espillaque, Jessica (Universidad de Sevilla, España)
Trilles Calvo, Karina (Universidad de Castilla la Mancha, España)
Vargas, Mariela (Technische Universität zu Berlin, Alemania)
Vicente Arregui, Gemma (Universidad de Sevilla, España)

