

THÉMATA

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 61

(Publicación semestral)



Sevilla

Primer semestre
(enero-junio 2020)

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *online* 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 Chozá (jchoza@us.es)	Director: Fernando Infante del Rosal (finfante@us.es)
Subdirector: Jesús Navarro Reyes (jnr@us.es)	Director adjunto: José Manuel Sánchez (themata@us.es)
Subdirectora: Inmaculada Murcia Serrano (imurcia@us.es)	Subdirector: Jesús de Garay Suárez Llanos (jgaray@us.es)
Secretario: Alejandro Colete Moya (sumalexandros@hotmail.es)	COMITÉ DIRECTIVO José Antonio Antón Pacheco (dehf@us.es)
Secretario de difusión y documentación: Juan Carlos Polo Zambruno (v.juancarlos.polo@gmail.com)	Manuel Sánchez Matito (msmatito@yahoo.es) Clara Ríos Álvarez (clararrial@hotmail.com)

Thémata. Revista de Filosofía está indexada en:

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

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 Masquelibros (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 Pública 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:

Anrubia, 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

ESTUDIOS

Deleuze y Žižek, una visión de paralaje <i>Deleuze y Žižek, a vision of parallax</i> Eduardo Alberto León (Flacso, Ecuador) [doi: 10.12795/themata.2020.i61.01].....	11
La comunicación bidireccional entre la cognición social y la cognición moral <i>Two-way communication between social cognition and moral cognition</i> Aníbal Monasterio Astobiza (Universidad del País Vasco, UPV-EHU) [doi: 10.12795/themata.2020.i61.02].....	29
El sufismo como factor despolitizador de las masas <i>Sufism as a depoliticizing factor of the masses.</i> Alejandro Colete Moya (Universidad de Sevilla) [doi: 10.12795/themata.2020.i61.03].....	49
Adolfo Sánchez Vázquez: sobre la relación entre marxismo, democracia y justicia <i>Adolfo Sánchez Vázquez on the relationship between marxism, democracy and justice</i> Alberto Luis López (University of Western/ Universidad Nacional Autónoma de México, Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt) [doi: 10.12795/themata.2020.i61.04].....	65
Metafísica de la subversión: Badiou, las verdades eternas y el sujeto <i>Metaphysics of subversion: Badiou, the eternal truths and the subject</i> Malfred Gerig [doi: 10.12795/themata.2020.i61.05].....	85
Naturaleza, pensamiento y cultura en el jardín chino. Análisis holístico del Yuányě <i>Nature, thought and culture in the chinese garden. Holistic analysis of the Yuányě</i> Yingying Xi y José Manuel Almodóvar Melendo (Universidad de Sevilla) [doi: 10.12795/themata.2020.i61.06].....	103

TRADUCCIONES

Mainländer Ciroan y el Dios perdido. Fabio Ciraci (Universidad de Salento) [doi: 10.12795/themata.2020.i61.7].....	123
--	-----

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

SCHOPENHAUER, A.; <i>Parábolas y aforismos</i> , Introducción, traducción y notas de Carlos Javier González Serrano, 1era edición, Madrid: Alianza Editorial, 2018, 176 pp. Pablo Arnau	139
--	-----

CHOZA, J. (2020), <i>Religión oficial y Religión personal en la época histórica</i> , Sevilla: Thémata, 439 págs. Pablo Arnau.....	142
---	-----

Política editorial y normas de publicación.....	142
Listado de evaluadores externos.....	147

ESTUDIOS

DELEUZE Y ŽIŽEK, UNA VISIÓN DE PARALAJE

DELEUZE AND ŽIŽEK, A VISION OF PARALLAX

Eduardo Alberto León ¹ <https://orcid.org/0000-0002-0137-6291>
Flacso-Ecuador

Recibido 1 de Abril 2019
Aceptado 24 enero 2020

Resumen : En este trabajo se analizarán las posiciones ontológicas tanto de Deleuze como de Žižek, Deleuze argumenta que la falta, o el ser de negación, es un error de comprensión representativa, mientras que Žižek concibe su filosofía como impulsada por la falta absoluta. Hegel, un precursor de Žižek, es un oponente absoluto del pensamiento de Deleuze. No obstante, Žižek refleja los conceptos de Deleuze en su lectura lacaniana de Hegel, mientras que dichos conceptos conservan términos idénticos. Por ejemplo, Žižek llama a “l’objet petit a” una “diferencia”, mientras que su término para negación absoluta es “repetición” y, finalmente, se refiere a su sistema filosófico como No-todo. Estos conceptos singulares en el pensamiento de Žižek comparten un lenguaje idéntico al de Deleuze. La filosofía de Deleuze es una de “diferencia”, mientras que su modo de proliferación es la “repetición” y, finalmente, a menudo se refiere a su filosofía como el “Uno-Todo”.

Palabras clave : Diferencia, negación, devenir, No-todo, Uno-todo repetición

Abstract: In this research work the ontological positions of both Deleuze and Žižek will be analyzed, Deleuze argues that the lack, or the being of negation, is an error of representative understanding, while Žižek conceives his philosophy as driven by the absolute lack. Hegel a forerunner of Žižek is an absolute opponent of Deleuze’s thinking. However, Žižek reflects the concepts of Deleuze in his Lacanian reading of Hegel, while these concepts retain identical terms. For example, Žižek calls “l’objet petit a” to the concept of “difference”, while his term for absolute negation is “repetition” and, finally, refers to his philosophical system as No-all. These unique concepts in Žižek’s thought share a language identical to that of Deleuze. Deleuze’s philosophy is one of “difference”, while his mode of proliferation is “repetition” and, finally, he often refers to his philosophy as “One-All”.

Key words: Difference, denegation, becoming, Not-all. One-all, repetition

1. Doctorando en sociología (Flacso-Ecuador), Master en filosofía y pensamiento social, Miembro de la Red Estudios Latinoamericanos Deleuze & Guattari. <https://www.deleuzeguattarilatino.com/>. ealeonfl@flacso.edu.ec

1. Introducción

Clamando a Hegel en su reapropiación del paralaje estelar, Slavoj Žižek explica que el desplazamiento aparente de un objeto no puede simplemente atribuirse a puntos de observación subjetivos inconmensurables sobre dicho objeto, porque “el sujeto y el objeto están inherentemente “mediados”, de modo que un cambio “epistemológico” en el punto de vista del sujeto siempre refleja un cambio “ontológico” en el objeto en sí” (Žižek, 2006b, p. 22). O usando vocabulario lacaniano, Žižek explica que la mirada del sujeto siempre está inscrita en el objeto percibido; en otras palabras, “el abismo también mira dentro de ti” (Nietzsche, 2000, p. 85). Pero, ¿qué sucede cuando el objeto ontológico de la visión de paralaje es la propia ontología?

Al poner en escena las extensas posiciones epistemológicas de dos de los más grandes sistemas anti-filosóficos del siglo pasado, Gilles Deleuze y Slavoj Žižek, así como sus puntos de vista divergentes sobre la ontología como objeto, es así que, dentro de la figura oscura de la ontología, producen una radicalidad nueva. Para mantener la mínima diferencia de la visión de paralaje, debemos resistir la tentación de leer Deleuze, el auto-proclamado anti-hegeliano, a través del materialismo dialéctico de Žižek. Tampoco deberíamos usar el concepto de constructivismo² de Deleuze para tomar a Žižek por detrás, una metodología de Deleuze que, sin duda, Žižek adopta como propia con respecto a la historia de la filosofía. En lugar de esto, se utilizará una versión revisada de paralaje para transformar el proceso filosófico unilateral en un acto de reconocimiento mutuo que da a luz a una multiplicidad de ideas y conceptos.

El resultado es un cambio ontológico que involucra el devenir de Deleuze y la dialéctica de Žižek, sin someter la una a la otra. El empleo de un paralaje Žižekiano-Deleuziano si lo podemos llamar así, no equivale a una especie de consenso habermasiano, sino que produce un destello ontológico entre el materialismo dialéctico y el devenir, sin someter el uno al otro. Además, los espacios donde se superponen los dos pensadores deben tratarse mediante síntesis alternativa, donde se excluye la mediación. Para Žižek, es el pequeño impulso, la falta indivisible, o lo que a menudo se denomina diferencia pura, lo que forma un vacío en el orden simbólico que no puede ser influido dialécticamente y debe ser triangulado para que aparezca.

2. Yo concibo a la filosofía como una lógica de las multiplicidades [...] crear conceptos, es construir una región del plano, agregar una región a las precedentes, explorar una nueva región, colmar lo faltante (Deleuze, 2003, p.201)

Para Žižek, es *l'objet petit a*,³ la falta indivisible, o lo que a menudo se denomina diferencia pura, que como se dijo arriba es lo que forma un vacío en el orden simbólico que no puede ser mediado dialécticamente y debe ser triangulado para que aparezca. Según Žižek:

el objeto que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles es “algo en él más que él”, es decir, el *objet petit a* lacaniano: lo buscamos en vano en la realidad positiva porque no tiene congruencia positiva, porque es simplemente la objetivación de un vacío, de una discontinuidad abierta en la realidad mediante el surgimiento del significante [...] la nominación constituye retroactivamente su referencia (Žižek 1992 p. 134-135).

Puesto que el objeto solo existe a través de las posiciones divergentes y subjetivas que constituyen la visión de paralaje, la triangulación de las epistemologías de Deleuze y Žižek crea un nuevo cambio ontológico que no puede ser sublevado, ya que se reflejará en sus respectivas posiciones. En lugar de tomar *l'objet petit a* (diferencia pura) como el objeto de paralaje, la ontología en sí misma se convierte en el objeto de paralaje triangulado por dos posiciones filosóficas que contienen nociones opuestas de diferencia pura. Posteriormente, cuando se toma la ontología como el objeto de dos filosofías disparejas de la diferencia, el concepto de diferencia pura en sí experimenta un cambio.

La visión de paralaje, entonces, será adecuada de tal modo que refleje la oposición de la diferencia y la repetición a medida que puedan operar a través de la filosofía “Todo-Uno”⁴ de Deleuze y la de “No-Todo”⁵ de Žižek, un punto de vista es la nomadología de Deleuze, a la que a veces se refería como Uno-Todo, y otro punto de triangulación es su reapropiación en la filosofía de Žižek, la de No-Todo. Su punto de contención se centra precisamente en la posibilidad de la nada desde el punto de vista de la multiplicidad.

3. Jacques Lacan usa el término “*l'objet petit a*” para referirse a lo que es más inaccesible en el objeto del deseo. Es un producto de la división del tema en el desarrollo del niño. Lacan reemplaza la dicotomía familiar de sujeto-objeto de la epistemología con una nueva dicotomía que expresa la relación de deseo: entre el sujeto ‘prohibido’ o ‘dividido’ y el *objet petit a*, como el elemento enigmático, ‘real’ en el objeto del deseo. “En el fondo, la respuesta de Žižek proviene de Lacan: el *objet petit a*, el objeto-causa del deseo del Otro (en su doble estatuto: como causa del deseo en el Otro y como causa del deseo por el deseo del Otro). A lo que Žižek se refiere es precisamente a ese objeto a en tanto causa del deseo del Otro como momento constitutivo del sujeto” (Hernández,2006).

4. “una sola y misma voz para el múltiple de mil voces, un sólo océano para todas las gotas, un sólo clamor del ser para todos los entes” (Deleuze, 2006 p. 379).

5. “Lo cual nos lleva a acercarnos cada vez más a los arduos planteos lacanianos: la diferencia entre letra y significante, por un lado, y entre lógica del Todo y del no-Todo, por otro” (Farran,2009).

2. Una visión de paralaje entre Deleuze y Žižek

¿Por qué aplicar la noción de paralaje a las filosofías de Žižek y Deleuze? ¿Qué se obtendrá al pensar en estas dos filosofías juntas? Tal vez todo y nada a la vez. La oposición de estos dos pensadores ha sido eminente en la filosofía continental contemporánea en gran parte debido al libro crítico que escribe Žižek sobre Gilles Deleuze, *Órganos Sin Cuerpos*, y su compromiso constante con este último en numerosos trabajos publicados. Gilles Deleuze y Slavoj Žižek dos extraños compañeros de cama cuyo punto central de discusión es Georg Wilhelm Hegel, son dos de las figuras más controversiales de la filosofía desde Friedrich Nietzsche.

Implícitamente más que Lacan, que sirvió para suministrar reappropriaciones productivas para la filosofía de Deleuze y Guattari, y estructuralmente para Žižek, la dialéctica hegeliana marca el cisma primordial entre los dos pensadores. Deleuze retoma la afirmación bergsoniana de que la dialéctica hegeliana emplea conceptos abstractos que, como la ropa holgada, son demasiado grandes para dar cuenta de la diferencia real. Para Deleuze, el asunto de oposición en la dialéctica hegeliana equivale a un movimiento falso que arroja una red tan vasta que todo se desliza a través de ella. En su lugar, Deleuze crea una ontología vitalista que rechaza lo que él llama la imagen dogmática del pensamiento, y que pone en tela de juicio sus cuatro cadenas engañosas: analogía, semejanza, identidad y, sobre todo, oposición. La oposición, especialmente como funciona en la dialéctica hegeliana, es incapaz de dar cuenta de la diferencia sin subordinarla a la identidad. El objeto ontológico, entonces, del proyecto filosófico de Deleuze es la diferencia en sí misma “la diferencia no deja de ser, en efecto un concepto reflexivo” (Deleuze, 2006, p. 70).

Casi cuatro décadas después de la publicación de *Diferencia y Repetición*, Žižek viene a la defensa de la Dialéctica, calificando a Deleuze de leer mal a Hegel como “extrañamente reduccionista”, afirmando que produce una “imagen plana y totalmente homogénea del Enemigo” (Žižek 2004 p. 70). Y Žižek usa una lógica disyuntiva de diferencia pura (como falta) para confrontar a la filosofía de Deleuze de frente. Si se muestra que la diferencia es ausencia absoluta, entonces el eterno retorno de la diferencia es el eterno retorno de la ausencia absoluta, que contribuye a un sistema filosófico de no-todo, una repetición de brechas, vacíos y nada. Este es precisamente el movimiento que hace Žižek en su lectura de Deleuze, en otras palabras, Deleuze se reconfigura como Žižek.

A pesar de la supuesta reificación plana del enemigo por parte de Deleuze en sus críticas a Hegel, la misma crítica puede volverse contra Žižek y su lectura literalmente caricaturesca de la filosofía de Deleuze. En su libro, *La visión de Paralaje*, Žižek, por ejemplo, pregunta: “¿No es la on-

tología caricaturesca la del puro devenir en el sentido preciso del término de Deleuze?” (Žižek, 2006b p. 172). Y siguiendo esta analogía, afirma que: “Las caricaturas tienen lugar en un universo de plasticidad radical, en el que las entidades están privadas de toda sustancia y reducidas a superficie pura: literalmente no tienen profundidad, no hay nada debajo de su piel superficial, no hay carne, huesos ni sangre en su interior”. (Žižek 2006b p. 172). Como una burla clara del concepto de Deleuze y Guattari del Cuerpo sin Órganos, Žižek compara la ontología de ellos con caricaturas sin órganos y sin sangre, y vemos un poco la propia interpretación reduccionista de Žižek.

Žižek no sólo no aborda la complejidad de la multiplicidad deleuziana, sino que afirma que su filosofía involucra ontologías dualistas incompatibles. La lectura que hace Deleuze de Hegel y la lectura que hace Žižek de Deleuze están plagadas de errores, y tal dificultad surge cuando se intenta mediar en dos posiciones filosóficas extensas. Las posturas antagónicas del devenir constructivista y el materialismo dialéctico ofrecen dos de las teorías especulativas más convincentes sobre la realidad que se han formulado en los últimos años. La predilección de Deleuze y Žižek por ofrecer lecturas superficiales o erróneas de sus sistemas filosóficos de oposición es lo que hace que el uso del paralaje sea tan beneficioso. Los dos pensadores ofrecen filosofías que se auto reflejan, y si bien es posible apropiarse de uno a través del otro, lo hacemos a riesgo de disuadir y silenciar sus respectivas posiciones. Por lo tanto, qué sucede cuando interpretamos uno a través del otro, más bien qué se abre cuando se piensan simultáneamente en detención, sin mezcla. Al construir un paralaje desde cada perspectiva, se triangula un nuevo objeto ontológico, que ilumina los universos de significado que de otra manera no serían posibles. Así podemos comer el pastel de fresas de Žižek y también comer la mermelada de moras de Deleuze.

3. Diferencia y devenir

A pesar de que es posible construir una visión de paralaje a partir de una variedad de regímenes epistemológicos, son las llamadas posiciones subjetivas de Deleuze y Žižek las que hacen posible pensar una ontología radicalmente nueva como una función de sus imágenes en prototipo de la diferencia. Al instaurar un encuentro entre dos filosofías de la diferencia irreconciliables, por un lado, el exceso incondicionado de devenir; y por el otro, el excesivo objeto de falta de vacío de toda sustancia positiva que da el materialismo dialéctico.

Ahora bien, ya no es el orden ontológico reinante, un todo o nada filosófico, sino que se revoluciona para convertirse en todo y nada. Esta

transformación en el método surge del cambio ontológico de la “diferencia” entre los dos. La falta proyectada por la pura diferencia en el sistema de Žižek está en contradicción directa con la noción de Deleuze de multiplicidad continua, que rechaza cualquier brecha en la estructura de la inmanencia.

Tanto para Žižek como para Deleuze, la diferencia pura es exceso, lo no condicionado, lo que no posee propiedades positivas y escapa a la presencia de la percepción, o lo que Deleuze llama dado-actual⁶ en *Diferencia y Repetición*. A primera vista, parecería que la diferencia opera de manera similar en los sistemas de ambos filósofos. Parte de la similitud percibida se debe a la lectura de Žižek del operador cuasi-causal en Deleuze. Žižek identifica la cuasi-causa con *l'objet petit a* de Lacan, que también llama “pura diferencia”, y se cuestiona si “es deleuziano cuasi porque no es el equivalente exacto de *l'objet petit a* de Lacan, este puro espectral inmaterial, que sirve como objeto-causa del deseo” (Žižek 2004 p. 29). La cuasi-causalidad complementa la causación mecanicista de los cuerpos que se ve en lo real y funciona como el mecanismo de diferenciación que conecta lo real con lo virtual. Por lo tanto, para comprender completamente los dos conceptos de diferencia ofrecidos por ambos pensadores, uno debe investigar la naturaleza de la cuasi-causalidad en Deleuze.

Deleuze trata más ampliamente la cuasi-causalidad⁷ en *Lógica del Sentido*, y luego nuevamente con Félix Guattari en el *Anti-Edipo*. Para construir una ontología basada en la inmanencia y el devenir, Deleuze examinó una forma de causalidad que evite las formas clásicas de causación en Aristóteles (material, eficiente, formal y final), así como la causación transitiva y emanativa encontrada en la filosofía de la Edad Media. Para complementar la causación mecanicista que gobierna las entidades corporales en lo real, Deleuze introduce una meta-causalidad que actualiza formas individualizadas a través de procesos inmanentes de devenir. La causa permanece inmanente dentro de sí misma, al igual que el efecto que emana de la causa.

Por ende, la función de la cuasi-causalidad impide la reificación causal al diferenciar singularidades a través de series divergentes del pasado y el futuro. La cuasi-causalidad libera de manera efectiva los eventos⁸ ideales del devenir desde la fijación representacional de lo real hasta

6. “él extrae la disimetría productora; el otro” (su aspecto de dado actual) “por el cual él tiende a anular” (Deleuze 2006 p. 47).

7. Deleuze señala una “cuasi-causalidad»; esto es, a un «conjunto de correspondencias no causales», cuyo «sistema de ecos, de arranques y resonancias” (Deleuze 2013 p. 216).

8. “En francés es *événement* y se usa para definir tanto acontecimiento como evento” (León, 2019, p 43).

lo más profundo de lo sensorial. Si bien la interpretación de Žižek de la cuasi-causalidad insiste en “la dualidad muy básica del pensamiento de Deleuze, la del Devenir frente al ser” (Žižek 2004 p. 28), hay más que decir sobre el funcionamiento de la cuasi-causalidad. Siguiendo la tendencia de Alain Badiou a centrarse en el Acontecimiento en Deleuze, los Órganos sin Cuerpos de Žižek pasan por alto el tercer ámbito ontológico del proceso de individualización y contra-actualización: devenir sensorial.

En su libro *Menos que Nada*, Žižek finalmente aborda los dos devenires: acontecimiento-sentido o devenir-sensorial (devenir-loco de las profundidades / corpóreo) y devenir absoluto (Aion⁹ / incorpóreo), lo que le brindó a Žižek la oportunidad de explorar la ontología tripartita de Deleuze, en lugar de presentarla como una filosofía dualista del Uno. Sin embargo, Žižek afirma que: “Esta diferencia entre los dos devenires, el devenir-loco de las profundidades del caos primordial sin forma y la superficie de la infinita divisibilidad del Instante, es “casi la diferencia entre la segunda y tercera hipótesis del Parménides; la del ahora y la del instante” (Žižek 2015 p. 57). La palabra clave en este pasaje es “casi”; la diferencia entre el acontecimiento-sentido o (devenir-loco) y el devenir absoluto (Aion) es casi la del ahora y el instante, donde devenir-loco no es la subversión del ahora. Sin embargo, el devenir-loco (devenir-sensorial si lo podemos llamar de esta manera) no es del registro temporal del ahora, sino de la duración molecular en la sensación.

El acontecimiento-sentido tiene un pie en la puerta de la materialidad de lo real y otro pie en la puerta de la idealidad del Acontecimiento. Influenciado por el tiempo bergsoniano y la reminiscencia proustiana, el hecho sensorial difiere en su tipo del devenir absoluto de los Acontecimientos, empleando la memoria molecular de la duración como proceso generativo. En *Lógica del Sentido*, Deleuze se refiere al devenir-sensorial como Cronos o devenir-loco, aunque el concepto aparece en muchos aspectos terminológicos a través de sus obras, que pueden cartografiarse mediante un análisis de sus coordenadas temporales correspondientes. El devenir-sensorial desorienta y desestabiliza el presente de la identidad real, infinitamente fragmentada, y subvierte completamente el presente que pasa.

La cuasi-causalidad, que se basa en el Momento de Nietzsche¹⁰, “está en la misma relación con el actor como el futuro y el pasado con el presente instantáneo que les corresponde sobre la línea del Aión” (Deleuze, 2013, p.109). Esta realiza así una actualización aleatoria de forma determinada, distribuyendo sus caracterís-

9. *Aion* es la figura que Deleuze usa para denotar la integración del eterno retorno de la diferencia, el tiempo instantáneo de duración cero.

10. El momento de Nietzsche a menudo sigue los siguientes términos en *La lógica del sentido*: instantáneo, instantáneo paradójico, instantáneo aleatorio.

ticas (singularidades) en dos formas opuestas, la del devenir-sensorial (devenir de duración) y la del devenir-absoluto (devenir del instante). Estas singularidades no se entremezclan, sino que se cristalizan, y sus correspondientes líneas moleculares de sentido subversivo no se distribuyen a lo largo de la línea perpetuamente desplazada del devenir absoluto, la línea del Aion, no obstante, en el ámbito de la sensación, los nuevos sectores de las singularidades que se reúnen no se parecen a sus encarnaciones anteriores en lo real.

Rompiendo con la lógica de la identidad, la cuasi-causalidad produce efectos que no se parecen a su causa. La cuasi-causalidad golpea formas determinadas al azar, desterritorializando su contenido, que se reorganiza en una forma completamente alterada en territorios de sensación. La lógica temporal del devenir-sensorial difiere de la del devenir-absoluto y del ser. A diferencia de la duración molecular del devenir-sensorial, el devenir absoluto no tiene duración y es futuro abierto, lo que se desentierra del pasado. En la lectura de Žižek, sin embargo, hay una incompatibilidad fundamental entre lo virtual (Acontecimiento) y lo real (Ser) (cf. Žižek 2004 p. 28). El Acontecimiento, señala Žižek, llega a ser solo a través de una diferenciación pasiva y estática de la cuasi-causalidad, que no puede decirse que efectúe cambios en la materialidad del Ser, en lo real.

Los dos reinos parecen funcionar en paralelo, evidenciando un dualismo que no está suficientemente explicado por la versión de Deleuze de la glándula pineal cartesiana: la cuasi-causalidad. Con todo, en un gesto revelador, Žižek retrocede inmediatamente para señalar los dos conceptos diferentes (modelos) de devenir. En el libro, *Órganos sin Cuerpos*, pregunta: “¿Es la oscilación de Deleuze entre los dos modelos (devenir como el efecto impasible; en el proceso generativo) no homóloga a la oscilación, en la tradición marxista, entre los dos modelos de “reificación”?” (Žižek 2004 p. 29). Brevemente, Žižek reconoce las dos formulaciones de devenir que están en *Lógica del Sentido*, que ha combinado como absoluta y sin duración. En lugar de perseguir las implicaciones de dos lógicas temporales del devenir, su ejemplo análogo de las teorías de la reificación en Marx y Lukács sirve para justificar su combinación previa de deudor absoluto y devenir-sensorial, al tiempo que reafirma su afirmación de que Ser y Acontecimiento son ontológicamente incompatibles.

En su comparación, el devenir absoluto (efecto impasible) se resiste a atribuir un efecto inmaterial al producto corporal desde el cual se conecta, mientras que el devenir-sensorial (proceso generativo) es el proceso oculto que genera el reino “reificado” del Ser actual. No solo lo virtual y lo real son co-constitutivos, puesto que, lo virtual no es la causa de lo real, sino que Žižek pasa por alto el papel intermedio que desempeña la función sensorial en los procesos de individuación, en el que la cuasi-causalidad subvierte el presente real mediante la organización de elementos en sensación duracional. A diferencia del proceso separado del devenir absoluto, que expulsa todos los rastros de la memoria, el devenir sensorial retiene la memoria mo-

lecular en forma de arreglos no filiales, como el ejemplo de la avispa y la orquídea¹¹. Diversos dinamismos espaciotemporales caracterizan el reino de la sensación, que desafía la lógica de la identidad sin estar completamente desconectado por el olvido ontológico del ser absoluto.

Estos dos conceptos, Ser y Acontecimiento, podrían ser incompatibles si no fuera por el reino intermedio del devenir sensorial, donde los fragmentos de identidades anteriores, en la memoria molecular, se vuelven a reunir como relaciones puras de velocidad por la cuasi-causalidad. Si bien la cuasi- causa no tiene duración ni sustancia, llega como un remolino, dividiendo infinitamente cada momento simultáneamente en el pasado y el futuro. Es estático en virtud de su brevedad, puesto que no tiene duración, sino que es generativo en sus efectos de arreglos espaciotemporales en la sensación del “(no) ser”. En esta paradoja el proceso estático, de la cuasi-causalidad, es instantáneo puesto que: “los puntos singulares proyectados dos veces, una vez en el futuro, una vez en el pasado, formando bajo esta doble ecuación los elementos que constituyen el acontecimiento puro: como una bolsa que suelta sus esporas” (Deleuze 2013 pp. 120-121).

Como observa Žižek con precisión¹², la cuasi-causalidad persigue el presente, no como una entidad de falta, sino como una función pura. Aquí es donde las ideas de Bergson sobre el presente entran en escena. El presente es mera ilusión, lo que llamamos presente es el pasado infinitesimal, inmediato de la percepción. No obstante, el presente como tal es la división infinita de todo lo que encuentra en el siempre existente y el eterno no todavía. Los tres modos del presente señalados en *La lógica del sentido* corresponden a tres ambientes ontológicos que expresan, representan y diferencian la diferencia en sí misma. Deleuze escribe:

La noción de presente tiene varios sentidos: el presente desmesurado, dislocado, como tiempo de la profundidad y la subversión; la presente variable y medido como tiempo de la efectuación; y otro presente más, quizá. Porque, ¿cómo podría haber una efectuación mensurable si un tercer presente no le impidiera caer, en cada instante, en la subversión y confundirse con ella? Sin duda, podría parecer que el Aión no tiene presente en absoluto porque, en él, el instante no cesa de dividirse en futuro y pasado (Deleuze, 2013 p. 121).

Es este tercer presente de funcionamiento puro, sin duda, el que es de particular interés para Žižek. Su representación es inoportuna, sin sustancia ni duración temporal, y se diferencia infinitamente en ausencia de identidad. Donde la cuasi-causalidad sirve como el diferenciador, la integración de la diferencia es la línea de Aion, o el eterno retorno. El eterno retorno es tanto el proceso de retorno (repetición) como

11. “Podemos imaginar una cierta analogía formal, y una cierta composición funcional entre la avispa y la orquídea. Ambas se componen entre sí, se relacionan formal y funcionalmente para producir un acontecimiento que tiene que ver de forma radical con la vida” (De Lama 2009 p. 128).

12. “El concepto de cuasi-causalidad es lo que evita una regresión al reduccionismo: designa la agencia pura de la causalidad trascendental” (Žižek, 2015, p. 713).

lo que sobrevive al retorno (diferencia). Cuando un sistema ontológico, como el de Deleuze, privilegia la relación sobre la sustancia, la diferencia producida se convierte en el generador de la diferencia. Si bien es cierto que tanto *l'objet petit a* de Žižek / Lacan como la causa de Deleuze carecen de identidad y se repiten, solo se puede decir que la cuasi-causalidad representa la carencia y no está constituida ontológicamente por ella.

Ahora bien, la cuasi-causalidad no es ausencia en sí misma, sino pura relationalidad. Por esta razón, es importante evitar caracterizar la diferencia como una entidad o producto. A primera vista, me refiero a *l'objet petit a*, puesto que, tanto el objeto-causa del deseo como el objeto de la falta pura, se asemejan a la cuasi-causalidad, que está presente en ausencia y diferencia asimismo todas las formas individualizadas que encuentra. Ambas carecen de contenido positivo, y ambas causan el fundamento a través de la ausencia de identidad, con todo, aquí es donde terminan sus similitudes.

La diferencia de Deleuze solo puede interpretarse como falta desde la perspectiva de la representación, que ya subordina la diferencia a la lógica de la identidad. Deleuze es bastante inquebrantable en esta naturaleza afirmativa de la diferencia, que aclara inmediatamente en el prefacio de *Diferencia y Repetición*: “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de representación que las encausan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo” (Deleuze 2006 p. 17). Sin embargo, pasar por lo negativo nos permite llegar a la noción de diferencia de Žižek.

Al igual que Deleuze, Žižek está de acuerdo en que la diferencia pura o mínima no es la diferencia entre dos cosas o propiedades positivas. Žižek habla de la diferencia como el proceso de auto-diferenciación. Que es cuando un sujeto se divide así sí mismo, en una especie de redoblamiento fracturado, cuando tenemos una diferencia pura en términos zizekianos. El *l'objet petit a* causa la brecha ontológica que resiste toda simbolización, pero también causa innumerables puntos de vista sobre dicho objeto. Y mientras que la auto-diferenciación del *l'objet petit a* no es una diferencia entre dos polos separados, o la diferencia en el contenido positivo, el antagonismo y la contradicción están escritos en el tejido de la diferencia pura de Žižek. “Esta no coincidencia, esta diferencia pura puede desentrañar una multitud de entidades que forman una totalidad diferencial o dividirse en la oposición antagónica de dos términos” (Žižek, 2006b, p. 34). Entonces, al contrario de Deleuze, estos dos posibles resultados de la diferencia pura se asignan a la totalidad diferencial masculina, y la posición antagónica es la femenina¹³. Žižek no solo concibe la diferencia pura en el

13. Esta es una marcada diferencia entre Žižek y Deleuze, porque, el requisito ontológico

contexto del psicoanálisis lacaniano, sino que conserva una distinción de oposición entre multiplicidad y antagonismo. El antagonismo expresa el vacío suscrito dentro de la diferencia para Žižek.

El proceso de auto-diferenciación significa que la identidad solo es posible a través de la repetición del Uno, y la brecha es inherente a este Uno, no como la brecha entre sus dos aspectos opuestos, sino como la brecha entre Uno y el Vacío. Deleuze, también, describe la diferencia como infinita auto-diferenciación. Luego, el término para la ontología es en sí misma, la diferencia. Este es el concepto clave tanto para Deleuze como para Žižek, como una causa vacía y un efecto disimulador. A pesar de la similitud entre la función de la cuasi-causalidad y la del *l'objet petit a*, el significado de diferencia dentro de sus respectivos sistemas filosóficos está determinado por la lógica temporal correspondiente del concepto.

4. Repetición y negación

El uso del concepto de repetición de Žižek supone la discontinuidad, por lo que la negación, como un proceso estático de redoblación, repite dialécticamente la brecha simbólica. A medida que el *l'objet petit a* nos hace cosquillas, el materialismo dialéctico de Žižek se rebela contra una reificación reduccionista de la presencia en la lógica de Hegel al leer la universalidad de una manera post-estructural. Lo universal es el sitio mismo del antagonismo¹⁴, y no simplemente el antagonismo entre diferencias discretas, sino la autodiferencia que emerge en la brecha de paralaje entre el Uno y el mismo. Su valor de la diferencia mínima, suplementaria o excesiva, que no puede asimilarse a través de la mediación, es su interpretación lacaniana de la diferencia en sí misma, la preocupación fundamental de la filosofía postestructural de Derrida a Lyotard.

Como se indicó anteriormente, la diferencia pura de Žižek es *l'objet petit a* y mientras que *l'objet petit a* se repite como el resto suplementario, su repetición descansa en el eje de (menos que) nada, ausencia absoluta. La diferencia pura, como objeto de carencia no puede ser mediada, se repite a través de la negatividad absoluta. Žižek explica: “La negación de la negación no es más que repetición en su máxima expresión: en el primer movimiento, un cierto gesto se realiza y falla; luego, en el segundo movimiento, este mismo gesto simplemente se repite” (Žižek, 2001, p. 73). Por supuesto, las fallas son inevitables e impulsan la repetición de *l'objet petit a*, que nunca se simbolizará ni comunicará. Como resultado, la discontinuidad planteada por

de Deleuze para la diferencia es que pase a través del devenir- mujer, ya que todo devenir es devenir-mujer, sin identidad o esencia “el devenir-mujer es el primer cuanto o segmento molecular” (Deleuze 2002, p.280).

14. “no hay un espacio neutral, ni una realidad neutral, que puedan ser descritos objetivamente en primer lugar, y desde los que luego desarrollamos la idea de antagonismo” (Žižek, 2006a, p. 77).

l'objet petit a es la fuerza motriz de la dialéctica, con la repetición como negación absoluta.

Esta asociación que hace Žižek entre el no ser del *l'objet petit a* y su repetición como negación es directamente rechazada por Deleuze. Es así que, Deleuze aborda específicamente la noción de no ser en *Diferencia y Repetición*, puesto que, para Žižek, la diferencia no tiene ser. Deleuze afirma: “Hay un no-ser, sin embargo, no hay ni negación ni negación. Hay un no-ser que no es de ninguna manera el ser de lo negativo, sino más bien el Ser de la problemática” (Deleuze 2006 p. 245). Deleuze continúa afirmando que el cero representa la diferencia y su repetición. ¿Qué significaría que cero ((no) ser) se repita como cero?

Los ceros denotan el redoblamiento ontológico de la diferencia y la repetición. La diferencia es el experimento absolutamente nuevo, no condicionado y que es puro. Si bien carece de contenido positivo, no es en sí mismo falta. El (no) ser de la diferencia se divide y se subdivide infinitamente por la repetición, que es la forma pura y vacía del tiempo. En *Diferencia y Repetición*, Deleuze describe la tercera síntesis del tiempo, el futuro, como el eterno retorno de la diferencia. Regresar sin analogía, semejanza, oposición o identidad, es regresar como un absoluto y anti-memorial. Las formas, las estructuras, los sujetos, los objetos, todas las identidades, son expulsados por el eterno retorno. El 0 de la diferencia se divide en flujos simultáneos hacia el pasado y el futuro, acercándose eternamente al 0 en virtud de la repetición. Las características o rasgos en el momento del retorno desaparecen, pero las relaciones entre los términos que desaparecen son continuas, determinables y sin espacios.

Para Žižek, es a través de la negación de la negación que se reproduce a *l'objet petit a*, demostrando que la esencia es el núcleo oculto de la mera apariencia en su misma aparición. La comprensión de la esencia a través del objeto-como-carencia ontológica desentierra las mismas estructuras del pensamiento que, paradójicamente, se deslizarían a través de las redes virtuales de la multiplicidad continua, puesto que un sistema filosófico basado en la multiplicidad continua, como el de Deleuze, rechaza la noción de carencia absoluta como constituyente ontológico. De esta manera, las estructuras de pensamiento que se revelan a través del movimiento de la esencia (nada en sí mismo, cuyo significado se construye en su apariencia como apariencia) se considerarían un error ontológico de representación y accidentes contingentes.

Deleuze sigue a Bergson en la idea de discontinuidad, arraigada en un error temporal donde la duración y Aion están subordinadas al mecanismo inmovilizador de la alerta, que distorsiona la multiplicidad continua de temporalidad al imponer modos homogéneos de cuantificación y discreción. Este medio cinematográfico de cambio de pensamiento, la sucesión causal retro artificial de fotografías estáticas, da lugar a huecos y vacíos, pero solo en función de una comprensión falaz y representativa. Y mientras que Deleuze afirma que la dialéctica hegeliana contiene conceptos demasiado amplios y una red demasiado grande para captar la diferencia, las estructuras de pensamiento que se producen a través de la repetición dialéctica discontinua a menudo se deslizan a través del tejido ontológico de la multiplicidad continua: “por

dialéctica, no entendemos de ninguna manera algún tipo de circulación de representaciones opuestas que las haría coincidir en la identidad del concepto, sino el elemento del problema, en tanto se distingue del elemento propiamente matemático de las soluciones” (Deleuze 2006 p. 272). La dialéctica en este caso está inspirada en el trabajo de Albert Lautman¹⁵, un filósofo de las matemáticas de principios del siglo XX. La concepción dialéctica de Lautman se refiere a la relación entre problemas y soluciones, que siguen siendo distintas, como Deleuze lo explica en *Diferencia y Repetición*: “el problema tiene tres aspectos: su diferencia de naturaleza su trascendencia en relación con las soluciones que engendra sobre la base de sus propias condiciones determinantes, su inmanencia a las soluciones que lo recubren estando el problema mejor resuelto cuanto más se determina” (Deleuze 2006 p. 272).

Por esta razón, mantener las dos imágenes especulares de continuidad y discontinuidad en la repetición produce nuevas revelaciones ontológicas. No hace falta decir que la lectura de Žižek de la dialéctica hegeliana rechaza su iteración como un movimiento tripartito de tesis-antítesis-síntesis. Por lo tanto, una negación que crea una oposición de términos, como leyó Deleuze, no es la dialéctica de la filosofía de Žižek. La dialéctica de Žižek es mucho más post-estructural.

Žižek despliega el suplemento, la diferencia, como el pequeño trabajo lacaniano, pero como aquello que no puede ser mediado y, por lo tanto, se repite como una ruptura en cada momento de la dialéctica. Por ejemplo, explica. “La lógica interna del movimiento de una etapa a otra no es la de un extremo, al extremo opuesto, y luego a su unidad superior; el segundo pasaje es, más bien, simplemente la radicalización del primero” (Žižek 2015 p. 121). No solo la negación absoluta, la repetición, radicaliza cada etapa de la dialéctica, sino que la lectura de Hegel por parte de Žižek también rechaza el de otro mundo, afirmando que la repetición no es realmente más que el proceso inmanente de superación propia. Como afirma Deleuze en referencia a su propia filosofía, “el campo trascendental se define por un plano de inmanencia” (Deleuze, 2002, p. 234), es decir, toda la trascendencia es un proceso inmanente.

El campo trascendental podría definirse como un plano puro de simplicidad, puesto que escapa a toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto. Superar el yo no es aceptar algún reino trascendente, sino trascender la subjetividad mediante inmanentes repeticiones de diferencia. Este es el caso de los dos filósofos en cuestión, pero los procesos de repetición y lo que se repite son inconmensurablemente distintos. La descripción de Žižek del sujeto (el ser del negativo), como el yo, descubre el significado de la superación del yo (como la repetición del no ser) “La representación simbólica misma en la red diferencial lo que vacía mi contenido; es de-

15. “Albert Lautman (1908-1944) fue un filósofo de las matemáticas que trabajó en las décadas entre las dos guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX. Postuló una concepción de las matemáticas que es tanto formalista como estructuralista, y es por esto que sus puntos de vista sobre la realidad matemática y sobre la filosofía de las matemáticas se separaron de las tendencias dominantes de la epistemología matemática de su tiempo” (León, 2019, p.66).

cir, aquello que hace de la S, la plenitud substancial del sujeto, la \$ barrada, el vacío de la pura relación consigo misma” (Žižek, 1994, p. 342). El sujeto trascendental (yo) aparece casi vacío, dándole una especie de nada sartreano, un personaje fenomenal como carencia. La diferencia, por el contrario, es una ruptura ontológica, que recorre cada etapa dialéctica como discontinuidad. Esta discontinuidad es tratada por la estructura de la fantasía, donde completamos el contenido ausente de las posiciones de triangulación que no pueden encontrar inmediatamente la falta.

El ego trascendental es la marca de la identidad y, por lo tanto, se experimenta como carencia, a diferencia de la pura diferencia. Por consiguiente, una compensación, en Žižek es la intrusión de *l’objet petit a* en el contenido sustantivo, separándolo de sí mismo absolutamente, repitiendo la división como otra. Pero ¿cuáles son los procesos inmanentes de auto-superación para Žižek? Nada está más allá de la realidad finita, según *Menos que Nada*, excepto la inmanencia absoluta de la trascendencia, o la negatividad absoluta.

En su descripción del vacío fenomenal del sujeto, que, como explica Kant, esquemáticamente temporaliza “lo finito”, implica así la superación del yo, o identidad. Por lo tanto, lo que está “más allá de lo finito” está sin contenido, en sí mismo, pero subvierte dialécticamente. Dado que la negación absoluta se repite, *l’objet petit a* debe reflejar hacia adentro, redobla la apariencia como apariencia:

Por eso, la negación de una negación no nos lleva a una simple afirmación plana: una vez que las cosas (comienzan a aparecer) aparecen, no solo aparecen como lo que no son, creando una ilusión; también pueden aparecer simplemente apareciendo, ocultando el hecho de que son lo que parecen ser (Žižek 2006b, p. 33).

La negación absoluta es del orden de la instantaneidad; no solo es “más allá” de lo finito y, por lo tanto, más allá del tiempo y la duración, sino que su despliegue de la esencia es a través del instante paradójico. Esta noción de superación absoluta muestra la insistencia de Žižek en que el pensamiento se convierta en algo incorpóreo o la imagen especular del Aion de Deleuze.

Falta una explicación adecuada del devenir-loco en la comprensión de su estructura temporal de duración molecular, el resultado es una etapa de la realidad en cada momento que se separa de sí misma, rodeada por su vacío como presencia alterada. Esto evita que las características divididas se junten con otras características para crear una nueva no identidad en la sensación. En cambio, aparece la realidad (que es menos que nada), luego brota para aparecer en el mismo momento. No constituido por contenido positivo, la negación absoluta radicaliza instantáneamente el contenido en

su repetición, y lo que se repite es tanto antecedente (siempre-ya) como consecuencia (eterno no-todavía) del intento fallido de capturar la diferencia pura.

En *Diferencia y Repetición*, Deleuze describe dos repeticiones, la material o desnuda y la repetición disfrazada. La repetición material o desnuda es la repetición de lo mismo, mientras que la repetición disfrazada es la repetición de la diferencia. La repetición de lo mismo está vinculada al ahora sucesivo y discontinuo del tiempo cronológico, mientras que la repetición encubierta es el enmascaramiento infinito de la materia por parte de la subversión de la cronología. El mecanismo contra-causal del devenir-absoluto desaloja rasgos singulares de la identidad y los ejecuta a través de un infinito devenido en sensación, mientras los distribuye a través de la forma pura y vacía del tiempo: el futuro. Por consiguiente, tanto en el retrato de la doble repetición de Žižek como en el de Deleuze, la segunda repetición desenfoca en el pasado de una vez por todas.

5. Conclusión

En su libro. *Menos que Nada*, bajo el título del capítulo “Los límites de Hegel” Žižek se pregunta: “¿puede Hegel pensar el concepto que, según Lacan, condensa todas las paradojas del campo freudiano, esto es, el concepto del no-Todo? (Žižek 2015 p. 389). Explica que un “Hegel” simplista en el que el todo se ve como el Verdadero excluiría esta posibilidad, pero si el Todo también incluye el resto irreconciliable que causa antagonismo dialéctico, entonces puede ser posible que la filosofía de Hegel incluya el no-Todo.

Hegel es incapaz de pensar en repetición pura, dice Žižek, porque pierde el exceso de repetición mecánica, puesto que, su repetición produce exceso a través del proceso idealizador de sublimación. Y mientras que Hegel está limitado en su pensamiento de pura repetición, su incapacidad para pensar lo radicalmente nuevo —un nuevo que está completamente desconectado de lo antiguo— no se debe a una repetición mecánica de lo mismo. Este es el punto de la imposibilidad de pensar lo radicalmente nuevo donde Žižek se interpone con un “sí, pero incluso si hay limitaciones en el Hegel, Žižek declara que “Para producir esta diferencia, solo necesitamos repetir a Hegel” (Žižek 2015 p. 425). Es posible que Hegel pensará que el no-Todo no significa que el pensamiento de Hegel no se repetirá como el no-Todo, o como le gusta decir a Žižek: *¡Demandones l'impossibles!*¹⁶ La imposibilidad se repite como el exceso de antagonismo que nunca puede idealizarse. De esta manera, al no capturar o mediar el exceso, se puede decir que la dialéctica de Hegel es una de no-Todo. En muchos sentidos, esto es análogo a la lectura de Deleuze de Leibniz a través de Borges y Nietzsche: afirmando el poder de lo falso, “lo falso es la simple confusión de

16. En este caso, él está invocando el lema de mayo del '68, “Seamos realistas, ¡pidamos lo imposible!”.

lo real y de lo imaginario, no es la indiscernibilidad de lo real y lo imaginario” (Deleuze, 2018, p.44).

En broma, Žižek, a menudo, habla sobre el cliente que pide café sin crema, donde el servidor declara que no tienen crema y ofrece café sin leche¹⁷. Sin la repetición de la negación absoluta no llegaríamos al café sin leche, sino a la oposición básica del café sin crema, que sería el café con crema. Sin embargo, la repetición de la negación produce una positividad como falta, café sin leche o no café sin crema. La diferencia entre el café hegeliano sin leche y la caracterización hegeliana de la negación de la base como el café con crema separa a los dos Hegel de inmediato. Es la positividad de la falta, que se repite, y contribuye a la no-totalidad de Hegel en la repetición de Žižek.

¿Tiene Deleuze una respuesta a la repetición del exceso de la negación absoluta?, me refiero *l’objet petit a* o ¿mira de manera reduccionista la negación como Contenido positivo-X y Contenido-no-positivo? Para Deleuze, hay una explicación para el café sin leche, y es a través del no-ser. Devenir, no en el ser de lo negativo, es cómo se explicaría lo que no es nata del café; es una posible conversión del café sin crema, dependiendo del rollo de los dados. Nuevamente, vemos las posiciones de paralaje de Žižek y Deleuze en el mismo objeto: café sin leche. A pesar de la iteración idéntica de “repetición”, la noción de carencia conduce a una oposición entre los dos filósofos con respecto al exceso. El no-ser no carece de nada; no quiere nada. Por el contrario, el Todo-uno de Deleuze se repite instantáneamente, infinitamente en el nivel de los conceptos, pero es finito en sus movimientos en la sensación “este Todo o este Uno no eran sino una nada del pensamiento, como esta apariencia una nada de la sensación” (Deleuze, 2013, p.198).

No hay espacios entre los momentos divididos del no-ser, puesto que, cada concepto es infinito en su velocidad, pero finito en su movimiento, haciendo que todos los conceptos y la sensación material resuenen de manera variable dependiendo de las dinámicas que organizan sus características singulares. Para evitar la confusión entre el Todo-uno y el de Universalidad, Deleuze y Guattari explican que los conceptos son un conjunto fragmentario, ya que están abiertos y en proceso de devenir a través de la resonancia “Uno-Todo ilimitado, Omnitodo, que los incluye a todos en un único y mismo plano” (Deleuze y Guattari 1997 p. 38). No debemos confundir los conceptos con el plano de inmanencia, porque, esto eliminaría los conceptos de sus características singulares,

17. “En Ninoska de Ernst Lubitsch aparece una broma maravillosa: el protagonista entra en una cafetería y pide un café sin crema. El camarero responde «lo siento, se nos ha acabado la crema, solo tenemos leche. ¿Quiere un café sin leche?» En ambos casos se tomará solo el café, pero pienso que la broma es acertada. También la negación es importante. Un café sin crema no es lo mismo que un café sin leche” (Žižek,). <http://rebellion.org/noticia.php?id=151135> consultado: 12-11-2018.

lo que llevaría a un concepto que incluye todo, pero como señalan, el plano de la inmanencia no es un concepto.

El constructivismo de la filosofía de Deleuze excluye la posibilidad de discontinuidad o brechas en el tejido de la inmanencia. La repetición del devenir, tanto absoluto como sensorial, construye líneas de conexión que retienen a un fantasma de conjuntos anteriores a lo largo de los caminos de bifurcación, en la línea del Aion, la forma vacía y pura del tiempo repite la identidad de todos los arreglos anteriores, la duración se vuelve como cristales que crecen bajo un microscopio. Como resultado, el Todo-uno de Deleuze es una nomadología de características singulares, constructivamente alejadas en la distribución infinita del pasado y el futuro. Las formas en que estas distribuciones se cristalizan son por casualidad de igual manera, en que las velocidades de la materia se reorganizan. Lo más importante es que la proliferación de la diferencia es a través del no-ser, continuidad sin volverse universal.

La identidad es reemplazada por los agenciamientos¹⁸ deleuzianos-guattarianos de la multiplicidad virtual, que, a continuación, se hacen eco a través de la vasta extensión de la síntesis disyuntiva, que a la vez revela el proceso de la realidad. La repercusión dentro de la diferencia pura revoluciona la visión de paralaje en sí misma, abriendo un espacio constructivo donde la lógica de la repetición se superpone al devenir absoluto y al materialismo dialéctico. Las dos posiciones subjetivas del constructivismo de Deleuze y el materialismo dialéctico lógico de Žižek crean un cambio ontológico dentro de la diferencia, estableciendo una ontología radicalmente nueva como tal. Tanto Žižek como Deleuze están de acuerdo en una cosa: el Todo nunca puede captar la diferencia y, como consecuencia, el Todo debe explicar su diferencia sin caer en la realidad única y homogénea. El no-todo es verdad, y el uno no es universal. Sus respectivas posiciones indican que es imposible que una identidad esté en todas partes a la vez. En cambio, Deleuze y Žižek son imágenes de espejo, hablan de manera idéntica y se comunican de manera imposible. A lo largo de la divergencia de continuidad y discontinuidad se encuentra una ontología, una de No-todo y Uno-Todo, cambiando para siempre las imágenes de los espejos de nuevo, como diferencia, fracturada y reflejándose infinitamente, en la repetición.

18. “Todo el agenciamiento en su conjunto individuado resulta ser una haecceidad; se define por una longitud y una latitud, por velocidades y afectos, independientemente de las formas y de los sujetos que sólo pertenecen a otro plan. El lobo, o el caballo, o el niño dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos, en agenciamientos que son inseparables de una hora, de una estación, de una atmósfera, de un aire, de una vida. La calle se compone con el caballo, de igual modo que la rata que agoniza se compone con el aire, y el animal y la luna llena se componen juntos” (Deleuze y Guattari 2002 p. 266).

Bibliografía

- Deleuze y Guattari. (1997). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze y Guattari. (2002). *Mil mesetas Capitalismo y Esquizofrenia*. Argentina: Paidós.
- Deleuze, G. (2002). “Últimos textos: El “yo me acuerdo” y La inmanencia de la vida (Introducción, traducción y notas de Marco Parmeggiani)”. En: [Revista internacional de filosofía](#), ISSN 1136-4076, **Nº 7, 2002**, págs. 219-237. Consultado: 9-01-2019.
- Deleuze, G. (2006). *Diferencia y repetición*, Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Deleuze, G. (2013). *Lógica del sentido*, Barcelona: Barral.
- Deleuze, G. (2018). *Cine II Verdad y Tiempo Potencias de lo Falso*. Buenos Aires: Cactus.
- De Lama, J. (2009). “La avispa y la orquídea hacen mapa en el seno de un rizoma Cartografía y máquinas, releyendo a Deleuze y Guattari” En: *Pro-Posições, Campinas*, v. 20, n. 3 (60), p. 121-145, set./dez. 2009.
- Farran, R. (2009) “El concepto de sujeto político. Lo real, lo parcial, el no-todo y la retroacción en Žižek, Laclau y Badiou” En: *Intrernational Jurnal of Zizek Studies*. Vol 3, No 3 2009
- Hernández, R. (2006). “Ese sublime objeto: la ideología en Žižek” En: *Argumentos* (Méx.) vol.19 no.52 México sep./dic. 2006.
- Nietzsche, F. (2000). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Editorial LIBSA.
- León, E.A. (2019). *Gilles Deleuze y el afecto a propósito del cine*. Tesis de maestría, Flacso Ecuador.
- León, E.A. (2019). “Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze”. En: *Factótum* 21, 2019, pp. 42-52. http://www.revistafactotum.com/revista/f_21/articulos/Factotum_21_5_Alberto.pdf Consultado: 9-01-2019.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (1994). Identity and its Vicissitudes: Hegel’s Logics of Essence as a Theory of Ideology, publicado Laclau, E. (Ed.) *The Making of Political Identities*, Londres, Verso, 1994, pp. 40-75. <http://www.geocities.ws/Žižekencastellano/artLaidentidad.html> Consultado- 22-11-2018.
- Žižek, S. (2001). *El Espinoso Sujeto El Centro Ausente De La Ontologia*. Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2004). *Órganos sin Cuerpos*. Argentina: Pre-Textos.
- Žižek, S. (2006a). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta.
- Žižek, S. (2006b). *Visión de Paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada, Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.

LA COMUNICACIÓN BIDIRECCIONAL ENTRE LA COGNICIÓN SOCIAL Y LA COGNICIÓN MORAL TWO-WAY COMMUNICATION BETWEEN SOCIAL COGNITION AND MORAL COGNITION

Aníbal Monasterio Astobiza¹

Universidad del País Vasco (UPV-EHU)

Institute for Logic, Cognition, Language and Information (ILCLI)

Recibido 5 Agosto 2019

Aceptado 12 Febrero 2020

Abstract: In this article, I present three conceptions of the evolution of intelligence understood as social cognition and its precursors in other non-human primates. Each of these models will be evaluated on the basis of two cross-cutting issues, namely: a) What factors affect the development of social cognition? and b) What mechanisms regulate or control social cognition? Likewise, I will describe the bidirectional communication between social cognition and moral cognition by defending a model I call “morality as social intelligence” which suggests that in order to have a full and mature “moral sense” it is necessary to know what other people think (social cognition) in order to be able to do as much good as possible and not cause harm, and vice versa, to have a full and mature “social competence” it is necessary to take into account normative information (morality) in order to be able to attribute mental states.

Key words: social cognition, moral cognition, morality as social intelligence model.

Resumen. En este artículo presento tres concepciones de la evolución de la inteligencia como cognición social y sus precursores en otros primates no humanos. Cada uno de estos modelos se evaluará sobre la base de dos cuestiones transversales, a saber: a) ¿Qué factores afectan al desarrollo de la cognición social? y b) ¿Qué mecanismos regulan o controlan la cognición social? Igualmente, describiré la comunicación bidireccional entre la cognición social y la cognición

1. Agradezco el patrocinio del Gobierno Vasco para desarrollar una beca posdoctoral de investigación en el Uehiro Centre for Practical Ethics de la Universidad de Oxford y a esta última institución su cálida acogida. También agradezco al Center for Bioethics, Harvard Medical School, de la Universidad de Harvard por acogerme como Visiting Fellow in Global Health and Social Medicine. Los comentarios de varios revisores anónimos y Cristina Villegas y Laura Nuño de la Rosa han mejorado este texto, aunque como siempre cualquier error u omisión solo es atribuible al autor. Este trabajo se ha realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación “El futuro de la cognición social” (POS_2018_2_0024); (MINECO FFI2014- 53926-R); (FFI2015-67569-C2-2-P); (FFI2016-79000-P); INBOTS (ref. 780073) and EXTEND (ref. 779982) H2020 Programme. E-mail personal: anibalmastobiza@gmail.com

moral defendiendo un modelo al que llamo “*moralidad como inteligencia social*”, que sugiere que para tener un “sentido moral” pleno y maduro es necesario saber qué piensa el otro (cognición social) para así poder hacer el mayor bien posible y no causar daño y, viceversa, que para tener una “competencia social” plena y madura es necesario tener en cuenta información normativa (moral) para así poder atribuir estados mentales.

Palabras clave: cognición social, cognición moral, modelo de moralidad como inteligencia social

1. Introducción.

La cognición social es considerada por muchos autores la joya de la corona de las funciones de la arquitectura mental del ser humano (Lunay et al. 2015, Krupenye et al. 2016, Zani, Butterfill y Low 2020). Por cognición social se entiende el conjunto de capacidades cognitivas que permiten explicar, predecir, entender y responder de manera apropiada ante el comportamiento de otros individuos de la misma especie. La cognición social nos permite atribuir estados mentales a otras personas como intenciones, deseos, creencias, etc. En la literatura de investigación hay distintos términos y expresiones para referirse a la cognición social: *psicología popular*, *mentalización*, *inteligencia maquiavélica*, *inteligencia social*, *teoría de la mente*, *metacognición*... Algunos de estos términos se usan indistintamente para referirse a la cognición social *per se* y para aspectos o procesos particulares que forman parte de la cognición social entendida como un todo (facultad general que media el comportamiento social). Sin lugar a dudas, la cognición social es una de las características fundamentales del ser humano. Ahora bien, cabe preguntarse si es exclusiva de los seres humanos, si también se observa en los primates no humanos, o si está presente en toda especie social (pájaros, cetáceos, elefantes...). En este artículo quiero presentar tres concepciones clásicas en torno a la evolución de la inteligencia (cognición social) y sus precursores en otros primates no humanos. Una vez descritas estas tres concepciones clásicas sobre la evolución de la inteligencia, introduciré el modelo *moralidad como inteligencia social* en el cual se presta atención al rol que juega la cognición moral para entender la cognición social. Cada una de las tres concepciones sobre la evolución de la inteligencia que presentaré forman parte de una rica literatura de investigación que no ha prestado suficiente atención en explicar la posible relación bidireccional entre la cognición social y la cognición moral. Es decir, el modelo que exploro aquí, *moralidad como inteligencia social*, ex-

pande el alcance de las concepciones previas y a diferencia de ellas sitúa a la capacidad moral como esencial para la adscripción de estados mentales.

Las tres concepciones clásicas de la evolución de la inteligencia son las siguientes:

1-La inteligencia es única de los seres humanos

Es una concepción que vincula directamente la inteligencia con la capacidad lingüística de los seres humanos. Dado que sólo los seres humanos “hablan”, se concluye que la cognición social de los seres humanos es única (Macphail 1985).

2-La inteligencia es gradual

A partir de los datos filogenéticos comparados de otros primates no humanos esta teoría postula que la inteligencia es gradual y nos ofrece pistas sobre la forma de adquisición de la inteligencia y su origen evolutivo (Hare y Tomasello 2001, Krupenye et al. 2016).

3- La inteligencia no es única ni unitaria

La inteligencia es el resultado de un conglomerado de habilidades, procesos y capacidades y no necesariamente ligadas a rasgos humanos que generan un comportamiento que es denominado “inteligente” (Sternberg y Kaufman 2002).

Cuestiones de investigación básica que son transversales a cada uno de los tres modelos evolutivos de origen de la cognición social son:

¿Qué factores afectan al desarrollo de la cognición social?

¿Qué mecanismos regulan o controlan la cognición social?

En este artículo presentaré las premisas y tesis de cada uno de los tres modelos evolutivos de la cognición social arriba señalados y de forma transversal aplicaré a éstos las cuestiones de investigación básica, a y b. En relación a la evolución de la cognición moral exploraré el modelo de la “*moralidad como inteligencia social*” en el que se identifica el rol que tiene la cognición social en la moralidad y cómo las normas morales o de otro tipo influyen en la cognición social.

2. Tres concepciones de la evolución de la cognición social.

En esta sección presentaré tres concepciones de la evolución de la cognición y comportamiento social y sus precursores en otros primates

no-humanos. Cada una de estas tres concepciones será evaluada por dos cuestiones transversales a cada uno de estos modelos:

¿Qué factores afectan al desarrollo de la cognición social?

¿Qué mecanismos regulan o controlan la cognición social?

1-La inteligencia es única de los seres humanos.

Si uno mira a lo que es capaz de hacer el ser humano uno no puede más que asombrarse. El ser humano es capaz de manipular la realidad física a través de herramientas, crea artefactos culturales en forma de arte, símbolos... y a través de la instrucción, pedagogía y proceso acumulativo cultural se facilita la trasmisión de conocimiento entre personas e incluso generaciones para adaptarse al entorno y sobrevivir (Henrich 2015). Muchas y variadas definiciones de cultura se han ofrecido a la largo de la historia (Kroeber y Kluckhohn 1952), pero son tres las categorías generales que se distinguen para agruparlas y dar sentido a todas. Por un lado, la categoría de cultura material, que comprende a los objetos y artefactos que el ser humano crea. Por otro lado, la categoría de cultura como valores, pensamientos que incluyen creencias, preferencias en relación a lo que la gente entiende como cultura. Y, finalmente, la cultura mediada por la facultad del lenguaje. En los primeros estudios comparados de cultura, muchos investigadores solo se centraban en entenderla desde la perspectiva de esta última categoría. Desde este enfoque era imposible observar o rastrear precursores de cultura en otros animales no humanos. Si trasladamos este mismo enfoque a las capacidades cognitivas, los primeros estudios de psicología comparada seguían manteniendo el lugar único y exclusivo en la *scala naturae* del ser humano. Esta línea de pensamiento se remonta a Aristóteles, pasando por Descartes, y en esencia describe cómo las habilidades cognitivas le permiten al ser humano resolver una gran cantidad de problemas que otros animales no humanos no pueden. La principal premisa de este modelo trasladado a las capacidades cognitivas y, en concreto, al estudio de la cognición social es que dado que son capaces de resolver una gran cantidad de problemas, recurrentes o novedosos, los seres humanos son más inteligentes que otros animales no humanos, ocupando así la cúspide de la jerarquía en inteligencia animal. En palabras de Jensen (1980, p. 175):

...en términos de capacidades de aprendizaje y resolución de problemas cuantificados y medidos, los organismos unicelulares (por ejemplo, la ameba) se sitúan en la base de la jerarquía seguido por orden por los invertebrados, vertebrados, mamíferos, primates y el hombre.

En este marco teórico, la principal propiedad que caracteriza esta inteligencia aventajada del ser humano frente al resto de animales es la

facultad del lenguaje. Todos los estudios experimentales, de acuerdo con este modelo, apuntan a la hipótesis nula de no existencia de diferencias en la resolución de problemas en laboratorio y comportamiento observado en la naturaleza de animales no humanos. Aunque no se hayan encontrado diferencias relativas en otros animales, este modelo prescribe la diferencia medible en la capacidad de resolución de problemas del ser humano y por tanto el estatus de su inteligencia diferenciada y única cualitativamente hablando. Para este modelo la inteligencia no se puede disociar empíricamente de la facultad del lenguaje (Macphail 1982). Es gracias al lenguaje que hemos alcanzado la superioridad en la inteligencia que nos diferencia del resto de animales. Una de las preguntas centrales desde este modelo es si el ser humano es inteligente porque adquiere la capacidad del lenguaje o si porque es inteligente adquiere el lenguaje. Esta duda teórica ha alimentado la primera oleada del programa de investigación en psicología comparada desde finales de los años 70 hasta los 90 del siglo XX.

“Nim Chimsky”, cuyo nombre es un juego de palabras que alude al filósofo y lingüista norteamericano Noam Chomsky, fue un chimpancé sujeto a un intenso y extenso estudio de adquisición del lenguaje en la Universidad de Columbia dirigido por Herbert S. Terrace. Con este estudio se pretendía conocer si el lenguaje es innato y aclarar este interrogante. A pesar de que “Nim” aprendió ciertas palabras con el lenguaje de signos americano, seguía comportándose como un chimpancé. Esto indicaba que aun siendo posible el uso de ciertas palabras para referirse a, y, además, solicitar objetos por parte de animales no humanos, el lenguaje maduro y desarrollado es indispensable para la inteligencia. Muchos filósofos, como Daniel Dennett (1994), argumentan que la función expresiva y la capacidad ilimitada de codificación de información del lenguaje hace impensable que sea posible imaginar ningún tipo de inteligencia sofisticada sin la contribución del lenguaje. Para otros autores, “verbos psicológicos” como creer, querer y sus correspondientes conceptos de creencia o deseo que son estados mentales intencionales que los agentes tienen y que podemos atribuirles para explicar su conducta, solo se pueden entender gracias al rol que el lenguaje juega (Astington y Baird 2005). Es por ello que estos estudios experimentales dieron munición a los defensores de la tesis de que la inteligencia es única en los seres humanos para seguir defendiendo la idea de que el lenguaje tiene un rol extremadamente importante en la inteligencia y que no está presente la capacidad de adquirir lenguaje ni siquiera en nuestros primos evolutivos. Pero, ¿cómo el lenguaje contribuye a la inteligencia? De acuerdo con las dos cuestiones transversales intentaré estructurar la respuesta a esta pregunta.

¿Qué factores afectan al desarrollo de la cognición social?

Desde este modelo se defiende que todas las mentes de distintas especies, incluida la nuestra, sufren de “clausura cognitiva”. Ésta implica que sus preocupaciones son tan inconmensurables a las nuestras y *vice-versa* que tal y como Wittgenstein concluyó en las *Investigaciones Filosóficas* (1953, p. 223): “si un león pudiera hablar, no le entenderíamos”. Los sistemas de comunicación animal se diferencian del lenguaje humano en la propiedad de la sintaxis, que es única en este último. Solo los seres humanos usan categorías sintácticas mientras que los sistemas de comunicación animal, especialmente el de los primates, estructuran el mundo en categorías semánticas de agente e instrumento. Los seres humanos utilizan el lenguaje para el pensamiento, la comunicación de emociones y la regulación de las interacciones sociales. En la medida en que otros primates no humanos no pueden adquirir categorías sintácticas, la lingüística se debate sobre cómo los seres humanos las adquieren.

Desde el programa de la gramática generativa de Chomsky se postula una mutación genética como causa responsable de esta habilidad (Berwick y Chomsky 2011). El ambiente es también importante en el desarrollo y formación de la inteligencia desde la perspectiva que ofrece este modelo. Como sin lenguaje no hay inteligencia, es necesario para activar la base biológica de las capacidades innatas del lenguaje exponer al potencial hablante a cierta cantidad de estímulos del lenguaje provenientes de la comunidad de hablantes (Berwick y Chomsky 2008).

¿Qué mecanismos regulan o controlan la cognición social?

Para este modelo hay una interfaz directa entre el lenguaje y la inteligencia (cognición social). El lenguaje infecta todos los niveles de nuestro pensamiento. La estructura de la gramática del lenguaje que hablamos moldea nuestros hábitos de pensamiento. Los defensores de un lenguaje del pensamiento (*mentalese*), entre los que se encuentra el recientemente fallecido Jerry Fodor (2005), sostienen la idea de que hay un medio linguo-proposicional que media todo proceso cognitivo. En relación a la dimensión sobre qué estímulos ambientales regulan y controlan la inteligencia (cognición social), este modelo argumenta que si un niño crece y se desarrolla sin interacción social y sin lenguaje, ésta no se dará.

2-La inteligencia es gradual

Este modelo observa que las similitudes y diferencias en inteligencia son de grado y no cualitativas. Para muchos autores que se posicionan dentro de este modelo, estudiar a nuestros parientes genéticamente más cercanos, los chimpancés, pero también a otros primates no humanos y

de igual modo otras especies filogenéticamente próximas al ser humano, puede arrojar luz sobre nuestra propia historia evolutiva.

Parece ser que muchas especies o taxones exhiben comportamientos colectivos o actividades que implican varios individuos coordinándose entre sí, lo cual solo se puede explicar si todas estas especies comparten mecanismos similares responsables de la cooperación, coordinación, prosocialidad, e incluso la cognición social. Dentro de las especies que exhiben comportamientos colectivos y que son capaces de coordinarse existe un subgrupo que utiliza la cognición social, percibe la mente de otros y atribuye intenciones (Call 2009, p. 369). A pesar de existir un debate desde hace décadas sobre si realmente los animales no humanos atribuyen estados mentales, qué estados mentales o si simplemente generalizan sobre la mera observación de la conducta; múltiples evidencias apuntan a que los grandes simios tienen una cognición social precursora o co-cursora de nuestra cognición social humana. El programa de investigación de la inteligencia en animales no-humanos se ha desarrollado a lo largo de varias décadas comenzando todo con una simple pregunta: ¿Los chimpancés tienen teoría de la mente? (Premack y Woodruff 1978). Dejando de lado la idiosincrasia de la expresión “teoría de la mente”, que en el actual debate implica una postura teórica, “teoría de la mente” es sinónimo de cognición social y para nosotros equivalente a inteligencia.

Las experimentaciones con chimpancés, córvidos y cánidos investigan si los individuos pueden establecer predicciones basándose en la experiencia perceptual sin establecer una correlación entre las características observacionales de la situación y la conducta del que es sujeto de atribución de un estado perceptual. Es decir, si predicen la conducta en términos de estados perceptuales y no en términos de pistas conductuales. Esta última posibilidad, la de entender a los “otros” no por atribución de estados mentales, sino por pistas conductuales se conoce como “behaviour reading interpretation” en oposición a “mindreading”, y para muchos filósofos es un problema lógico de base (Lurz 2011).

Este problema lógico parte del hecho de que para atribuir estados mentales se necesita tener en cuenta pistas conductuales (conducta no-verbal), pero, entonces: ¿cómo diferenciar experimentalmente un individuo que predice y entiende la conducta de otro a través de estas pistas conductuales de otro individuo que además atribuye estados mentales? Entender mejor cómo este modelo acomoda la cognición social se consigue al aplicar las cuestiones transversales:

¿Qué factores afectan al desarrollo de la cognición social?

Para el rasgo de la inteligencia (cognición social) cabe la pregunta sobre si es resultado de una homología (heredado de un ancestro común) u

homoplasia (convergencia evolutiva). Si fuera el caso del primer escenario, existiría una conservación en la evolución que desde LUCA (siglas en inglés para Último Ancestro Común) hasta el ser humano, o puede que desde otros estadios evolutivos intermedios, señalaría la presencia de la inteligencia (cognición social) a través del curso evolutivo gradual. Si fuera el segundo escenario, se podría pensar que los nichos ecológicos de distintas especies ejercen presiones selectivas idénticas favoreciendo la presencia de una habilidad para predecir y entender la conducta de los demás porque es adaptativo. La heterogeneidad de los elementos que integran la inteligencia (cognición social) y su hereocronicidad (desarrollo de dichos elementos en distintos periodos temporales del desarrollo) indican que un posible escenario de homología no es la respuesta completa. Más allá de un *primatocentrismo*, evaluar la historia evolutiva del rasgo de la cognición social desde los puntos de vista privilegiados de las especies primates más cercanas al ser humano, diversos autores empiezan a considerar la homoplasia o convergencia evolutiva como un escenario extremadamente plausible (Emery 2016). Por ejemplo, la familia de los córvidos posee “teoría de la mente”, ya que recuerdan lo que otro congénere ha hecho con anterioridad y a partir de esta información predicen su comportamiento en el futuro.

¿Qué mecanismos regulan o controlan la cognición social?

Dado el actual conocimiento disponible resultado de asumir una visión darwiniana de la evolución de los rasgos de los organismos, incluida la cognición social, se entiende que esta habilidad se regula y controla bajo la influencia de factores genéticos, sociales y culturales. Esta habilidad evoluciona desde este modelo gradualista gracias al desarrollo ontogenético y se modifica en respuesta al entorno.

3-La inteligencia no es única, ni unitaria

La perspectiva *mosaicista* defendida por este modelo aboga por ver a la inteligencia como un conglomerado de procesos, habilidades y capacidades heterogéneas, y se describe muy bien por la expresión “múltiples inteligencias” (Gardner 2006). Este modelo sugiere que hay una miríada de formas por las que los individuos perciben y entienden el mundo, y postula siete formas de inteligencia, incluyendo la inteligencia lingüística, ...

- 1) Lingüística: la habilidad de usar palabras
- 2) Lógica-matemática: la habilidad de razonar lógicamente e inferir (inducción y deducción)
- 3) Visuo-espacial: la habilidad de visualizar mentalmente objetos y dimensiones del espacio

- 4) Corporal-cinestésica: la habilidad de controlar el movimiento físico
- 5) Rítmico-musical: la habilidad de crear música
- 6) Interpersonal: la habilidad para relacionarse con personas
- 7) Intrapersonal: la habilidad para conocerse a uno mismo

Para los propósitos de este artículo quiero detenerme en la inteligencia interpersonal, que sería la expresión utilizada por este modelo para referirse a la cognición social. Desde esta perspectiva, la cognición social no es única, ni unitaria, en el sentido de que es una de las inteligencias de entre muchas otras observables y medibles. Cada una de las inteligencias desde este modelo es un constructo separado y único que en su conjunto dan lugar al comportamiento inteligente. Esta teoría tiene en Howard Gardner a unos de sus máximos exponentes. La literatura en inteligencia social o cognición social no difiere de las definiciones que Gardner aplica para dos de los siete tipos de inteligencia, en concreto 6 y 7 (interna y externa) que corresponden a conocerse a uno mismo y conocer a otros. El problema es que muchos críticos de esta posición consideran que este modelo ha tratado de reificar, es decir, de otorgar estatuto ontológico a propiedades que pueden asimilarse a lo que la literatura ha definido desde principios del siglo XX como estilos cognitivos, variaciones e idiosincrasias de una única inteligencia. Sea como fuere, veamos aplicando las cuestiones transversales cómo se acomoda la cognición social desde las premisas de este modelo:

¿Qué factores afectan al desarrollo de la cognición social?

La base biológica de esta visión mosaicista vendría a sugerir que la inteligencia no es más que el resultado de la integración de procesos que fueron seleccionados para cumplir distintos propósitos y que mantienen un encapsulamiento informacional o, dicho de otra manera, son módulos diferentes que han evolucionado para resolver problemas específicos en contextos variados: el módulo para la inteligencia ritmo-musical sería el subproducto de varios procesos dedicados a procesar sonidos con una determinada estructura y organización; el módulo para inteligencia visuo-espacial sería el subproducto de una capacidad para dar descripciones estructurales y no meramente recibir fones, etc.

¿Qué mecanismos regulan o controlan la cognición social?

Este modelo prima especialmente el entorno y contexto socio-cultural para la regulación de la cognición social o como ellos denominan las múltiples combinaciones de inteligencia.

3. La comunicación bidireccional entre la cognición social y la cognición moral.

Pero, ¿y si la verdadera función de la evolución de la inteligencia (cognición social) no fuera la coordinación en el mundo social, sino la construcción de normas sociales y la sanción moral de comportamientos anómalos? ¿cuál es la relación o conexión entre la cognición social y la cognición moral? Más arriba he expuesto tres concepciones sobre la evolución de la inteligencia a las que he aplicado dos cuestiones de investigación básica que son transversales a cada uno de los tres modelos. Mi intención al repasar estos tres modelos ha sido presentar la escasa atención que se ha prestado en la literatura de investigación a la posible relación bidireccional entre, por un lado, la cognición social y, por otro lado, la cognición moral. Con el modelo que presentaré más abajo al que he llamado *moralidad como inteligencia social* se expande el alcance de los modelos previos y a diferencia de estos se establece la relación bidireccional, o conexión, entre la cognición social y la cognición moral. La principal tesis o proposición al presentar este modelo que subraya la comunicación bidireccional entre la cognición social y la cognición moral, es que la cognición social está moldeada por la moralidad y, viceversa, la moralidad está influenciada por la cognición social.

La inteligencia social, requiere como mínimo los siguientes procesos cognitivos de acuerdo con la versión convencional (Davis y Stone 1995):

- Un agente representa conceptualmente estados mentales como creencias, deseos o intenciones.
- Un agente representa el contenido de esos estados mentales como intencionales (dirigidos hacia algo en la realidad)
- Un agente entiende la relación entre los estados mentales, el entorno y el comportamiento.

La evolución de la cognición social implica varios organismos y especies compitiendo por recursos escasos. Cuando los entornos incluyen otros agentes y distintos tipos de interacción, competitiva y cooperativa, los ecosistemas resultantes favorecen cambios o adaptaciones. Entre estas adaptaciones se encuentran la cognición moral y la cognición social. Tradicionalmente, se ha concebido la relación o comunicación bidireccional entre la cognición social y la cognición moral de manera unidireccional.

Información descriptiva a través de las capacidades de la cognición social-->afecta juicios morales

Es decir, de la información que describe las acciones de agentes como intencionales o no intencionales gracias a nuestra cognición social, la cognición moral juzga la corrección o incorrección de las acciones. Una de las particularidades de la cognición social es diferenciar entre acciones que se llevan a cabo intencionalmente de aquellas que no. De igual modo,

conceptos como deseo o creencia también son aspectos de la cognición social. El contexto general es que si nos encontramos en una situación donde observamos que un agente quiere conseguir un objetivo, y este agente realiza una acción para conseguir este objetivo y todo sucede como el agente lo tenía planeado, las atribuciones de estados mentales (cognición social) son independientes de cualquier consideración moral (véase Mele 2010 para una revisión sobre las distintas posturas sobre la acción intencional)

Sin embargo, recientes estudios han mostrado una relación bidireccional entre cognición social y cognición moral (Knobe 2003; Knobe 2004; Knobe y Mendlow 2004) que puede esquematizarse como sigue:

Evaluaciones morales <----->adscripción de estados mentales

La adscripción de intencionalidad puede estar influida por los efectos de esa acción observada. Es decir, por lo que los efectos llegan a ser y si estos efectos son considerados buenos o malos. Para confirmar la comunicación bidireccional entre cognición social y cognición moral, Knobe (2003) realizó un simple experimento con distintos escenarios hipotéticos. La muestra fueron 78 personas que estaban pasando su tiempo de ocio en un parque público de Manhattan. A cada sujeto se le asignó aleatoriamente una de dos condiciones: “condición de ayuda” y/o condición de daño”.

Los sujetos en la “condición de daño” leían la siguiente viñeta:

El vicepresidente de una compañía fue a ver al director del consejo y le dijo: “Estamos pensando comenzar un nuevo programa. Nos ayudará a incrementar los beneficios, pero también dañará al medioambiente.”

El director del consejo respondió: “Me da igual dañar el medioambiente. Solo quiero hacer cuanto más dinero mejor. Empecemos el nuevo programa”.

Comenzaron el nuevo programa y, como estaba previsto, se dañó el medioambiente.

Los sujetos en la “condición de ayuda” leían una viñeta que era exactamente igual, excepto que el verbo “dañar” se sustituye por “ayudar”:

El vicepresidente de una compañía fue a ver al director del consejo y le dijo: “Estamos pensando comenzar un nuevo programa. Nos ayudará a incrementar los beneficios, pero también ayudará al medioambiente.

El director del consejo respondió, “Me da igual ayudar el medioambiente. Solo quiero hacer cuanto más dinero mejor. Empecemos el nuevo programa”.

Comenzaron el nuevo programa, y como estaba previsto se ayudó al medioambiente.

Con una escala de 0 a 6 los sujetos que leían la primera viñeta tenían que determinar cuánta culpa merecía el director del consejo y decir si este daño *intencionalmente* el medioambiente. De nuevo, con una escala de 0 a 6 los sujetos que leían la segunda viñeta tenían que determinar cuánta alabanza merecía el director del consejo y decir si ayudó *intencionalmente* al medioambiente. Confirmando la hipótesis, Knobe observó que estas dos condiciones inducían patrones de respuesta diametralmente opuestos. En la “condición de daño” la mayoría de los sujetos (82%) dijeron que el director del consejo causó intencionalmente el daño al medioambiente, mientras que en la “condición de ayuda” la mayoría de los sujetos (77%) contestaron que el director del consejo no ayudó intencionalmente al medioambiente. ¿Por qué las respuestas fueron tan distintas ante escenarios en muchos aspectos casi idénticos? Parece ser que la culpa o la alabanza se correlaciona con el hecho de que el efecto sea intencional. Knobe consideró que existe una asimetría por la cual la gente es más susceptible de culpar a un agente por las consecuencias negativas de sus acciones que alabar a un agente por las consecuencias positivas de sus acciones. Quizá lo más interesante es observar la relación bidireccional entre la cognición social y la cognición moral si es que esta asimetría queda demostrada concluyentemente por estos experimentos. Desde la publicación de este trabajo muchos han sido los autores que han intentado ofrecer un marco teórico conjunto desde el que explicar este efecto, incluido el propio Knobe (Pettit y Knobe 2009), conocido mayoritariamente de manera epónima como “efecto Knobe” o “efecto secundario”. Otros autores creen que este efecto se debe meramente a artefactos específicos de la acción intencional (Machery 2008) y que no se puede generalizar a otros ámbitos de la cognición social. Sin embargo, creo que la cognición moral hunde sus raíces en la cognición social y a su vez la cognición moral afecta la atribución de estados mentales, principalmente de intencionalidad. Y que, por tanto, existe una relación de interdependencia o bidireccionalidad entre ambas, o en otras palabras una conexión evolutiva. La cognición social informa los juicios de culpa o alabanza y a su vez la cognición moral afecta la atribución de estados mentales o intencionalidad como hemos visto con el “efecto Knobe”.

3.1. El modelo de la “moralidad como inteligencia social”.

La comunicación bidireccional entre la cognición social y la cognición moral se explica muy bien desde el modelo de la *moralidad como inteligencia social*. Este modelo describe muy bien la relación bidireccional

nal entre la cognición social y la cognición moral que estudios como los de Joshua Knobe ponen en valor. Los seres humanos evolucionamos en grupos socialmente complejos. Dentro de estos grupos se establecían distintas relaciones reguladas mediante normas, valores y reglas que establecen qué se espera del comportamiento de cada uno para el beneficio de la comunidad. A su vez, éstas comportan mecanismos de sanción para aquellos comportamientos anómalos que violan dichas normas. El problema del oportunismo o el parasitismo (*free rider problem*) en los grupos es inevitable. Siempre existirá alguien que se quiera beneficiar del trabajo de otros, sin cooperar o contribuir al bien común. Las conductas perniciosas para la colectividad que violan las normas establecidas se pueden regular mediante el despliegue de la cognición social. Ésta identifica los estados mentales, razones e intenciones detrás de las conductas y la moral que se construye a partir de la cognición social y explica el porqué de dichas conductas. De igual modo, la cognición social está implicada en el aprendizaje de las normas, valores y reglas mediante la instrucción pedagógica por demostración (personas carismáticas del grupo enseñan a los más jóvenes del grupo), por imitación u observación. Sin la cognición social la moral no sería posible porque para juzgar una conducta como correcta (buena) o incorrecta (mala) hay que identificar y reconocer las acciones y los estados mentales detrás de las acciones. La moralidad sirve como una forma de sancionar públicamente conductas anómalas. Aquellas conductas que violan una norma establecida por el grupo se *moralizan* y se las concibe como *malas*. Por ejemplo, si el grupo considera, en ausencia de un criterio objetivo, una norma como obligatoria, reconocer si se violó la norma de manera intencional, si la justificación para violarla es coherente, si se comunicó, etc. informa la intensidad de la gravedad moral. De este modo, el grupo puede establecer un criterio para determinar el exceso de culpa o alabanza. En última instancia, este juego de interdependencia entre la cognición social y la cognición moral, su relación bidireccional y por supuesto su conexión, construyen nuestro mundo social. La cognición social y sus procesos construyen la cognición moral; a su vez, la cognición moral afecta a nuestra cognición social y, en interdependencia, la cognición social y cognición moral crean nuestro mundo social de normas, valores y reglas.

El modelo *moralidad como inteligencia social* es naturalista en el sentido de que entiende que la moral es un rasgo seleccionado por la evolución y con principios adaptacionistas porque sirve para mejorar la aptitud. La moralidad desde este modelo está constituida por tres componentes: 1) selección de parentesco (Hamilton 1964), 2) altruismo recíproco (Trivers 1971) y 3) cognición social (Brothers 1996). Sin estos tres componentes la moralidad no sería posible. La selección de parentesco maximiza la aptitud darwiniana basándose en la relación, es decir, en ayudar a

los parientes incluso con un coste evolutivo, pues desde esta perspectiva es una garantía de contribuir con los genes al acervo genético común. El altruismo recíproco, por su parte, es una garantía de que los genes no se extingan porque ayudar a extraños facilita que la ayuden en un futuro cuando se necesita. Finalmente, la cognición social posibilita identificar las razones por las que una persona actúa con los consiguientes efectos en la cooperación etc. Estas tres adaptaciones subyacen a la moralidad para, en parte, proveer de beneficios o prevenir daños a otras personas. Desde este modelo, se suscita la idea de que la función de la cognición social no es entender, explicar y predecir el comportamiento de otros individuos. De eso se encargaría la moral compartida. La cognición social, como uno de los tres componentes que están en la base de la moralidad, sirve para identificar las razones detrás de la potencial adherencia a las normas, valores y reglas que la moral construye. Es decir, la cognición social junto con el mecanismo de selección de parentesco y el altruismo recíproco, dan lugar a la moral, pero es finalmente ésta la que nos permite explicar, entender y predecir la conducta de otros, no la cognición social *per se*. De otro modo: la moral como producto de tres adaptaciones subyacentes (selección de parentesco, altruismo recíproco y cognición social) crea un mundo normativo compartido de normas, valores y reglas y es esta información normativa la que nos permite entender, explicar y predecir la conducta. Porque en tanto y cuanto los individuos se desvían de cumplir o cumplen las normas, valores y/o reglas que este mundo normativo compartido prescribe, la moral sanciona o elogia, respectivamente. La moral es la verdadera cognición social, de ahí la expresión *moralidad como inteligencia social*.

En este modelo se brinda especial atención a las “emociones morales”, dado que forman parte esencial de la capacidad de atribuir estados mentales, permitiendo y fomentando la colaboración, cooperación y altruismo dentro del grupo. El conocimiento normativo compartido y tácito de normas, valores y reglas fomentadas por la moral alcanza un grado de fuerza motivadora cuando están “coloreadas” por las emociones morales. Así, cuando incumplimos una norma, nos inundan emociones como la culpa, la vergüenza o la tristeza, y al contrario, cuando cumplimos una norma sobrevienen la alegría, el orgullo y la elevación. Los otros miembros de la comunidad ante nuestro incumplimiento son sobrecogidos por un sentimiento de venganza, odio, rabia u orgullo, alegría, satisfacción si cumplimos. Como la moralidad es inteligencia social y la inteligencia social es moralidad hay espacio para escenarios evolutivos donde puede ejercerse un exceso de moral o *moralización*. En la medida en que a lo largo de nuestra historia evolutiva hemos sido vulnerables a la explotación por parte de otros, el recurso de la *moralización*, es decir, la señalización de conductas como inmorales, ha servido para evitar el abuso, mantener

la cohesión grupal, o estrategia para llamar la atención de terceras partes y buscar su protección. La moralización es un signo de moralidad estratégica en el mundo social. Como la moral construye las normas, valores y reglas que son compartidas y sanciona las conductas anómalas que las violan, un uso estratégico de la moral tiene recompensa social para aquellos individuos que al señalar ciertas conductas como inmorales pueden recibir ayuda de terceras partes para protegerlos de la explotación. Este uso de la moral estratégica lo describe muy bien Pinker (2011):

El mundo tiene demasiada moralidad. Si sumas todos los homicidios cometidos en nombre de la justicia, víctimas de guerras religiosas y revolucionarias, las personas ejecutadas por crímenes sin víctimas o conductas indecorosas, o las personas condenadas por motivos ideológicos, simplemente superan en número las fatalidades amorales de la depresión y conquista (mi traducción).

El modelo moralidad como inteligencia social pone de manifiesto la relación bidireccional entre la cognición social y la cognición moral, en tanto en cuanto se remonta a su conexión evolutiva; y, al mismo tiempo, explica las tendencias humanas a moralizar estratégicamente y construir un mundo socio-moral en el que todos habitamos. Quizá puede parecer que he subrayado solo un sentido de la dirección de influencia bidireccional entre la cognición social y la cognición moral, a saber, la de cómo para tener un “sentido moral” es necesario tener una competencia en cognición social. Pero el otro sentido, también se da, a saber, cómo la información normativa influye en nuestra atribución de estados mentales y explicación de la conducta de otros. De manera esquematizada, la estructura básica de este sentido de dirección de influencia bidireccional es el siguiente:

norma(tividad) ----->atribución de estados mentales (cognición social)----->acción

Imaginemos el siguiente caso:

“Pedro conduce por el lado izquierdo de la carretera”

Para dar sentido a este hecho, caben dos tipos de explicaciones, una normativa y otra socio-cognitiva. La normativa, sería la siguiente:

“Porque la norma lo dice así”

La explicación socio-cognitiva:

“Pedro cree que tiene que conducir por la izquierda”

La información normativa puede agotar o satisfacer una explicación de la conducta de Pedro al conducir por la izquierda, en tanto que para explicar su conducta, bastaría aseverar “porque debe conducir por la izquierda”. La sensibilidad a las normas explica y predice la conducta de los individuos. Es decir,

para explicar la conducta de otros se puede recurrir a atribuir estados mentales (e.g. intenciones, deseos...), pero también se puede apelar a normas morales o de otro tipo. La(s) norma(s) influye(n) en la cognición social y la cognición social influye en la norma(tividad). Esta es la tesis principal del *modelo de moralidad como inteligencia social*. El modelo de la moralidad como inteligencia social tiene varias ventajas con respecto a otros modelos, entre ellas, su parsimonia explicativa. Al defender la mutua relación bidireccional entre cognición social y cognición moral y su co-construcción por refuerzo interactivo, no habría necesidad de postular un módulo de dominio específico para la cognición social y otro para la cognición moral. Por otra parte, este mismo modelo de *moralidad como inteligencia social* explicaría fenómenos como la moralidad estratégica o el moralismo que sirve muchas veces para castigar y sancionar conductas de terceras partes para ejercer un control social. Este modelo que establece una comunicación o relación bidireccional entre la cognición social y la cognición moral se apoya en varios estudios que observan la esencialidad constitutiva de la moralidad en la percepción de personas (cognición social).

Por ejemplo, Goodwin y colaboradores (2014) han mostrado que la moralidad se percibe de manera distinta de una persona a otra y que el carácter moral es un buen predictor de juicios sobre la identidad, deseabilidad y otros rasgos de personalidad. Dicho de otra forma, la moralidad o información sobre la moralidad predice de manera más satisfactoria la impresión global de una persona. El modelo *moralidad como inteligencia social* sostiene, entonces, que la moralidad diagnostica la evaluación de una persona, y del mismo modo, las características de una persona influyen en nuestros juicios morales. La *moralidad como inteligencia social* no separa la cognición social y la cognición moral como si fueran dos dominios cognitivos separados, sino que la información moral dirige la formación de impresiones sobre las personas, y a su vez la percepción de personas (cognición social) permite ver a alguien como un agente moral. El modelo de la moralidad como inteligencia social postula una comunicación bidireccional entre la cognición social y la cognición moral y de ello se deriva que la moralidad afecta la adscripción de estados mentales, pero también que la adscripción de estados mentales no se puede entender sin el efecto modulador de la moral. La moralidad no se puede separar de la sociabilidad y la sociabilidad no se puede separar de la moralidad.

Conclusiones

En este artículo he presentado tres concepciones de la evolución de la cognición social y sus precursores en otros primates no humanos. Cada una de estas concepciones ha sido analizada desde dos cuestiones que considero transversales, a saber: a) ¿Qué factores afectan al desarrollo de la cognición social? y b) ¿Qué mecanismos regulan o controlan la cognición social? Cada uno de

estos modelos que he presentado ofrece una visión distinta sobre la evolución y función de la inteligencia. El primero de ellos identifica la exclusividad de la cognición social en los seres humanos que son únicos en su capacidad para entender, explicar y predecir el comportamiento de otros en términos de estados mentales y que para ello es imprescindible la facultad del lenguaje. El segundo modelo es filogenista y gradualista, en el sentido de que traza las relaciones de interdependencia en la inteligencia entre distintas especies. La principal función de la evolución de la inteligencia es resolver problemas de interacción y navegar con éxito el mundo social. Finalmente, el último modelo sostendría la existencia de múltiples inteligencias en lugar de una única inteligencia general. Mientras que los dos primeros modelos serían programas adaptacionistas, hay una función clara que cumple la inteligencia, el último modelo negaría que la cognición social haya sido seleccionada por la evolución para cumplir una función adaptativa única, sino que es fruto de productos o subproductos derivados (Marcus 2008). Finalmente, he presentado el modelo de la *moralidad como inteligencia social*, que afirma que para tener un “sentido moral” pleno es necesario saber qué piensa el otro (cognición social) para así poder hacer el mayor bien posible y no causar daño y, viceversa, que para tener una “competencia social” plena y madura es necesario tener en cuenta información normativa (moral) para así poder atribuir estados mentales.

Referencias

- Astington J. y Baird J. *Why Language Matters for Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2005
- Call J. “Contrasting the social cognition of humans and nonhuman apes: the shared intentionality hypothesis”. *Topics in Cognitive Science*. (2009) 368-379.
- Berwick R. y Chomsky N. “The biolinguistic program: The current state of its development”. En: Di Sciullo AM, Boeckx C, (Eds). *The Biolinguistic Enterprise*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 19–41.
- Berwick R. y Chomsky N. “Poverty of the stimulus’ revisited: Recent challenges reconsidered”. En B. C. Love, K. McRae y V. M. Sloutsky (eds.), *Proceedings of the 30th Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Cognitive Science Society, 2008. 383
- Boehm, C. *Moral origins: The evolution of virtue, altruism and shame*. New York: Basic Books, 2012
- Brothers L. “Brain mechanisms of social cognition” *Journal of Psychopharmacology*. 10, (1996) 2-8.
- Davies, M. y Stone T. (eds.). *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate*. Oxford: Blackwell, 1995
- Dennett D. “The Role of Language in Intelligence”. En Jean Khalifa (ed.) *What*

- is Intelligence? The Darwin College Lectures*. Cambridge. Cambridge University Press, 1994.
- Emery N. *Bird Brain: An Exploration of Avian Intelligence*. Princeton. Princeton University Press, 2016
- Fodor J., *The Language of Thought*. Cam. Mass. Harvard University Press, 2005
- Gardner, H. *Multiple Intelligences: New Horizons in Theory and Practice*. New York: Basic Books, 2006
- Goodwin G., Piazza J. y Rozin P. "Moral character predominates in person perception and evaluation" *Journal of Personality and Social Psychology* 106, (2014), 148-168
- Hamilton, W.D. "The genetic evolution of social behavior". *Journal of Theoretical Biology*. 7, (1964)1-52
- Hare B, Call J, Tomasello M. "Do chimpanzees know what conspecifics know?" *Anim Behav* 61 (2001) 139-151.
- Henrich J. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. NY: Princeton University Press, 2015
- Humphrey N. "The social function of intellect". En P.P.G. Bateson and R.A.Hinde (eds), *Growing Points in Ethology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976. 303- 317
- Jensen, A. R. *Bias in Mental Testing*. London: Methuen, 1980
- Jolly A. "Lemur social behavior and primate intelligence" *Science*, 29;153, 501-506
- Johnson, Michael.D., Gustafsson A., Andreassen T., Lervik L. y Jaesung C. (2001), "The Evolution and Future of National Satisfaction Index Models," *Journal of Economic Psychology*, (22), 1966. 217-245
- Knobe, J. "Intentional action and side effects in ordinary language". *Analysis*, 63, (2003) 190-193.
- Knobe, J. "Intention, intentional action and moral considerations". *Analysis*, 64, (2004) 181- 187.
- Knobe, J. y Mendlow, G. "The Good, the Bad and the Blameworthy: Understanding the Role of Evaluative Reasoning in Folk Psychology". *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 24, (2004) 252-258.
- Krupenye C. et al. "Great apes anticipate that other individuals will act according to false beliefs". *Science*, 354, (2016) 110-114.
- Kroeber, A. y Kluckohn, C. "Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions". *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1952
- Launay J. Et al. "Higher-order mentalising and executive functioning". *Personality and Individual Differences*, 86, (2015) 6-14.
- Lurz R., *Mindreading Animals: The Debate over What Animals Know about*

- Other Minds*, Cam. Mass. MIT Press, 2011
- Machery, E. "Understanding the folk concept of intentional action: philosophical and experimental issues". *Mind and Language*, 23, (2008) 165-189.
- Macphail E.M. "Vertebrate intelligence: the null hypothesis". En Weiskrantz L (ed) *Animal intelligence*. Oxford, Clarendon Press, 1985. 37-50.
- Macphail, E. M. *Brain and Intelligence in Vertebrates*. Oxford: Clarendon Press, 1982
- Marcus G. *Kluge: The Haphazard Evolution of the Human Mind*. New York. Houghton Mifflin Company, 2008
- Mele A., "Intentional action: Controversies, data, and core hypotheses". *Philosophical Psychology* 16, (2003) 325-340.
- Pettit D. y Knobe J. "The Pervasive Impact of Moral Judgment". *Mind and Language*. 24, (2009) 586-604.
- Pinker S., *The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity*. London, Penguin, 2011
- Premack D. y Woodruff G. "Does the chimpanzee have a theory of mind?" *The Behavioural and Brain Sciences*, 4, (1978) 515-526.
- Sternberg R, Kaufman J. *The Evolution of Intelligence*. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, 2002
- Trivers R. "The evolution of reciprocal altruism". *Quarterly Review of Biology*. 46 (1971) 35-57
- Vn Horik J., Clayton N. y Emery N. "Convergent Evolution of Cognition in Corvids, Apes and Other Animals". En Todd K. Shackelford and Jennifer Vonk (eds) *The Oxford Handbook of Comparative Evolutionary Psychology*. Oxford. Oxford University Press, 2012
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953
- Zani G., Butterfill S. y Low J. "Mindreading in the balance: adults' mediolateral leaning and anticipatory looking foretell others' action preparation in a false-belief interactive task" *Royal Society Open Science*, 7, 1 (2020) 191167.<http://dx.doi.org/10.1098/rsos.191167>

EL SUFISMO COMO FACTOR DESPOLITIZADOR DE LAS MASAS

SUFISM AS A DEPOLITICIZING FACTOR OF THE MASSES

Alejandro Colete Moya
Universidad de Sevilla

Recibido 3 Septiembre 2019
Aceptado 2 Marzo 2020

Resumen: En el presente artículo defendemos que el sufismo se devino un instrumento fundamental de los estados para mantener en el poder a la clase gobernante. Si bien el sufismo no surgió con un tal propósito, veremos como a partir de la llegada de los turcos en siglo X, los maestros y las cofradías sufíes se integran en el aparato del estado para volverse parte de la maquinaria ideológica que garantiza la homogeneidad de pensamiento y la obediencia absoluta a la autoridad.

Palabras clave: Sufismo, política, mística

Abstract: In the present paper is stated that Sufism became a basic tool of the state in order to keep in power the ruling class. Although Sufism was not born with that purpose, we will see how after the arrival of the turks in the 10th century, sufi masters and brotherhoods are integrated in the mechanisms of the state becoming a part of the ideological machinery that granted homogeneity of thought and absolute obedience to authority.

Key Words: Sufism, politics, mysticism

1. Introducción

El sufismo como fenómeno ha sido abundantemente estudiado en numerosas facetas: la especulación sobre sus raíces, por ejemplo, ha dado lugar a una abundante literatura. La conexión de las especulaciones metafísicas de cada una de sus grandes personalidades con otras culturas también ha generado una gran tradición de estudios que se complementa, especialmente en España, con la pervivencia de ciertas formas y figuras literarias sufíes dentro de la literatura española en figuras tales como Santa Teresa de Ávila. No se ha prestado, en cambio, tanta atención al papel que jugó el sufismo dentro de la sociedad en la que vivió, como tampoco se han explorado las verdaderas causas de su proliferación a partir del siglo X. El presente artículo tiene por objeto dar una visión general de lo que consideramos aquí dos problemas fundamentales que no han recibido la atención que deberían: ¿cuándo y por qué florece el sufismo?

Nuestra respuesta se puede sintetizar del siguiente modo: las invasiones turco-mongolas y la cristalización de la sociedad en dos clases concretas (gobernantes y gobernados) irreductibles fue lo que produjo la integración del sufismo en la ortodoxia y la proliferación del mismo a o largo del mundo islámico. Para dar cuenta de ello tratamos de la forma del estado, de cómo el estado hacía uso de la ideología y los centros del saber, y de cómo surgió la necesidad de controlar dichos centros para destruir alternativas a la configuración de los estados.

2. La forma del estado y el ejercicio del poder

En primer lugar es necesario que entendamos cuál sea la función de un estado. Podemos definir un estado, siguiendo los criterios de Wickham, que enumera los siguientes puntos:

la centralización de la legítima autoridad ejecutable (justicia y ejército); una especialización de los roles gubernamentales unida a una jerarquía oficial que sobrevive a las personas que ocuparon algún cargo oficial en cualquier momento dado; la noción de poder público, esto es, de un sistema de gobernación ideológicamente distinguible de la población gobernada y de los propios individuos gobernantes; la existencia de recursos independientes y estables en manos de esos gobernantes; y un sistema de extracción y estratificación de excedentes basados en las clases sociales (Wickham 2016: 115)

Aunque todos estos puntos están interrelacionados, Wickham subraya el sistema de impuestos (*ibidem* 115-116), dado que sin la presencia de recursos independientes en manos del gobierno, éste dependería de la buena voluntad de las élites locales y carecería de esos «recursos independientes y estables», con los cuales puede garantizar el funcionamiento

de las instituciones públicas. El estado fuerte es entonces, por definición, aquel estado que puede extraer impuestos regularmente y a todos los contribuyentes, y el primer síntoma de debilidad de un estado es, entonces, su incapacidad para cobrar los impuestos.

La clase gobernante, especialmente (pero no únicamente) en tiempos premordernos, estaba en muchos casos ligada a un grupo, en algunos casos verdaderas dinastías (familias) que ocupaban cargos hereditariamente y que dependían, tanto para su enriquecimiento como para mantener las instituciones que encarnaban, de *la resignación de los campesinos a su trabajo*. Este factor es capital, porque el estado únicamente existe en la medida en que el trabajador consienta en pagar sus impuestos. A tal efecto se han empleado medidas violentas de todo tipo cuando los campesinos se han negado a trabajar o han dejado de pagar impuestos. Así, a medida que los protoestados se fueron consolidando en estados, cada vez más centralizados, la resistencia campesina como fenómeno creció, dado que una mayor centralización implicaba un ejercicio más abusivo del poder a la vez que más impuestos (idem 749-750). Por todo el Mediterráneo se vieron nacer estas resistencias, y quizás las más famosas sean las que tuvieron lugar en el Imperio Carolingio, por la brutal y desmedida violencia con la que se contestaron (levantamiento de Stellinga, ídem 832-834). Pero no son ni mucho menos las únicas, en tiempos del imperio Abbasí están documentadas las revueltas de Bābek y Māzyār (Cahen 2002: 86-89), en las que los campesinos mataban a los grandes propietarios e intentaban mantener su independencia del poder central en Bagdad. También la población rural de Anatolia vivió en el siglo XVI tal miseria que se formaron bandas rebeldes constituidas por campesinos que habían abandonado los campos (Shaw 1992: 86-87). Un poeta inglés, William Langland, escribía en el siglo XIV versos en los que comparaba la vida de los campesinos con la de unos prisioneros, enumerando sus sufrimientos (Ross/ McLaughlin 1978: 137).

Pero si bien la violencia de las autoridades centrales era necesaria para dar ejemplo de lo que podía llegar a pasar si uno intentaba levantarse contra la autoridad establecida, es de sentido común que el estado no podría ingresar dinero alguno sin pueblo al que oprimir, razón por la cual todas las dinastías han convencido de su legitimidad a las clases más humildes mediante un conjunto de sabios ligados a una religión oficial. Este fenómeno es común a la formación de todos los estados centralizados que surgen de las cenizas del Imperio Romano. Es el fenómeno de la *Casa de la Sabiduría*. Podríamos describirlo con las siguientes características: la autoridad desvía gran parte de los impuestos a la financiación de un centro de saber, donde se traducen obras, mayoritariamente con una intención ideológica (religiosa). El objeto de este esfuerzo por educar se nos revela en su total naturaleza cuando miramos de cerca: la Aquisgrán de Carlo-

magno, Córdoba de Abderramán II, Bagdad de al-Ma'mūn o la corte de Alfredo el Grande no están fundando un sistema educativo interesado en promocionar el saber por el amor al saber, sino que la intención de todas estas casas de la sabiduría no era otra que formar tanto a los funcionarios del estado, como a la clase clerical (musulmana o cristiana, es lo mismo). Este fenómeno volverá a repetirse en el Imperio Otomano (con Mehmet II y Bayaceto II¹) y en el Imperio Safávida en Irán (bajo Ismā'īl²), en los tiempos en los que en Europa, gracias al mecenazgo de una clase media-alta independiente del estado, y gracias a la gran variedad de alternativas dentro de la propia Europa en cuanto a regímenes políticos, y gracias también a la institución de la universidad (relativamente independiente del control del estado), respiraba los aires del librepensamiento.

En el caso que más nos interesa, Bagdad, la *Casa de la Sabiduría* vino de la mano de la fundación del *Kalām* y de la primera filosofía helizante (cuyos miembros estaban a su vez muy ligados al primer *Kalām*). El producto de los esfuerzos de traducción al árabe desde todos los idiomas cultos de las diferentes regiones que tocaba el califato fue la *mu'tazila*, la primera ideología del estado abbasí que al-Ma'mūn apoyaba fervientemente (Fakhry 1983:11), hasta el punto de fundar una poderosa inquisición (la *miḥna*) que forzó a toda la clase clerical a aceptar los dogmas de esta escuela (Cahen op.cit., 85).

Podemos entender esfuerzos similares en todos los imperios nuevos como el de Carlomagno, y son significativos estos dos ejemplos porque ambos estados venían de una infructuosa experiencia anterior de centralización: los merovingios en Francia y los omeyas en Oriente Medio. En ambos casos el proyecto fue un fracaso y no fue hasta la segunda vuelta, que sí vino acompañada de un plan ideológico completo, que se consiguió fundar un estado más sólido que los anteriores.

Todos estos regímenes tienen, pues, en común la centralización de una administración y del poder, de modo que toda la capacidad legislativa y jurídica recaiga sobre el gobernante, anulando con ello la participación de las grandes masas en los asuntos, que se conciben como la fuente de ingresos, pero de ningún modo como la fuente de la autoridad o del poder político. Esta tendencia a la concentración de la autoridad en torno a la figura del califa, emperador, emir o rey, es un pulso constante librado

1. Con Mehmet II, conquistador de Constantinopla, se centralizó el estado otomano definitivamente (Shaw op.cit., 46-47). Bayaceto II, en cambio, se dedicó a asentar las conquistas de su padre, y realizó el programa ideológico que exigía mantener un estado como aquel: promover la ortodoxia sunní fue el paso natural, especialmente ante el peligro chií (ibid. 50-51).
2. Con Ismā'īl se realiza la homogeneización ideológica total y se purga de la educación cualquier elemento no chií del mismo, y dentro del chiísmo, fueron purgados los elementos más heterodoxos e igualitarios como el movimiento *kızılbaş* (Keddie 1992: 140-141).

contra las tendencias centrípetas dentro del estado, que tradicionalmente han ocupado las diferentes noblezas o los grandes propietarios. Allí donde el estado era fuerte, las noblezas estaban bajo el control férreo del centro, y percibimos la debilidad de dicho centro cuando vemos a las periferias del imperio, reino o califato comportarse con cierta autonomía, consentida o no por la autoridad central. Esta situación viene dada por el hecho de que en todos estos reinos la clase gobernante había sido con anterioridad una fuerza invasora³, y que por tanto estaba separada del pueblo, que era el objeto conquistado. Los nobles juraban lealtad al rey bajo unas ciertas expectativas de éxito, con lo que suponemos un contrato, tácito en la mayoría de los casos, bajo el cual el rey estaba sujeto a proporcionar “buena caza” a los nobles. Precisamente porque esto fuera así, los intentos de formar un estado totalmente centralizado pasaban por destruir a la nobleza, como comenzaron haciendo los otomanos desde Mehmet II (Shaw op.cit., 41) y que se intensificó con el visir de Solimán el Magnífico, İbrahim Paşa (ibid. 84). Medidas ambas que lograron que el gobierno otomano fuera mucho más estable y centralizado, porque el ejército no dependía de la voluntad de los nobles. Carlomagno⁴ y al-Ma'mūn⁵, pese a sus esfuerzos centralizadores, fracasaron allí donde los otomanos triunfaron: éstos supieron dar el paso final, erradicar la clase de grandes propietarios.

3. Anular el pensamiento alternativo

Plantear una alternativa en regímenes tan autoritarios supone una amenaza para la legitimidad del mismo, razón por la cual se crean precisamente los grandes centros de cultura: cumplen la función de proteger ideológicamente la existencia del régimen de ataques intelectuales. La función de los *mutakallimūn* durante el califato abbasí fue proteger al mismo de los diferentes ataques por parte de chiíes o cristianos. Las disputas teológicas pertenecen también a estas medidas de legitimación en tanto que las opiniones políticas, en la Alta Edad Media y especialmente en Oriente Medio, vinieron siempre legitimadas en forma teológica. Por ejemplo: las diferentes concepciones del califato que mantenían sunníes, chiíes y jariyíes venían ligada a una teología (Cahen op.cit., 47-52).

3. Por ejemplo: los turcos en Oriente Medio, los francos en la Galia, los visigodos en la Península Ibérica o los anglo-sajones en Inglaterra.

4. Las costosas victorias, y también los fracasos, de Carlomagno en España, Italia y Sajonia nos hablan efectivamente de la baja calidad de su ejército (Lacarra 1985: 276-277).

5. El califato abbasí, que se mostró más estable, acabó recurriendo a ejércitos de mercenarios turcos para no depender de los ejércitos árabes (Veiga 2007: 28).

Así, los regímenes tienen que aceptar y promocionar la actividad intelectual al mismo tiempo que la tienen que restringir o limitar, bien mediante la violencia, como nos han mostrado diversas persecuciones dentro del mundo islámico⁶ y también fuera de él, bien mediante la censura, el cierre de instituciones o simplemente mediante el silencio absoluto y la distracción. Esta última medida puede expresarse así: si nadie lee, nadie protesta. Tanto en los regímenes medievales como en las democracias occidentales modernas se ha hecho uso de estas medidas. Si uno mantiene a sus ciudadanos ocupados en otras cosas⁷, éstos no se van a preocupar por leer y poder llegar a conclusiones perjudiciales para los que ostentan el poder. En los estados modernos, donde la libertad de prensa, opinión y cátedra son cosa común, es el único medio que se tiene para conseguir estos objetivos. Noam Chomsky ha dedicado gran parte de su obra a analizar precisamente los discursos políticos de cara al público a lo largo de las últimas administraciones estadounidenses, y es sorprendente hasta qué punto los sistemas de manipulación siguen vigentes desde los antiguos acadios hasta la modernidad.

Tomemos por ejemplo uno de los comentarios que hace Chomsky a la representación de la intervención americana en Vietnam (Chomsky 1978: 26-27). En ninguna cadena de televisión pública, así como en ningún periódico, se puso jamás en cuestión el derecho a EEUU de intervenir en Vietnam, y el debate que pudieron leer y contemplar lectores y espectadores fue simplemente una discusión acerca de cómo debería haberse llevado a término la invasión, sin que, de nuevo, se cuestionase en ningún momento el derecho de EEUU a intervenir. Ningún periodista fue asesinado, pero muchos sí fueron silenciados y apartados de la opinión pública para que el régimen pudiera continuar ejerciendo control de la opinión. El resultado fue que nadie jamás se cuestionó el derecho de intervenir, que era precisamente a cuestión fundamental. Si se desvía la atención del público a un objeto concreto, todo lo demás desaparece.

Estos mismos mecanismos operaban dentro del mundo islámico, donde vemos silenciados a grandes autores. Rhazes, por ejemplo, que fue un gran médico, no podía ser silenciado en su obra médica porque dicha obra era necesaria, pero otros muchos aspectos de su filosofía fueron ocultados y de hecho sabemos de ellos por lo que otros escribieran de él, y lo mismo sucede con ibn ar-Rāwandī (Fakhry op.cit., 96, 99). Averroes no tie-

6. Quizás la más espectacular fue la persecución de los maniqueos (Saleh 206: 53), pero muchos intelectuales fueron perseguidos, como ibn al-Muqaffa' fue mandado asesinar por el gobernador de Basora (ibídem 76), también murió asesinado por las autoridades 'abd a-Qudus (ídem 78) y la lista continúa.

7. Infinita producción de series de televisión, videojuegos, superproducciones, Netflix, Youtube... O trabajar más horas por menos dinero.

ne continuación en el mundo islámico (ibídem 275, Cruz Hernández 1985: 39), tampoco tendrá discípulos ibn Jaldūn (González Ferrín 2018: 309-10), ni el gran historiador Rashīd ad-Dīn Ṭabīb (Barthold 1968: 46-7). Todas aquellas personas que, en el seno mismo del Islam, lo cuestionaron o representaron un problema para la ortodoxia reinante fueron o asesinados o expulsados o ignorados.

El enemigo a abatir es el discurso racional mismo, que es percibido por la autoridad político-religiosa como la verdadera amenaza, porque el sentido común aborrece toda forma de totalitarismo, que es precisamente el juego de aquellas dinastías que asolaron y asolan el mundo. Y aquí el papel de la filosofía política es fundamental, porque es la única capaz de pensar *alternativas al régimen* del estado y en esa reflexión, que podrá ser más fecunda o no, descansa la única herramienta de conciencia política que puede llegar al público o al menos a las clases que puedan leer y escribir. La filosofía política, apoye o no al régimen que le ve nacer, supone siempre una chispa de reflexión y una oportunidad de debate que no pueden tener lugar en otros ámbitos. El cuerpo de teólogos o jueces, los ulemas, operaban sin poner nunca duda el sistema vigente (como dijéramos antes citando el comentario de Chomsky), careciendo de la amplitud de miras para pensar en una alternativa, e incapaces de moverse en un lenguaje diferente al tradicional. Sin el clima de libertad de expresión que experimentaron pensadores como Locke, Spinoza o Hume no habrían podido surgir las obras que los hicieron grandes: los tres se dedicaron tanto al conocimiento humano como a la filosofía política. Nada semejante hay en el mundo islámico, porque los sultanes posiblemente entendieron que de un capítulo XIX del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* sale una *Declaración de Independencia* como la firmada por las colonias en Norteamérica en 1776 – y esta era la dirección que hubiese podido quizás tomar el mundo islámico sin en lugar de una oleada de sufismo hubiera habido una oleada ilustrada de pensadores como la que hubo en Europa, y ciertamente Alfarabi y Averroes tenían una filosofía política que hubiese posibilitado realmente aproximaciones semejantes, pero sus obras nunca fueron continuadas en estas direcciones (y en el caso de Averroes, no fue continuada en ninguna otra dirección).

El pensamiento islámico tenía efectivamente las herramientas intelectuales para posibilitar futuros desarrollos en la dirección de Locke y Spinoza, y fueron las autoridades políticas las que lo interceptaron. ¿Era algo inherente el Islam este rechazo al pensamiento político o era algo exclusivo de las autoridades políticas, activamente interesadas en estas cosas? Mahdi (2003: 52) se realizó una pregunta parecida, ¿por qué desaparece el pensamiento político hasta Alfarabi? Posiblemente debido a tres factores:

1º La herencia romana ya había purgado todo el pensamiento político de sus clásicos: Plotino, Jámblico y Proclo no dicen una sola palabra de política, el contenido político de Platón y Aristóteles estaba perdido (ibídem 59, 81) antes de que llegase el Islam, y esto posiblemente porque las propias autoridades de los imperios de la zona, el romano y el persa, no estarían interesados en patrocinar cosas semejantes. Salustio, Cicerón, Tácito y Tito Livio son los últimos que hacen algo que podríamos llamar filosofía política, y en el caso de los tres historiadores, siempre de forma velada comentado otros hechos (como Tito Livio y Salustio hablando del origen de la república). Pero realmente, desde que Augusto dio el giro al Imperio, de carácter totalitario, no hay un pensador político. Los místicos en cambio, empiezan a abundar: Numenio de Apamea, Plotino, Jámblico.

2º La propia historia de Oriente Medio arrastra ya una inercia fortísima: pensemos que mientras que en Grecia y Roma incluso en tiempos del imperio el recuerdo de la libertad estuvo presente (de ahí las loas a los orígenes de la república romana), nunca hubo en Mesopotamia o Egipto repúblicas o democracias, sino regímenes totalitarios, extensos reinos gobernados con puño de hierro, Heródoto en su *Historias* da buena cuenta de las monarquías persas, mostrando su carácter tiránico (como en el caso del establecimiento de la monarquía de Deyoces, narrada en *Historias* I: 96-98). El Islam, que es el natural sucesor de las religiones y culturas de Oriente Medio, mantiene estas tendencias en el propio *Corán*. Pensemos que ya en uno de los textos más antiguos que nos quedan de Mesopotamia, el *Atrahasis*, la creación del hombre se concibe de una manera peculiar: el ser humano es creado para trabajar la tierra, porque los dioses no querían hacer dicha tarea. «*Let the man bear the load of the gods!*» *Atrahasis* I:iv (en Dalley 2000: 15). Los dioses son los amos y dueños del trabajo de los humanos (lo que se traduce en: la clase sacerdotal y política que interacciona con lo sagrado es la dueña del trabajo de los humanos). Esta concepción continúa perviviendo en Oriente Medio y se la ve en el cristianismo, el judaísmo y naturalmente el islam: las tres religiones entienden que el buen creyente no es sino un *siervo* de Dios.

3º La misma concepción de la leyes como se muestra en el mundo islámico no ayuda en nada a la participación ciudadana, dado que se entiende que el poder legislativo pertenece a Dios y sólo a él, quien ha dado las leyes al hombre. La ley se puede interpretar, y a tal efecto hay una clase clerical (ulemas) dedicada a ello, pero en ningún caso se puede innovar, dado que tal acto sería concebido como un soberbio atentado contra Dios. Hay una diferencia abismal entre el modo en que los griegos concibieron las leyes y la fuente de la autoridad política (Mahdi op.cit., 61-62), y es

8. «¡Que lleve la carga de los dioses!» (Traducción del autor).

que si bien en el mundo grecolatino el poder político era sagrado, las leyes mismas se concibieron como algo que debía ser hecho a la medida de la circunstancia: una ley podía ser injusta, en cuyo caso cabía desobedecer, como Antígona deafiando a Creonte en la obra de Sofócles. Pero en el mundo islámico el hanbalismo y el aš'arismo (las corrientes literalistas) dejaron una herencia muy diferente, dado que se concibió que el texto coránico era la expresión de la justicia, esto es, que lo bueno es bueno porque lo dice el Corán, y las leyes son todas justas porque Dios las ha revelado (Fakhry op.cit., 212), de modo que es impensable la desobediencia como actitud, y la clase clerical jamás puso en duda las fuentes del derecho (Mahdi op.cit., 63, 67).

Con una filosofía política marginada del pensamiento heredado en el movimiento de traducciones, con una tiranía funcionando en Bagdad organizando todo tipo de persecuciones e incluso ordenando asesinatos a librepensadores, con un pensamiento racional menospreciado y todas las de perder, que haya existido una filosofía como la de Alfarabi es un milagro.

4. Deslegitimar la razón: ortodoxia y sufismo

Toda filosofía política debe de utilizar la razón como instrumento para la exposición de las ideas: sin ella sencillamente cualquier intento de entendimiento es vano. Podemos apelar, para aquello que no podemos expresar adecuadamente, al arte o la religiosidad, sin que ello deba contribuir a menospreciar la facultad y el ejercicio de la razón. Cuando deslegitimamos la razón, la desdenamos, y nos aferramos a los elementos más irracionales, estamos incapacitando a las personas para dialogar, discutir de manera civilizada, y sobretodo las privamos de pensar por sí mismas alternativas. Y precisamente la tarea más grande a la que activamente han contribuido tanto los grandes teólogos como los místicos así como algunos filósofos ha sido a la desacreditación del pensamiento racional. Efectivamente, mediante uso y manipulación de los elementos irracionales, supersticiosos y típicos de la religiosidad popular es como han llegado los sufíes a ser lo que fueron a partir del siglo XI: los grandes colaboradores de los regímenes autoritarios turcos a partir de la dinastía selchuquí.

Esta dinámica antirracionalista de los sufíes no tiene su causa en ellos mismos, sino que por el contrario es un fenómeno heredado y ya presente, como señalásemos antes, en la Antigüedad Tardía. Los principios rectores de al-Hallağ, Avicena, Algazel, Suhrawardī, ibn 'Arabī o Mevlana están ya anticipados en Plotino y Jámblico⁹. En todos estos pensadores la

9. Podríamos comprar el *De Mysteriis* de Jámblico con el sufismo de Ahmet Yesevi o Suhrawardī: en los tres casos hay una integración del pensamiento popular anterior (egipcio y

preocupación principal es el destino del alma humana, y es precisamente en estas especulaciones metafísicas, sea de tendencias más míticas (Jámblico, Algazel o ibn ‘Arabī) o más racionales (Plotino y Avicena), donde el espectro o la variedad del pensamiento es muy escasa, tan escasa como la variedad de opiniones públicas reflejadas en la prensa y los medios sobre la guerra de Vietnam. En nuestro caso, el objeto de toda la filosofía es sentir la presencia de Dios, conectar con Dios, llegar a la salvación y elevar el alma. El caso de Avicena es paradójico porque justificó sus creencias religiosas racionalmente (Yabri 2003: 132-133). En definitiva, todo es una espera a que el alma se libere de su prisión. En ningún momento se muestra interés por los problemas sociales.

Este clima favoreció, cuando las condiciones fueron oportunas, la aparición de una figura que integraría el sufismo, que hasta entonces había sido observado incluso con recelo por las autoridades, como en el caso de al-Hallağ (Corbin 2000: 185), dentro de la ortodoxia: esta figura sería Algazel.

Estas nupcias se realizaron por varios motivos:

1º La integración que inaugura Algazel no es más que otra de las muchas herramientas intelectuales que usó la recién llegada dinastía turca selchuquí para legitimarse y luchar contra sus posibles oponentes intelectuales, entre los que estaban los chiítas fatimíes de El Cairo, como se muestra por sus obras de encargo contra los esotéricos, los cristianos y los filósofos (Cruz Hernández 2011: 278-279). Todo era parte del programa educativo de Nizām al-Mulk, que pretendía crear una sociedad homogénea y estable fundando una serie de madrasas por todo Oriente Medio (Veiga op.cit., 39) mediante las cuales poder controlar la opinión pública y toda la producción intelectual.

2º Ya antes el sufismo se había ganado la condescendencia de la ortodoxia gracias al papel fundamental que adquirió a la hora de convertir a las tribus turcas, que se acercaron al islam únicamente por intereses comerciales o gracias a los sufíes (Golden 1992: 211-212). Las tribus turcas, desde su llegada, se adscribían a una cofradía sufí a la que seguían. Al tiempo, siguiendo la tendencia cuyo mejor exponente es la persona de Maḥmūd de Gazna, los sufíes, admirados por el pueblo, figuras populares, mantenían a la población felizmente subyugada gracias a su poderosa influencia.

3º El sufismo era muy popular incluso dentro de las propias fronteras, no solo entre los turcos: la popularidad de al-Hallağ da buena cuenta de ello.

caldeo en Jámblico, turco en Yesevi, persa en Suhrawardī) dentro de un aparato metafísico religioso.

El sistema de clases, con la llegada de los turcos, y después de los mongoles, se cristalizó en el siguiente modelo: por un lado la clase gobernante, compuesta por la élite invasora turco-mongola, por otro la masa de campesinos, y en menor medida comerciantes y otros sectores, que a su vez estaban divididos según su religión (Shaw op.cit., 72-73). La masa de población nativa, mayoritariamente campesina, estaba condenada a la miseria, sin voz y sin voto en las decisiones de la clase superior: su única función era pagar los impuestos y resignarse a la voluntad de su señor (Barthold op.cit., xxx-xxxi¹⁰). Este modelo se repitió en todos los estados fundados por turcos y mongoles por todo Oriente Medio: selchuquíes, mamelucos, otomanos y safávidas. El caso otomano es paradigmático por ser el más duradero: hasta la destitución del califato en 1924 este modelo de dos clases sociales totalmente irreductibles no fue superado.

Los recursos del estado pertenecían a dicha élite invasora, que en todo caso estaba decidida a reunir en su figura toda la autoridad política con el objeto de concentrar sobre sí todo el capital posible, poniendo por un lado todo tipo de trabas a la formación de una burguesía a la europea (el caso safávida es analizado por Keddie, op.cit., 144-145), y por otro limitando las capacidades de la nobleza (y literalmente destruyéndola como en el caso otomano) para concentrar riqueza. El resultado es que mientras en la Europa de la Baja Edad Media las artes y las ciencias se ven patrocinadas por diversos mecenazgos alternativos y competitivos, en Oriente Medio las únicas fuentes de patrocinio eran los estados, las cortes, que patrocinaban y censuraban la actividad intelectual caprichosamente y según sus intereses. Pensemos que en todo el Mediterráneo oriental y Oriente Medio había solo dos cortes en el siglo XVII, la de los otomanos y la de los safávidas, mientras en Europa Occidental había una fragmentación política que fue precisamente la causa de su desarrollo: el librepensamiento tenía opciones diversas, como Holanda, a la que huyó Descartes y en la que vivió Spinoza. Y podemos recordar aquí que la Italia altamente descentralizada y fragmentada en multitud de cortes compitiendo entre ellas es la Italia donde florecieron Petrarca, Boccaccio, Dante, Giotto, Castiglione, Pico della Mirandola, Fra Angélico y Maquiavelo; igual que la fue aquella

10. Barthold analiza después casos más concretos, como el de los Samánidas (op.cit. 226, 231) y el de los gaznavíes (ibidem 289). Hay que añadir además que entre los señores turcos y el sultán sí había una suerte de contrato social, y es debido precisamente a ello que el sultán dismanteló la nobleza e introdujo el devşirme: una clase de funcionarios y militares (los famosos jenízaros) raptados desde su infancia entre las familias cristianas de los pueblos conquistados y sometidos a instrucción ideológica para asegurar su total y absoluta obediencia (Veiga op.cit., 118, Shaw op.cit., 31). Esta genial idea de destruir cualquier fuerza posible de oposición al corazón del gobierno y de tener un ejército totalmente independiente de la nobleza, centralizado, e ideologizado fue recuperado por los safávidas en Persia en tiempos de Abbas el Grande (Keddie op.cit., 143).

península ibérica políticamente fragmentada la que vio nacer a Avempace, Abubacer, Azarquiel, Geber, Averroes y el granadino ibn al-Jaṭīb.

Este control del patrocinio intelectual por parte del estado tuvo varios efectos fácilmente detectables: en primer lugar, la falta de alternativas para los intelectuales disconformes, que no podían acudir a un mecenazgo alternativo, tenían que irse del estado, callarse o morir; en segundo lugar, al controlar el régimen todo el sistema educativo, la posibilidad de que surgieran mentes disconformes con el régimen desaparecía. El sistema educativo, si seguimos el ejemplo otomano, era únicamente concebido como un camino a la corte (Shaw op.cit., 72-74): la población no era educada ni culturizada con otro objeto.

La participación del sufismo, igual que la de los ulemas o la clase religiosa, se vuelve esencial, porque ellos son los que están en contacto directo con el pueblo. El sufismo es un fenómeno altamente popular, pero también controlado y financiado por el régimen: el número de cofradías sufíes se multiplica por todo el mundo islámico porque están cumpliendo un papel dentro de la legitimidad del régimen: hacer que el pueblo se olvide de la ilegitimidad de aquellos mismos regímenes a los que pagaban impuestos altísimos. Es sorprendente la preocupación de los sufíes por las experiencias suprasensibles, por las especulaciones metafísicas, la gnosis, la esencia divina, durante los mismos años en los que el librepensamiento muere con al-Ma'arrī, Jayyām y Averroes. Nadie volvió, después de ellos, a escribir una sola palabra sobre legitimidad política, la forma más adecuada del estado o a criticar la religión y el régimen.

La obra de Algazel y Nizām al-Mulk culminó, pues, lo que los abasíes lograron solo imperfectamente: la erradicación de cualquier oposición intelectual. Su sistema de un poder ejecutivo fuerte en manos de los invasores y totalmente legitimado para tomar decisiones vio sus días de gloria con Mehmet II, que continuó la tendencia de homogeneizar el pensamiento de la población, del mismo modo que los safávidas, si bien esta dinastía hizo uso no del sufismo, sino que se dedicó a extender mediante la fundación de madrasas el chiísmo (Keddie op.cit., 140-141), que pasaría a ser la religión del estado. Pero el caso safávida (que no deja de ser otra dinastía de origen turco que se comporta a efectos igual que los otomanos) es totalmente análogo: se trataba de generar una clase clerical totalmente controlada por el estado que interviniese directamente sobre los asuntos del pueblo desde las mezquitas y adoctrinase a todas las áreas productivas del territorio.

5. La despolitización de las masas

El que los sufíes hayan sido un factor de despolitización, el que fuesen integrados en la ortodoxia, no implica en absoluto el que los individuos fuesen conscientes de lo que estaban haciendo a esos efectos. Esta conciencia pudo o no acompañar a los implicados. En el caso de Algazel, está muy claro que estaba activamente cooperando a la legitimización del régimen selchuquí, pero no podemos decir lo mismo de muchos sufíes o místicos que de hecho vivieron perseguidos por el régimen, como Suhrawadī (presuntamente asesinado en 1191, Corbin op.cit. 190). Es obvio leyendo poesía sufí que ellos creían lo que escribían: su sinceridad es innegable, el problema es que ellos ya estaban atrapados en la ideología, y jamás lograron escapar de ella, como sí escaparon Rhazes, Alfarabi, al-Ma‘arrī, Jayyām, Averroes e ibn Jaldūn (que fueron olvidados por el mundo islámico). Quizás podríamos ponerlo del siguiente modo: ¿por qué unos son olvidados en el mundo islámico y otros pasan a ser los grandes héroes y favoritos?, y ¿quién enalteció a unos y condenó a otros?

La contribución del sufismo a la despolitización era en unos casos activa: cuando el régimen financiaba o hacía uso de una cofradía sufí bien para movilizar a su hombres o bien para controlar ideológicamente al campesinado, como sucedía en el citado caso de Mahmud de Gazna; en otros casos su contribución es indirecta: mediante la condena de los aspectos racionales del conocimiento estaban alimentando el irracionalismo y la superstición, eliminando de raíz la posibilidad de una filosofía como la de Alfarabi: un pensamiento político alternativo generado racionalmente, en ideas expresables con argumentos, y que por tanto se pueden discutir, investigar y compartir.

Este irracionalismo es, eso sí, un arma de doble filo: cuando hubo levantamientos, tendieron a expresarse y entenderse en términos irracionales, religiosos o identitarios. El levantamiento de los jenizaros beктаşies (Shaw op.cit., 60) o de los *kızılbaş* en Anatolia Oriental durante Selim I (Keddie, op.cit., 140) se expresaron en términos religiosos e irracionales, lo que impedía naturalmente una resolución racional de los conflictos, lo que obligaba a la clase dominante a ejercer la violencia contra todos los elementos que escapasen de su control. Eliminando la posibilidad de un pensamiento racional, los sufíes destruían desde sus cimientos todo entendimiento: la importancia que cobran el corazón, la identidad y la religión, la fe y la unión con Dios, están a su vez imposibilitando una comprensión mutua basada en principios universales y articulables racionalmente.

Es, repetimos, este desdén por la racionalidad el que contribuye a la despolitización. En primer lugar porque desautoriza a aquel que hace uso de la razón para elaborar un discurso cualquiera, y en segundo lugar porque fija unos objetivos y unas metas (la salvación y la unión con Dios

como fines últimos de la vida) que dejan de lado el mundo real en el que las acontecimientos políticos tienen lugar. Cuando el sufí logra que el campesino se preocupe por su salvación y sólo por su salvación, se le incapacita para pensar que la autoridad que sobre él ejercen los sultanes invasores es ilegítima, por la sencilla razón de que ese pensamiento, esas palabras, ni siquiera se le pasarán por la cabeza. Cuando se extiende la idea de que hay que tener la mente limpia de todo aquello que no es Dios, ¿acaso no se está contribuyendo a que el campesino no se preocupe por su situación político-social?

Todo esto está muy bien ilustrado en una de las fábulas atribuidas a Esopo:

«Démades el orador hablaba en una ocasión al pueblo de Atenas, al no prestarle los atenienses demasiada atención, pidió que le permitieran contar una fábula de Esopo, aceptaron y empezó diciendo: «Deméter, la golondrina y la anguila hacían el mismo camino. Llegados a un río, la golondrina echó a volar y la anguila se sumergió.» Dicho esto se calló, y le preguntaron: «Bueno, ¿y qué hizo Deméter?» El orador respondió: «Irritarse contra vosotros, que abandonáis los asuntos del Estado y preferís oír una fábula de Esopo.»

Así, también son insensatos los hombres que descuidan lo necesario y prefieren lo agradable.» Esopo *Fábulas* §63

Hablando de la gustación, del corazón, o haciendo repetir el nombre de Dios mil veces al día hacemos un escaso favor al campesino explotado, más bien le hacemos un favor a quien lo explota, haciendo que los trabajadores descuiden lo necesario y prefieran lo agradable.

6. Conclusiones

Entendemos, según lo expuesto, que la forma en la que los estados medievales se centralizaron requerían la formación de un cuerpo clerical con funciones ideológicas. Pero si dicho cuerpo no tenía contacto real con la clase oprimida de la cual se extraían los impuestos, el éxito del régimen estaría condenado. Era necesario que hubiese un cuerpo clerical que estuviera pegado al pueblo. Esto se hizo especialmente necesario en Oriente Medio tras la llegada de los turcos y los mongoles, dado que las clases sociales cristalizaron de una manera muy particular: clase dominante étnicamente diferenciada de la clase oprimida ejerciendo un poder absoluto sobre ésta. Semejante estructura social requería una ideología que no sólo quedase en los salones intelectuales de las madrasas o los círculos cultos y académicos, sino que hacía falta una serie de figuras que estuvieran pegadas al pueblo, que compartiesen con él una forma de vida sencilla y que sirviesen de ejemplo visible a la clase inferior. Esta figura serían los sufíes, adorados y venerados popularmente a la vez que a la mano de los sultanes.

No es coincidencia que la proliferación de las cofradías sufíes sea coetánea de la llegada de los turcos y mongoles, la desaparición del librepensamiento en Oriente Medio y la vida y obras de Algazel. Es un fenómeno que fue conscientemente planteado desde el círculo de Nizām al-Mulk, quien organizaría la actividad intelectual del joven Algazel y determinaría el porvenir intelectual del mundo islámico ofreciendo con la nizāmiyya (escuela superior) un ejemplo de homogeneización intelectual después copiado y mejorado.

Esta reacción en cualquier caso es producto de varios factores, entre los cuales está la propia trayectoria intelectual de Oriente Medio ante de las invasiones de los turcos y los mongoles: el Califato Abbasí estaba intentando hacer algo parecido, razón por la que se fundó la *Casa de la Sabiduría*, y a su vez estos proyectos no hacían sino continuar tendencias ya claramente presentes en la Roma tardía, Bizancio y todos los imperios y reino medio orientales (Aqueménidas, Medos, Egipcios, Partos, Acadios...), que conocieron estados absolutos y fusión de instituciones religiosas y estatales.

Bibliografía

- Armstrong, K. (2017): *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona, Tusquets.
- Barthold (1968): *Turkestan down to the mongol invasion*. London, E. J. W. Gibb Memorial Trust. 3ª edición reimpresa en 2012.
- Cahen, C. (2002): *El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*. Madrid, Siglo XXI. Historia Universal Siglo XXI vol. 14.
- Chomsky, N. (1978): «La administración Carter: mito y realidad» en *USA: Mito, Realidad, Acracia*, Barcelona, Ariel.
- Corbin, H. (2000): *Historia de la filosofía islámica*. Madrid, Trotta.
- Cruz Hernández, M (1985): *Historia del Pensamiento en Al-Ándalus* (2). Sevilla, Biblioteca de Cultura Andaluza vol. 32
- Cruz Hernández, M. (2011): *Historia del pensamiento en el mundo islámico I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madrid, Alianza.
- Dalley, S. (2000): *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh, and others*. Oxford, Oxford University Press.
- Esopo (2006): *Fábulas/ Vida de Esopo*. Madrid, Gredos.
- Fakhry, M. (1983): *A History of Islamic Philosophy*. New York, Columbia University Press. Studies in Oriental Culture no. 5.
- Golden, P (1992): *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Euroasia and the Middle East*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- González Ferrín, E. (2018): *Cuando fuimos árabes*. Córdoba, Almuzara.
- Heródoto (1994): *Historias I-IV*. Madrid, Akal.
- Jámblico (2008): *Sobre los Misterios Egipcios*. Madrid, Gredos.
- Keddie, N. (1992): «Irán y Afganistán» en *El Islam II. Desde la caída de Cons-*

- tantinopla hasta nuestros días*. Compilado por G. E. von Grunebaum. Madrid, Siglo XXI. Historia Universal Siglo XXI vol. 15, pp.137-195.
- Mahdi, M. (2003): *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Barcelona, Herder.
- Lacarra, J. (1985): *Historia de la Edad Media*. Barcelona, Renacimiento.
- Locke, J. (2010): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid, Alianza.
- Ross, J. B./ McLaughlin, M. M., (eds.) (1978): *The Portable Medieval Reader*. London, Penguin.
- Saleh, W. (2016): *Librepensamiento e Islam*. Valencia, Tirant Humanidades.
- Shaw, S. J. (1992): «El Imperio otomano y la Turquía moderna» *El Islam II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Compilado por G. E. von Grunebaum. Madrid, Siglo XXI. Historia Universal Siglo XXI vol. 15, pp.15-136.
- Veiga, F. (2007): *El turco*. Barcelona, Debate.
- Virgilio (1986): *Eneida II*. Madrid, Gredos.
- Wickham, C. (2016): *Una Historia nueva de la Alta Edad Media*. Barcelona, Crítica.
- Yabri, M. (2001): *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*. Lecturas contemporáneas. Madrid, Trotta.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ: SOBRE LA RELACIÓN ENTRE MARXISMO, DEMOCRACIA Y JUSTICIA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ ON THE RELATIONSHIP BETWEEN MARXISM, DEMOCRACY, AND JUSTICE

Dr. Alberto Luis López¹

University of Western/ Universidad Nacional Autónoma de México
Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt)

Recibido: 3 septiembre 2019

Aceptado: 13 febrero 2020

Resumen: En el presente artículo me aproximo a la relación que guarda el marxismo y la democracia con la idea de justicia que sostuvo el filósofo hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez. Para ello me serviré de algunas de sus principales obras pero sobre todo de sus escritos menores, porque en ellos se vislumbra de mejor manera la concepción de justicia del filósofo y se evidencia la estrecha relación de ésta con presupuestos marxistas y socialistas. Para llevar a cabo esta labor será también importante considerar su vida así como situarlo en su contexto, es decir, tener en cuenta desde su experiencia en la guerra civil española hasta su exilio y vida en el México de la segunda mitad del siglo XX.

Palabras clave: Sánchez Vázquez; marxismo; socialismo; democracia; justicia

Abstract: In this article I approach the issue of the relationship between marxism, democracy, and the idea of justice held by the Hispanic-Mexican philosopher Adolfo Sánchez Vázquez. For doing this, I will take into account some of his main works, but even more I will consider his minor works because they glimpse in a better way his conception of justice, and show the close relationship between such conception and the Marxist and socialist tenets. To do this it will be also important to consider both Sánchez Vázquez's life and his context, that is, take into consideration since his experience in the Spanish Civil war to his exile in Mexico in the second half of the 20th century.

Keywords: Sánchez Vázquez, Marxism, Socialism, Democracy, Justice

1. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Postdoctor en Filosofía por la Universidad de Québec en Trois-Rivières, Canadá. Doctor en Filosofía por la UNAM. Maestro en Filosofía por la Universidad de Barcelona y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. alberto.luislopez@yahoo.com

A mi padre, Alberto Luis Sánchez, cuya filiación marxista marcó mi vida. In memoriam.

1. Introducción

Adolfo Sánchez Vázquez escribió decenas de libros y cientos de artículos especializados y de opinión, que publicó tanto en revistas académicas como en medios de divulgación, sobre temas relacionados con el marxismo y la democracia; sin embargo, hasta donde tengo noticia no escribió un solo texto dedicado *ex profeso* al tema de la justicia. Esto puede deberse a que cuando arribó a México (1939) la filosofía que se desarrollaba en ese país giraba en torno, aunque no exclusivamente, al problema de la identidad del mexicano, siendo el Grupo Hiperión –influido por la obra de Samuel Ramos– el principal aglutinador de esas reflexiones. A partir de los años sesenta los cambios en las condiciones económicas, políticas y sociales de México derivaron en que las preocupaciones por la identidad dieran paso, tanto en el ámbito teórico-filosófico como en el social, a una etapa en la que se exigían mayores libertades y la democratización del Estado mexicano; pero no fue sino hasta finales del siglo XX cuando el tema de la justicia se convirtió en objeto de discusión y posteriormente en asunto de Estado². Teniendo esto en cuenta y asumiendo que la consecución de la democracia, desde la perspectiva marxista de Sánchez Vázquez, era condición *sine qua non* para la llegada de la justicia, puede entenderse por qué nuestro autor no desarrolló un escrito, mucho menos una teoría elaborada, sobre la justicia y sí sobre la democracia y la libertad.

Es cierto que lo anterior puede dificultar nuestra labor de relacionar marxismo, democracia y justicia por no haber un escrito clave sobre este último tema, sin embargo, creo que es posible establecer esa relación si nos aproximamos a la idea de justicia del filósofo a partir, sobre todo, de sus escritos ‘menores’, es decir, de los artículos que publicó en periódicos, revistas y en volúmenes colectivos, pues es en ellos, más que en sus principales obras, en donde aparecen rastros, nociones e ideas sueltas que permiten bosquejar dicha idea. Además de esto, por la naturaleza del tema que nos ocupa será también importante acercarse a la vida del autor, porque muestra aspectos adicionales que sirven para bosquejar su idea de

2. Las tres etapas pueden delimitarse de la siguiente manera: 1) La publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Ramos abrió el camino a las reflexiones sobre la identidad. 2) A finales de los años cincuenta (1958-59) el movimiento ferrocarrilero representó un hito en la lucha por la democracia sindical, pero fue el movimiento estudiantil de 1968 el que exigió mayores libertades y la democratización del Estado mexicano. 3) La rebelión zapatista de 1994 puso en la mesa de la discusión nacional el tema de la justicia, pero no fue sino hasta 2018, con la llegada a la presidencia de López Obrador, que dicho tema se incorporó a la agenda del Estado mexicano.

justicia y relacionarla con los otros dos temas de nuestro escrito, de ahí que se haya dividido el presente artículo en tres apartados engarzados, a saber, 1) vida, 2) marxismo y 3) democracia socialista.

2. Vida y circunstancias: el porqué de la defensa de la justicia

La vida de Sánchez Vázquez (1915–2011) está llena de circunstancias que marcaron su inclinación por la justicia. Desde pequeño convivió con ideales de izquierda que en su caso devinieron socialistas, pues su padre, Benedicto Sánchez Calderón, fue un oficial del ejército español que desde 1931 defendió los principios republicanos y permaneció leal a la República durante y después de la sublevación militar del '36. Quizá por esta influencia republicana desde muy joven se sintió atraído por la política, pero como también le interesaba la literatura, en especial la poesía³, pronto adquirió una sensibilidad especial hacia el ser humano por tratarse de un ser básicamente creador. Por ello se decantó por las humanidades y se matriculó (1935) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, donde destacaban figuras como Ortega y Gasset, Zubiri, García Morente y José Gaos. Él mismo narra esta decisión al reconocer que “una truncada práctica literaria y, más precisamente, poética, me llevó a problematizar cuestiones estéticas y una práctica política me condujo a la necesidad de esclarecerme cuestiones fundamentales de ella y, de esta manera, casi sin proponérmelo, me encontré en el terreno de la filosofía”⁴.

Al inicio de la guerra civil (18 de julio de 1936) Sánchez Vázquez militaba en las Juventudes Socialistas Unificadas⁵, por lo que decidió participar activamente en la guerra dirigiendo órganos de difusión y combatiendo al frente en el ejército republicano. Con el V Cuerpo pasó la última parte de la guerra en Cataluña, hasta que tras la batalla del Ebro se vio forzado a cruzar la frontera el 9 de febrero de 1939⁶. Estando en París se enteró del ofrecimiento de asilo del gobierno mexicano a los republicanos españoles y se acogió al mismo, por lo que el 13 de junio de 1939, desde el puerto francés de Sète, abordó el buque “Sinaia” rumbo al puerto de Vera-

3. Él mismo rememora que incursionó en la poesía motivado por el poeta y editor Emilio Prados. Sánchez Vázquez, A.: “Vida y filosofía *Postscriptum* político-filosófico” en *Del exilio en México o Recuerdos y reflexiones*. México: Grijalbo, 1991, pp. 45-46.

4. Sánchez Vázquez, A.: “Mi obra filosófica” en *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, González, J., Pereyra, C. y Vargas Lozano, G. (eds.). México, Grijalbo, 1985, p. 436.

5. Sánchez Vázquez, A.: “Recuerdos de la Guerra Civil en Málaga” en *Revista de la Universidad de México* 29, 2006, pp. 5-11.

6. Sánchez Vázquez, A.: “Vida y filosofía *Postscriptum*”, cit., p. 56.

cruz en el Golfo de México. En esa época “México era un país desconocido”⁷ para él, aunque la expropiación petrolera (1938) y la idea de un gobierno revolucionario le hacían tener altas expectativas del lugar. Al llegar a suelo mexicano disfrutó de un buen recibimiento por parte de autoridades, obreros e intelectuales, lo que le permitió reactivar rápidamente su vida político-literaria⁸, la cual se vio enriquecida con su aprendizaje de una realidad social y política ajena a la suya pero que compartía elementos bien conocidos por él: pobreza, injusticia, desigualdad y falta de democracia.

Un evento importante fue su traslado a la ciudad de Morelia (1941) para dar clases de filosofía en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo, institución con “tradición libertaria”, porque allí vivió su primera experiencia mexicana de conflictos político-laborales que de alguna manera lo condujo a “entrar de lleno [...] en el terreno de la filosofía”⁹. Al regresar a la capital mexicana (1943) reanudó sus estudios universitarios en la carrera de Letras españolas, pero tras abandonarla temporalmente se percató de la importancia de fundamentar mejor su actividad política y decidió inscribirse en la Licenciatura en Filosofía.

Esos primeros años en México le hicieron repensar su formación académica pero también aprender de su condición de exiliado:

“El exiliado se ha quedado sin tierra [...] porque se vio forzado a abandonarla. Es sencillamente un desterrado. Y lo es porque su exilio no es un trans-tierra o el transplante de una tierra a otra, que vendría a ser simplemente la prolongación o el rescate de la que ha perdido. No es, por tanto, un trans-terro. Ciertamente, el exiliado no se encuentra como en su tierra en la nueva que lo acoge. Esta sólo será *su* tierra, y lo será con el tiempo, no como un don con el que se encuentra a su llegada, sino en la medida en que comparte las esperanzas y sufrimientos de sus habitantes”¹⁰.

Destaco de la cita dos cosas, la primera es la distinción transterrado \neq desterrado que evidencia el desacuerdo con la tesis del ‘trans-tierra’ de Gaos¹¹, pues para Sánchez Vázquez no había trans-tierra, sino un

7. “México era un país desconocido que vagamente se asociaba a dos nombres tan contrapuestos como Hernán Cortés y Pancho Villa”. Sánchez Vázquez, A.: “Recordando al Sinaia” en *Del exilio en México*, cit., p. 19.

8. A su llegada a México fundó las revistas *Romance*, *España Peregrina* y *Ultramar*, publicó el libro de poesías que había escrito en España, *El Pulso ardiendo* (1942), y reanudó su militancia activa en el Partido Comunista Español [PCE] sección mexicana.

9. Sánchez Vázquez, A.: “Vida y filosofía *Postscriptum*”, cit., p. 64.

10. Sánchez Vázquez, A.: “Del exilio español en México” en *Del exilio en México...*, cit., p. 84.

11. Cfr. *Ibidem*, p. 62 y Sánchez Vázquez, A.: “De filósofos cercanos” (Joaquín Xirau) en *Filosofía y circunstancias*. Barcelona: Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997, p. 349. Recordemos que para Gaos el ‘transterrado’ era el que abandonaba su nación para establecerse en otra afín y en la que llegaba a sentirse identificado y “empatriado” (cfr. Gaos,

simple destierro. Éste consistía en un complejo proceso de adaptación a la nueva tierra¹² porque el desterrado, al dejar su nación, vivía aferrado al pasado y dejaba de vivir el presente; por ello el exilio se convertía en “una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y nunca se abre”¹³. La segunda cuestión se relaciona con la idea de justicia porque el exiliado se arraiga a la nueva tierra en la medida en que comparte las ‘esperanzas’ y ‘sufrimientos’ del pueblo receptor. Hay que tener en cuenta que cuando habla de compartir ilusiones y angustias lo hace sobre todo en términos políticos, lo que significa que su asimilación a México se dio en la medida en que hizo suyas las esperanzas y sufrimientos del pueblo mexicano, y sin duda alguna ambas expectativas y sentimientos se relacionan con la justicia (social, económica, política y cultural), tanto con la esperanza de conquistarla como con el sufrimiento por no hacerlo.

Su arraigo a la nueva tierra se fortaleció al incorporarse a la UNAM como ayudante del profesor Eli de Gortari (1952), “un marxista de carne y hueso”¹⁴, quien lo apoyó en su tesis de maestría *Conciencia y realidad en la obra de arte* (1955). Esos años, determinantes para su formación filosófica, se compaginaron con su actividad política (representaba al PCE-mexicano en reuniones internacionales) y con su rechazo al autoritarismo de los comités centrales de la mayoría de los partidos comunistas de la época; esto lo llevó a adoptar una actitud teórica opuesta al discurso dominante del *Diamat* soviético y a intentar desarrollar un marxismo crítico a partir de dos principios del propio Marx: “dudar de todo” y “criticar todo lo existente”¹⁵. Aunado a esto, vivir en México le supuso vivir en un régimen político complejo y contradictorio (revolucionario, conservador y profundamente injusto) que le influyó para elaborar, tras ser nombrado profesor de tiempo completo (1959), su tesis doctoral *Sobre la praxis* (1967).

Asentado en México, fijó una postura crítica frente al dogmatismo teórico y los regímenes autoritarios y consolidó una concepción práctica de la filosofía, a la que concibió como una herramienta práctica que debía servir para alcanzar una relación “más justa –más humana [...] entre los hombres”¹⁶ y distinta con la naturaleza. La filosofía, así concebida, debía

Filosofía mexicana de nuestros días [1954] y *Confesiones profesionales* [1958]), mientras el ‘desterrado’ era simplemente aquél que al tener que dejar su patria pasaba a un lugar ajeno y distante.

12. Sánchez Vázquez, A.: “Del exilio español en México”, cit., p. 92.

13. Sánchez Vázquez, A.: “Fin del exilio y exilio sin fin” en *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México: Ediciones Océano, 1985, p. 165.

14. Cfr. Sánchez Vázquez, A.: “De filósofos cercanos” (Eli de Gortari), cit., p. 387.

15. Sánchez Vázquez, A.: “Vida y filosofía *Postscriptum*”, cit., p. 71.

16. *La razón amenazada*, discurso del 22 de junio de 1984 al recibir el Doctorado *honoris causas* en la Universidad Autónoma de Puebla. Sánchez Vázquez, A.: “La razón amenazada”

enfrentar al quietismo y al ‘irracionalismo teórico’ que buscaba acabar con “todo intento –lucha o esfuerzo– por construir un mundo sin explotación ni dominación”¹⁷. Bajo esta concepción filosófica pasó su vida impartiendo cursos, dando conferencias y analizando desde la perspectiva marxista los grandes procesos sociales y políticos de la segunda mitad del siglo XX, como fueron los golpes de Estado latinoamericanos (años 60 y 70), la muerte de Franco (1975), la desaparición del socialismo en la Europa del este (1991) o la caída del régimen priísta (2000). Esos acontecimientos, en apariencia inconexos, le interesaron porque tenían como elemento común la lucha por la justicia, pues era ésta la que había llevado a esos pueblos, en sus diversas circunstancias, a luchar por sus derechos y por una vida más digna.

Sánchez Vázquez, en suma, se caracterizó por su compromiso político e intelectual en favor de la justicia y contra la explotación de las personas. Por eso su vida intelectual podría resumirse con las mismas palabras con las que definió la de Manuel Sacristán: puso su pensamiento “al servicio de la más noble causa que pueda abrazar un hombre de nuestro tiempo: la lucha contra la explotación y la opresión de todo tipo y, a su vez, por la construcción de una sociedad más justa y más racional en la que ya no puedan tener cabida [...] los explotadores y opresores de hombres y pueblos”¹⁸.

3. Marxismo y Filosofía en la configuración del ideal de justicia

El obligado exilio de Sánchez Vázquez por defender junto con otros la República española, es decir, “la libertad, la democracia y la soberanía asociadas a ella”¹⁹, resultó trágico pero también fecundo, porque lo obligó a pasar del ímpetu del luchador al estudio teórico para la transformación, es decir, tuvo que complementar su práctica socialista y su formación autodidacta con el estudio académico y riguroso del marxismo, lo que –como él mismo reconoció– le dio solidez y rigor a sus reivindicaciones sociales. Este proceso se dio de manera natural porque su interés por la filosofía fue simultáneo a su interés teórico por el marxismo, lo que propició que entre más conocía a la primera más se sintiera identificado con el segundo, al grado de asumir que filosofía y marxismo se fundían armónicamente.

Para nuestro autor, si el propio Marx como filósofo había retomado la tesis XI de Feuerbach con el propósito de pasar del análisis descriptivo a la transformación de las cosas, entonces aquellos interesados tanto en

en *Filosofía y circunstancias*, cit., p. 310.

17. *Ibidem.*, p. 315.

18. Sánchez Vázquez, A.: “De filósofos cercanos” (Manuel Sacristán), cit., p. 351.

19. *Ibidem.* (Joaquín Xirau), cit., p. 347.

la filosofía como en cambiar las relaciones humanas encontraban en el marxismo la filosofía que fusionaba ambos intereses. Esta postura lo llevó a subrayar que la filosofía no sólo era una labor intelectual, sino que se trataba de una práctica que debía realizarse a través de la acción. En su discurso *¿Qué significa filosofar?* (1993)²⁰, aludió a esto al referirse a la distinción kantiana entre aprender filosofía y aprender a filosofar, la cual presupone diferenciar entre el filosofar como actividad y la filosofía como resultado de dicho filosofar:

“Ciertamente, con su actividad propia, este sujeto u hombre concreto al que llamamos filósofo, produce esos objetos que son las doctrinas, teorías, categorías o conceptos filosóficos. Cualesquiera que sean sus frutos, cabe distinguir esa actividad por el modo de insertarse en la vida misma del filósofo, ya sea como una práctica especializada, profesional o académica, que se da sobre todo en los tiempos modernos (tal es el caso de un Kant, Hegel o Husserl), ya sea a extramuros de la academia o del aula, como sucede con el filosofar callejero de Sócrates, el práctico-político de Marx, o el mundano de Sartre”²¹.

En esta cita aparecen tres elementos correlacionados (actividad, producto y práctica) importantes para nuestro autor, pues considera que la actividad del filósofo y los productos de ésta repercuten de diversa manera en su propia vida, de ahí que el filosofar derive en una práctica personal que revela la propia actividad del filósofo. Esta idea la ejemplifica consigo mismo al hablar sobre su propia actividad filosófica:

“Lo primero que quiero subrayar es la finalidad práctica, vital, a la que ha pretendido servir: transformar un mundo humano que, por injusto, no podemos ni debemos hacer nuestro. Sin desconocer la pesada carga de sospechas, desencantos y deformaciones que hoy tiene el calificativo ‘marxista’ de mi filosofar, lo sigo asumiendo para reafirmar mi adhesión al proyecto de emancipación que constituye la razón de ser del marxismo originario”²².

Para Sánchez Vázquez la actividad del filósofo debía manifestarse de manera práctica, por ello –en su caso– su actividad filosófica se expresó en su adhesión al marxismo como proyecto emancipador y en su rechazo al pensamiento dogmático (por eso su repudio al materialismo dialéctico soviético [*Diamat*] y al régimen stalinista [denunciado en el XX Congreso

20. Discurso pronunciado en 1993 en la UNED, España, para recibir el doctorado *honoris causa*.

21. Sánchez Vázquez, A.: “¿Qué significa filosofar?” en *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, ética, estética y política)*. México: FFyL UNAM, 1995, p. 109.

22. *Ibidem*, p. 112.

del PCUS²³)), lo cual fue consecuencia de concebir al marxismo como un pensamiento que buscaba ser: i) una crítica a la sociedad capitalista, ii) un proyecto de emancipación individual y social, iii) una teoría que buscaba conocer la realidad y iv) una filosofía práctica²⁴.

Su adhesión al marxismo, por tratarse de una filosofía teórica con actitud práctica, se explica mejor en su ensayo *La filosofía de la praxis (balance personal y general)* (1997), en donde afirma que tras sus estudios de la obra de Marx, en especial de los *Manuscritos de París* (1844), “La idea de Marx acerca del hombre como ser práctico, creador –aunque enajenado en la sociedad capitalista– junto con la idea del trabajo enajenado como negación de su actividad práctica, creadora, me condujeron a la idea del hombre como ser de la praxis y a la interpretación del marxismo como filosofía de la praxis”²⁵.

A pesar de que se interesó desde joven por asuntos sociales y políticos, no fue sino hasta que estudió detenidamente a Marx que comprendió que el ser humano, como ser histórico-social y con actividad práctica²⁶, es el que crea los valores y bienes que terminan por dominarlo, esto es, pese a ser aquéllos creaciones subjetivas (colectivas) se tornan objetivas y por eso les termina rindiendo culto: “el valor no lo poseen los objetos de por sí, sino que éstos lo adquieren gracias a su relación con el hombre como ser social”²⁷. Este análisis, junto con el estudio de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) –como bien apunta Gandler²⁸–, fue determinante para entender los conceptos de “enajenación” y “conciencia” (con los cuales detectó los mecanismos de los que se sirve el capitalismo para mantener un sistema social de explotación e injusticia) y para desarrollar su famosa obra *Filosofía de la praxis* (1967), en donde partiendo de caracterizaciones de la praxis hechas por filósofos de distintas épocas (desde la antigua Grecia,

23. En ese Congreso de 1956 el dirigente ruso Nikita Jrushchov leyó el llamado “Discurso secreto”, en el que denunció los abusos del régimen totalitario stalinista.

24. Sánchez Vázquez, A.: “Marxismo y praxis” en *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. México: FCE (ed. electrónica), 2013, pp. 269-274.

25. Sánchez Vázquez, A.: “La filosofía de la praxis (balance personal y general)” en *Filosofía y circunstancias*, cit., p. 159.

26. Yurén, María Teresa: “Adolfo Sánchez Vázquez, una veta para la educación valoral” en *Inventio* 2, 3, 2006, pp. 61-70.

27. Sánchez Vázquez, A.: *Ética*, 20ª ed. México: Grijalbo, 1979, p. 118.

28. Cfr. Gandler, Stefan: “El pensamiento filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez” en *Revista de Hispanismo Filosófico* 15, 2010. Gandler afirma que Sánchez Vázquez detectó en la obra de Marx los rasgos esenciales de una “verdadera” filosofía de la praxis, es decir, de una filosofía “de la transformación del mundo” (p. 12), e incluso se percató de la unidad entre el mundo material y su propia transformación, ya que el propio Marx situó en el centro de todas las relaciones humanas la actividad práctica del ser humano, que como tal resulta intrínsecamente “transformadora del mundo” (idem).

el Renacimiento y la Modernidad hasta Hegel, Feuerbach, Lenin y Marx), fundamentó su propio concepto de ‘praxis’ al entenderlo como “acción” y “práctica” humana conforme a fines: “la actividad humana [...] conforme a fines, y éstos sólo existen por el hombre, como productos de su conciencia. Toda acción verdaderamente humana exige cierta conciencia de un fin, el cual se supedita al curso de la actividad misma [...] al anticipar idealmente el resultado efectivo, puede ajustar sus actos como elementos de una totalidad regida por el fin”²⁹.

Además de ser ‘acción’ y ‘práctica’, la categoría ‘praxis’ implicaba creación, imaginación y actividad libre y social, esto es, la praxis representaba la esencia de lo específicamente humano. Por esto mismo la praxis, asumida cabalmente, propiciaba también una nueva forma de hacer filosofía, dado que sumaba a su función epistémica una labor de corte crítico y político que le dotaba a la disciplina de mayores potencialidades. Esta nueva manera de hacer filosofía (práctica) compaginaba perfectamente con el marxismo, por tratarse –como señalamos– de un pensamiento práctico que buscaba conocer críticamente para emancipar. Por todo lo anterior, la ‘praxis’ fue un concepto central en el pensamiento de Sánchez Vázquez, porque a partir de él interpretó las distintas modalidades de la acción humana y al hacerlo se percató de los mecanismos enajenantes del sistema capitalista que sometían al individuo.

Esta relación intrínseca entre marxismo y justicia nos remite de nuevo al texto *La filosofía de la praxis (balance personal y general)*, en donde se afirma:

“El marxismo se nos presenta, en primer lugar, como una crítica de lo existente por medio de la cual se expresa nuestra inconformidad con el mundo social que nos rodea. La crítica de esta realidad presente empuja a la búsqueda de una alternativa social en la que encuentren solución los males sociales que la crítica denuncia: o sea, la crítica remite a un proyecto de transformación de la realidad presente que se caracteriza, en relación con este presente injusto, como un proyecto de emancipación o liberación. Así pues, crítica y proyecto se hallan estrechamente enlazados”³⁰.

El marxismo, por tanto, fue concebido por nuestro autor como una crítica convertida en teoría que buscaba eliminar la injusticia imperante, pero que –por su propia naturaleza– no se contentaba con teorizar la situación presente, sino que pretendía desencadenar una práctica e inspirar

29. Sánchez Vázquez, A.: *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI, 2003, pp. 266-267. Recordemos que el concepto de ‘trabajo’, que definió como “fuente de todo valor, de toda riqueza” (*Filosofía de la praxis*, p. 142.), fue igualmente importante para su estudio sobre la ‘praxis’ y para la conformación de su filosofía.

30. Sánchez Vázquez, A.: “La filosofía de la praxis (balance personal y general)”, cit., p. 162.

acciones conducentes al socialismo. Si el marxismo era una filosofía transformadora del mundo injusto, entonces los marxistas tenían que avivar “la crítica del capitalismo en cuanto sistema injusto que no puede resolver las contradicciones estructurales que generan sus injusticias”³¹, como la miseria, la destrucción de la naturaleza o la transformación del hombre en medio, instrumento o mercancía.

Un año después de este discurso pronunció otro titulado *Por qué ser marxista hoy* (2004)³², en el que argumentó que seguir siendo marxista obedecía a que se trataba de “una teoría crítica y una práctica encaminadas a transformar radicalmente el sistema económico-social en el que [algunos] ejercen su dominio y sus privilegios”³³. Comprendía que la crisis por la caída del socialismo soviético hacía dudar si aún se podía ser marxista y si el marxismo todavía era viable. Como respuesta definió al marxismo como un conjunto de “ideas y valores” que constituían “un proyecto de transformación del mundo realmente existente, a partir de su crítica y de su interpretación o conocimiento. O sea, una teoría y una práctica en su unidad indisoluble”³⁴, y arguyó que aún se podía ser marxista porque el socialismo de Marx no era otra cosa que una alternativa social al capitalismo, es decir, era una filosofía que buscaba transformar el mundo para eliminar la explotación de unos cuantos sobre la mayoría. Por consiguiente, ser marxista en el siglo XXI implicaba ser capaz de fundamentar tanto al marxismo como su viabilidad, esto es, ser capaz de contribuir teórica y prácticamente a la realización del mismo.

El marxismo, por tanto, era para Sánchez Vázquez una teoría plenamente vigente que luchaba por la justicia a la par que aspiraba a la verdad, pero para seguir siendo plausible debía cuestionar sus tesis fundamentales y contrastarlas con los hechos, en aras de confirmarlas, renovarlas o desecharlas. Incluso reconoció críticamente que “en la marcha para la necesaria transformación del mundo existente, hay que partir de Marx para desarrollar y enriquecer su teoría, aunque en el camino haya que dejar, a veces, al propio Marx”³⁵. Esta actitud crítica le permitió analizar a detalle el marxismo y concluir que muchas de sus tesis eran vigentes porque la realidad las confirmaba. Por ejemplo, aún era válida la tesis de la naturaleza explotadora del capitalismo, los conceptos de clase (división

31. *Ibidem*, p. 164.

32. Discurso pronunciado en 2004 en la Universidad de La Habana para recibir el doctorado *honoris causa*.

33. Sánchez Vázquez, A.: “Por qué ser marxista hoy” en *Ética y Política*, México, FCE-FFyL UNAM, 2007, p. 112.

34. *Ibidem*, pp. 112-113.

35. *Ibidem*, p. 114.

social y lucha de clases), la expansión del capital, la mercantilización de toda forma de producción y la enajenación de todas las formas de relación humana; sin embargo, reconoció que había tesis que debían ajustarse, como la de las contradicciones de clase (pues había nuevas contradicciones como las étnicas, ambientales o de género), la que defendía una sola manera de acceder al poder, o la que interpretaba de manera dualista de la historia (o determinista [la historia la hacen los hombres en condiciones determinadas] o aperturista [todo depende de la conciencia, organización y acción humana]).

Finalmente, reconoció que había tesis obsoletas que debían abandonarse, como la relativa al sujeto de la historia (ya no podía sostenerse que la clase obrera fuese el único sujeto de cambio) o la del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas (era insostenible presuponer una producción ilimitada de bienes). Pese a esto, consideró que el marxismo aún era vigente por su carácter emancipador y porque constituía la única alternativa contra la explotación e injusticia connaturales al capitalismo.

4. Democracia socialista: condición necesaria para la justicia

Para hablar sobre la relación entre democracia (socialista) y justicia hay que tocar el tema del poder dentro del socialismo, pero para ello hay que referirse brevemente al pasado antidemocrático del mismo –por que cuando llegó al poder se volvió *quasi* dictatorial– y al tipo de justicia que propone³⁶. Sobre este asunto, hay que recordar que Sánchez Vázquez le reconoció a Gramsci el mérito de haber sentado las bases para superar el dilema entre reforma o revolución y, en concordancia con el italiano, asumió que el acceso al poder debía ser resultado no sólo de la fuerza militar, sino también del consenso social, de la lucha política y de la reforma intelectual y moral³⁷. No obstante, reconoció que la búsqueda del consenso no debía ignorar la naturaleza del poder político, al que entendía como violencia organizada, por lo que había que considerar que independientemente de la forma como se ejerciera el poder, es decir, con independencia del régimen, siempre existía una relación intrínseca entre éste y la violencia.

La diferencia entre el socialismo y el resto de sistemas políticos radicaba en cómo se entendía el poder. En el caso del socialismo, éste asumía como objetivo principal el paso del poder como dominación al poder como autodeterminación, lo que introducía la variable de la libertad y de la de-

36. Remito a la sugerente lectura de Sánchez Vázquez (“tercera tesis”) sobre el uso del término “dictadura” en el marxismo. Cfr. Sánchez Vázquez, A.: “Once tesis sobre socialismo y democracia” en *El valor del socialismo*. México D.F.: Itaca, 2000, pp. 113-116.

37. Sánchez Vázquez, A.: “La cuestión del poder en Marx. Sobre el poder” en Sistema 92, 1989, p. 12. Cfr. Yurén, María T.: “Adolfo Sánchez Vázquez, una veta...”, cit., p. 66.

mocracia, siendo la primera la capacidad de elección, decisión y acción e incorporando, a su vez, el tema de la responsabilidad. Es atendiendo a ésta que Sánchez Vázquez afirmaba, siguiendo a Marx, que los seres humanos hacen la historia bajo las condiciones que ellos determinan, pero también bajo las que los determinan a ellos³⁸. Con esto quería decir que los seres humanos, como agentes históricos, tenían la responsabilidad de procurarse un sistema que reconociera su capacidad de elección y acción, esto es, de procurarse un sistema que garantizara la libertad (i.e., que fuese democrático) y que, por tanto, fuese condición de posibilidad para alcanzar la justicia y con ella la emancipación humana.

En relación con esto, para abolir la explotación y alcanzar la justicia no bastaba la democracia tradicional, es decir, la burguesa, hacía falta una verdadera democracia que sólo podía darse en el socialismo, pero no en el nominal como el soviético (por más que se autodefiniera como “real” o “desarrollado”³⁹), sino en el auténtico, esto es, el capaz de transitar del “deseo de justicia”⁴⁰ (algo que también plantea la socialdemocracia) a la realización de la misma. Para este socialismo auténtico la democracia no era un simple proceso administrativo de elección, un componente utópico o una tendencia deseable, sino que se trataba de un elemento necesario y “efectivo”⁴¹; por eso Sánchez Vázquez sostuvo que bajo el verdadero socialismo no había cabida para “formas no democráticas”, ya que “el carácter democrático del socialismo estriba en su naturaleza como sistema de autogestión social”⁴².

En consecuencia, la democracia socialista abogaba por la libertad porque era una democracia de y para la mayoría, pero para implementarla era necesario romper los límites que imponía la sociedad dominante burguesa (bajo el principio de la propiedad privada) al mantener al individuo replegado en sí mismo, en un individualismo radical que lo separaba de la comunidad. La verdadera democracia socialista constituía, pues, “un fin en sí o un valor intrínseco”⁴³ e implicaba la subordinación completa del Estado a la sociedad o, en otras palabras, la pérdida del carácter político

38. Véase, Sánchez Vázquez, A.: “Sobre el sujeto de la historia” en *Filosofía y circunstancias*, cit., pp. 246-253.

39. Sánchez Vázquez, A.: “Once tesis sobre socialismo”, cit., p. 117. Sobre este punto la cuarta tesis sobre socialismo y democracia es clara: “En las sociedades del ‘socialismo real’ y, en particular, en la sociedad soviética como modelo de ellas, lo real es la ausencia de democracia, lo que impide caracterizarlas –dada la unidad indisoluble de socialismo y democracia– como socialistas”. Cfr. *Ibid.*, p. 116.

40. Sánchez Vázquez, A.: “Ideal socialista y socialismo real” en *Ensayos marxistas*, cit., p. 102.

41. *Idem.* Para nuestro autor una sociedad socialista tiene que ser democrática, pues “el concepto de socialismo incluye la forma democrática”. *Ibid.*, p. 108.

42. Sánchez Vázquez, A.: “Once tesis sobre socialismo”, cit., p. 119.

43. *Idem.*

del Estado⁴⁴. Esto conllevaba la desaparición de la burocracia como grupo social organizado jerárquicamente y convertido en “una nueva clase”⁴⁵, “en una clase explotadora”⁴⁶ (como pasó en la URSS). Este grupo, al alejarse de la sociedad y ejercer el poder efectivo en nombre de la clase dominante, encarnaba lo que Marx llamó una “universalidad imaginaria”⁴⁷ (por defender sus propios intereses). La desaparición de ese cuerpo parasitario llamado burocracia era, entre otras cosas, condición necesaria, no suficiente, para la democracia auténticamente socialista, pues sólo con ello se daría paso a la autogestión social y al control colectivo de las decisiones.

Para alcanzar esta democracia, condición *sine qua non* para la justicia, Sánchez Vázquez argumentaba que no era suficiente la democracia postulada por la clase dominante (fuese parlamentaria, electoral, formal o representativa), porque limitaba al sujeto participante a su “espacio propio”, es decir, “a las casillas electorales en las que vota o el parlamento, a través de los representantes en los que ha delegado su voluntad”⁴⁸, ni tampoco era suficiente la transformación de la estructura económica. Hacía falta una participación directa, constante y plena de los individuos en la toma de decisiones, por eso el valor de la verdadera democracia radicaba en que la participación consciente y racional en la toma de decisiones que afectaban a la comunidad respondía a una “exigencia de libertad”⁴⁹ y justicia. Por estas razones, la unión entre democracia y socialismo era indisoluble, porque éste sólo podía ser lo que se pretendía que fuera si iba de la mano con aquélla y porque sólo en el socialismo la democracia se podía ampliar, profundizar y realizar, al llevarla a todos los espacios de interacción (laboral, familiar o escolar) con el objetivo de favorecer la participación de los individuos en los asuntos que les afectaban.

La implementación plena de la democracia, no en la apariencia sino en los hechos, sólo era posible en un régimen realmente socialista, porque implicaba superar los límites que imponía el sistema social imperante. Es en este sentido que el filósofo afirmó que la auténtica democracia tenía un “potencial subversivo”⁵⁰, pues no se trataba de una simple negación de la democracia formal, política o representativa, ni de elegir entre democracia representativa o directa. El verdadero objetivo era ejercer y enriquecer la

44. Sánchez Vázquez, A.: “Marx y la democracia” en *Cuadernos políticos* 36, 1983, p. 36.

45. Sánchez Vázquez, A.: “Ideal socialista y socialismo real” en *Ensayos marxistas*, cit., p. 109. Véanse ibidem, pp. 105-110.

46. Sánchez Vázquez, A.: “Once tesis sobre socialismo”, cit., p. 117.

47. Sánchez Vázquez, A., “Marx y la democracia”, cit., p. 36.

48. Sánchez Vázquez, A.: “Democracia, revolución y socialismo” en *Socialismo* 3-4, 1989, p. 15.

49. Ibidem, p. 16.

50. Idem.

democracia en esas dos vertientes (representativa y directa) para avanzar hacia una “democracia real, económica y social”, que fomentase e incluyese la participación de todos en todos los ámbitos, es decir, en los espacios en los que cada uno participaba y en las formas en las que lo hacía. Así, para el teórico de la praxis –acorde a sus *Once tesis sobre socialismo y democracia*– el auténtico socialismo iba unido a la auténtica democracia, dando como resultado una simbiosis que sentaba las bases para transitar del rechazo a las condiciones de explotación y de los deseos de algo mejor (aspiración socialdemócrata), a la “encarnación efectiva” de “las reivindicaciones de libertad, igualdad, justicia y democracia”⁵¹ (objetivo del socialismo).

Impulsar el socialismo y con ello la verdadera democracia implicaba entonces reconocer que ésta no podía limitarse a su forma política, sino que tenía que ampliarse a toda la vida social para alcanzar un nuevo tipo de convivencia, basado en una forma diferente de tomar las decisiones colectivas para hacerle frente a las prácticas de explotación, dominación y enajenación propias del capitalismo; por eso el filósofo de la praxis afirmó en su onceava tesis: “Los filósofos de la democracia se han limitado a interpretarla de diversas maneras, pero de lo que se trata es de conquistarla y ejercerla real, efectivamente”⁵².

4.1. Apuntes sobre moral, política y justicia

Para comprender mejor la relación simbiótica entre justicia y socialismo retomaremos el escrito *Notas sobre la relación entre moral y política* (1979), donde se aborda la estrecha relación entre moral y política y cómo ésta –añadiríamos– repercute en la consecución de la justicia. En ese escrito Sánchez Vázquez afirma que toda política supone cierta moral y toda moral una política. La moral la entiende como “peculiar regulación normativa de las relaciones entre los hombres”, mientras la política la concibe como “actividad práctica social, como lucha de clases”⁵³. Resulta evidente que moral y política tienen que ver directamente con las relaciones entre los individuos, lo que implica que ambas obedecen a intereses sociales y de clase. Esto pone de manifiesto que sumarse a un proyecto emancipatorio para transformar un mundo injusto es una opción política que conlleva una cuestión moral; por eso el revolucionario que busca transformar el mundo es un sujeto moral y por eso mismo, por ser revolucionario con exigencias morales, debe contribuir a la extinción de toda forma de dominación. Lo

51. Sánchez Vázquez, A.: “Después del derrumbe” en *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: FCE-FFyL UNAM, 2007, p. 245.

52. Sánchez Vázquez, A.: “Once tesis sobre socialismo”, cit., p. 120.

53. Sánchez Vázquez, A.: “Notas sobre la relación entre moral y política”, cit., p. 93.

anterior por dos motivos: 1) porque la “moral revolucionaria es la que [...] contribuye a la transformación del mundo” y 2) porque “es moral lo que sirve a la revolución, a la emancipación del hombre”⁵⁴.

Este último punto no significa que la moral se convierta en sierva de la política, sino más bien que sirve a la política “ajustándose al interés de clase que coincide con esa emancipación” y “elevando y extendiendo socialmente el carácter consciente, libre y voluntario de la regulación normativa”⁵⁵. Sánchez Vázquez evita reducir la moral a mero instrumento de la política (revolucionaria) y por eso arguye que la “potenciación” de ésta debe conducir a la extinción del Estado, puesto que “el mejor Estado es aquél que prepara las condiciones para su propia extinción”⁵⁶. Por tanto, dado que la mejor política es la que tiende a su propia negación, la política revolucionaria (socialista) ha de conducir tanto a la extinción del Estado, porque constituye una esfera de enajenación dado que su poder político (estatal) tiene un carácter particular y de clase⁵⁷, como a la desaparición de la política misma, esto es, de esa lucha de clases por el poder que expresa la relación entre gobernantes y gobernados, o dirigentes y dirigidos.

Desde este punto de vista, para nuestro autor la moral no sólo no se reduce a instrumento de la política, sino que la política (revolucionaria) se subordina a la moral, porque su función es contribuir a que ésta se afirme frente al derecho y a la política misma, lo que significa que para lograr una transformación radical de la sociedad no es suficiente sustituir un poder (represivo) con otro; por el contrario, una vez instaurado un poder revolucionario éste –y eso es algo fundamental– debe crear las condiciones para su propia extinción. Sólo un poder como éste “abrirá el acceso a eso más allá [del poder como dominación] que consiste en la autodeterminación del individuo y la sociedad y, por tanto, a la verdadera realización de la libertad”⁵⁸.

Se colige, por tanto, que en la búsqueda de una sociedad más justa y sin explotación la moral se convierte en una herramienta al servicio de la política revolucionaria (que pretende transformar esa sociedad), pero no se supedita a ella sino que se afirma ante ella, es decir, mantiene su propio ámbito, porque la lucha revolucionaria aspira a que el Estado mismo desaparezca y con él todas las formas políticas, históricas e institucionalizadas de coerción. Así, la auténtica moral sólo se construye en condiciones de libertad y ésta sólo se alcanza mediante la política revolucionaria de

54. *Ibidem*, p. 94.

55. *Ibidem*, p. 95.

56. *Idem*.

57. Sánchez Vázquez, A.: “La cuestión del poder en Marx...”, cit., pp. 4-11.

58. Sánchez Vázquez, A.: “El poder y la obediencia”, cit., p. 124.

corte socialista, pues sólo ella propicia “el carácter consciente, libre y responsable del individuo como agente moral”⁵⁹. La justicia, por consiguiente, es consecuencia de esta relación entre moral y política, porque no hay socialismo sin una afirmación y potenciación real de la libertad pero la afirmación de ésta pasa, primero, por la afirmación de una política revolucionaria y, luego, por la negación de la política misma. Sólo así se alcanza la verdadera libertad que hace posible conquistar la justicia social.

5. La justicia y su relación con el marxismo y la democracia: apuntes finales

Para relacionar los tres temas de nuestro ensayo es necesario bosquejar la idea de justicia de Sánchez Vázquez, y para ello es importante tener en cuenta su vida, porque ayuda a entender que el filósofo andaluz no provino de una nación democrática, la guerra civil se originó en parte por el rechazo de la élite española a los nuevos modos democráticos, ni llegó a una nación que lo fuera, el México de los años treinta acababa de fundar el partido único de Estado (Partido de la Revolución Mexicana [1938]⁶⁰), con la intención de gobernar y administrar la revolución. Por eso mismo, es decir, por haber vivido en países que distaban de ser democráticos, el filósofo de la *praxis* no redactó escritos sobre la justicia, pues en los años y países en que vivió la lucha social y política se enfocaba en conquistar la democracia y las libertades individuales, mismas que permitirían, como condición de posibilidad, la llegada de la justicia.

Pese a esto, podemos sintetizar lo planteado hasta ahora y esbozar la idea de justicia de nuestro autor, y para ello hay que comenzar diciendo que su estudio sobre el marxismo fue determinante en la configuración de su ideal de justicia. Gracias a éste comprendió que la historia humana ha consistido en una permanente lucha entre quienes se sirven de la mayoría para su propio beneficio y quienes reaccionan contra ello buscando una situación más equitativa. Cuando tuvo clara esta situación y cuando comprendió conceptos filosóficos como el de ‘praxis’, ‘conciencia’ y ‘enajenación’, fue que concibió la injusticia como la cancelación de las condiciones que hacen posible que un individuo se realice plenamente como humano. Esta cancelación se originaba cuando un conjunto de individuos, después convertidos en grupo o clase social, no sólo se aprovechaba de otros sino

59. Sánchez Vázquez, A.: “Notas sobre la relación entre moral y política”, cit., p. 97.

60. Recordemos que el Partido de la Revolución Mexicana (PRM), fundado en 1938, procedía del Partido Nacional Revolucionario (PNR), fundado a su vez en 1929 por el general Plutarco Elías Calles con el objetivo de aglutinar a los grupos y partidos surgidos de la Revolución mexicana.

que creaba mecanismos, por lo general sutiles pero también evidentes, para dominarlos y con ello aprovecharse de los frutos de su trabajo. Los individuos despojados y como consecuencia explotados, se convertían en el producto o resultado de esa situación injusta, la cual –se percataran o no de ello– los llevaba a perder parte de su humanidad al dejar fuera de sí su capacidad de autorrealización.

Percatarse de esta situación, es decir, de la injusticia que se había ido consolidando a lo largo de la historia humana, es lo que llevó a nuestro autor a desarrollar una filosofía que tenía como propósito –como indica en su escrito *La razón amenazada*– impulsar una relación más justa y humana entre los hombres. Esta relación más justa nos lleva a sostener, a partir de lo dicho hasta aquí, que Sánchez Vázquez concebía a la justicia como el conjunto de condiciones económicas, sociales, políticas y culturales que organizadas racionalmente (no arbitraria ni intuitivamente) y apoyadas en un conocimiento de la realidad y de las fuerzas sociales⁶¹, establecían bases equitativas e igualitarias para todos, permitiendo con ello que cada uno tuviera las mismas posibilidades para desplegar el conjunto de sus capacidades; sin embargo, para el filósofo hispano-mexicano sólo en la democracia socialista de corte marxista era posible alcanzar esa relación equitativa e igualitaria (fruto de esas condiciones racionalmente estructuradas), porque era el único sistema que pretendía, como su razón de ser, establecer esa relación *de facto* y no sólo *de iure*, es decir, llevarla a la práctica y hacerla parte esencial de la vida cotidiana de las personas.

Bibliografía

- Alonso, Ana J y Vicente Fernández González: “Adolfo Sánchez Vázquez y el exilio mexicano” en *Transatlantic Studies Network: Revista de Estudios Internacionales* 2, 3, 2017, pp. 91-94.
- Álvarez, Federico (ed.): *Adolfo Sánchez Vázquez. Los trabajos y los días*. México: FFyL UNAM, 1995.
- Gandler, Stefan: “El pensamiento filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez” en *Revista de Hispanismo Filosófico* 15, 2010, pp. 9-29.
- Gaos, José, *Obras completas VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*. México: UNAM, 1996.
- González, J., Pereyra, C., Vargas Lozano G. (eds.): *Praxis y filosofía, ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México: Grijalbo, 1985.

61. Sánchez Vázquez, A.: *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. México: Grijalbo, 1983, p. 115.

- McCaughan, Edward J.: *Reinventando la revolución. La renovación del discurso de la izquierda en Cuba y México*. México: Siglo XXI editores, 1999, p. 85 ss.
- Martínez, Francisco José: “Exilio y compromiso: el caso de Adolfo Sánchez Vázquez” en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXXV, 739, 2009, pp. 1009-1018.
- Reyna, José L. y Trejo Delarbre, R.: *La clase obrera en la historia de México: De Adolfo Ruiz Cortines a Adolfo López Mateos, 1952-1964*. México: Siglo XXI - UNAM, 1981.
- Sánchez Vázquez, A.: *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. México: Grijalbo, 1983.
- _____: “Marx y la democracia” en *Cuadernos políticos* 36, 1983, pp. 31-39.
- _____: “Mi obra filosófica” en González, J., Pereyra, C., Vargas Lozano G. (eds.), *Praxis y filosofía, ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México: Grijalbo, 1985.
- _____: “Once tesis sobre socialismo y democracia” en *El valor del socialismo*. México D.F.: Ítaca, 2000.
- _____: “Notas sobre la relación entre moral y política” en *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México: Ediciones Océano, 1985 (publicado originalmente en *Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras* 5, 1980, pp. 17-19).
- _____: “Ideal socialista y socialismo real”, *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México, Ediciones Océano, 1985 (publicado originalmente en 1979).
- _____: “En torno al problema de la burocracia en Hegel y Marx”, *Investigación humanística* 3 (otoño), 1987, pp. 15-26.
- _____: “La cuestión del poder en Marx. Sobre el poder” en *Sistema* 92, 1989, pp. 3-18.
- _____: “Democracia, revolución y socialismo” en *Socialismo* 3-4, 1989, pp.15-22.
- _____: *Del exilio en México o Recuerdos y reflexiones*. México: Grijalbo, 1991.
- _____: “¿Qué significa filosofar?” en *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, ética, estética y política)*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1995.
- _____: “La razón amenazada” en *Filosofía y circunstancias*. Barcelona: Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997.
- _____: *El valor del socialismo*. México D.F.: Ítaca, 2000.
- _____: “Balance de la filosofía de la praxis” en *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI, 2003.
- _____: *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI, 2003.
- _____: “Adolfo Sánchez Vázquez: Vida y filosofía. Páginas de memoria”, en

- La Gaceta del Fondo de cultura Económica* 397, enero 2004, pp. 11-14.
- _____: *Una trayectoria intelectual comprometida*. México: UNAM, 2006.
- _____: “Recuerdos de la Guerra Civil en Málaga” en *Revista de la Universidad de México* 29, 2006, pp. 5-11.
- _____: “Por qué ser marxista hoy” en *Ética y Política*. México: FCE- Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007.
- _____: “Después del derrumbe” en *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: FCE-FFyL UNAM, 2007.
- _____: “Marxismo y praxis” en *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. México: FCE (ed. electrónica), 2013.
- Simón, Paula: “El transterrado y el jardín: la experiencia del exilio en José Gaos y en José Donoso” en *Revista de Literaturas Modernas* 37, 2007, pp. 193-208.
- Vargas Lozano, G. [en línea]: “Adolfo Sánchez Vázquez” en Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana, http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/filosofos-mexicanos [consultado: 29/05/2019].
- Yurén, María T.: “Adolfo Sánchez Vázquez, una veta para la educación valoral” en *Inventio* 3, 2006, pp. 61-70.

METAFÍSICA DE LA SUBVERSIÓN: BADIOU, LAS VERDADES ETERNAS Y EL SUJETO

METAPHYSICS OF SUBVERSION: BADIOU, THE ETERNAL TRUTHS AND THE SUBJECT

Malfred Gerig¹

Recibido 8 de noviembre 2020

Aceptado 26 de marzo 2020

Resumen: El artículo se plantea indagar en la forma subjetiva capaz de producir una nueva secuencia de lo político desde la teoría del acontecimiento de Alain Badiou. Su tesis central es que la revolución post-cartesiana en la doctrina del sujeto tiene implicaciones directas en el concepto de lo político, por lo que el acontecimiento deviene en concepto clave de la teoría política. Para ello: 1. se confrontan las ontologías de Badiou y Heidegger. 2. Se reconstruye la ontología badiouiana teniendo como eje al concepto acontecimiento. 3. Se analiza la metafísica del sujeto badiouiano en tanto respuesta a las teorías modernas del sujeto y la verdad. 4. Se debaten las consecuencias de la filosofía de Badiou para el marxismo ortodoxo y el comunismo hermenéutico.

Palabras claves: Badiou; Acontecimiento; Sujeto; Metafísica; Política.

Abstract: The article proposes to investigate in a subjective way capable of producing a new sequence of the concept of the political from the theory of the Alain Badiou event. His central thesis is that the post-Cartesian revolution in the subject's doctrine has direct implications on the concept of the political, so the event becomes a key concept of political theory. To do this: 1. the Badiou and Heidegger ontologies are confronted. 2. The Badiouian ontology is reconstructed with the concept of the event as its axis. 3. The metaphysics of the Badiouian subject is analyzed as a response to the modern theories of the subject and the truth. 4. The consequences of Badiou's philosophy for orthodox Marxism and hermeneutic communism are debated.

Keywords: Badiou; Event; Subject; Metaphysics; Politics.

1. Malfred Gerig (malfredgerig7@gmail.com) es sociólogo por la Universidad Central de Venezuela (UCV), Candidato a Magister en Ciencia Política por la Universidad Simón Bolívar (USB) e Investigador del Centro Nacional de Estudios Históricos (CNEH). Sus trabajos se centran en la economía política global y la teoría política emancipatoria.

1. Introducción

La política, en tanto procedimiento de verdad por excelencia, *aparece* en el mundo anudada a una secuencia histórica y su sujeto. Para Badiou la última secuencia de la aparición de la política como práctica retirada del Estado y allende a la dominación se abre en 1917 con la Revolución de Octubre y se cierra en 1976 con la Revolución Cultural China. Así, a partir de la década de 1970 inicia un interludio en el que “el marxismo, el movimiento obrero, la democracia de masas, el leninismo, el partido del proletariado, el Estado socialista –todas las invenciones del siglo XX– ya no nos sirven”². Por lo que en el campo de la teoría nos encontramos en un momento propicio para la reinvencción de la hipótesis comunista bajo una nueva secuencia.

El objetivo de este trabajo es a partir del estudio de la teoría del acontecimiento de Badiou, la cual parte *grosso modo* de una propuesta ontológica de las multiplicidades en la que se despliega la categoría acontecimiento hasta una lógica del aparecer de las verdades eternas en un mundo, indagar en la forma subjetiva capaz de producir una nueva secuencia del concepto de lo político. Este objetivo se sujeta en la decisión político-filosófica según la cual el fundamento de la filosofía política es la doctrina del sujeto, *ergo*, una revolución en la doctrina del sujeto produce un desplazamiento en el *recinto del concepto de lo político*³. El argumento central del texto es que la revolución post-cartesiana en la doctrina del sujeto tiene implicaciones directas en la forma como pensamos lo político, por lo que *el acontecimiento* deviene en el concepto central de la teoría política contemporánea y representa un relanzamiento de la teoría de la revolución en la época del sujeto desustancializado y el materialismo democrático.

2. Más allá de la presencia: Badiou como crítico de Heidegger

La creación filosófica genuina, aquella capaz de interpretar un mundo o transformarlo, nace del diálogo. Cuatro nombres conforman el *petit comité* filosófico de Alain Badiou. Del lado de la admiración y la conti-

2. A. Badiou, “La hipótesis comunista”, *New Left Review*, 49, (mar/abr 2008), p. 34.

3. Si la primera época de la doctrina del sujeto de la metafísica occidental se sustentó en el concepto de sujeto cartesiano, y la segunda época giró en torno a la problemática hegeliana del Absoluto monista que podemos caracterizar, no sin antes señalar la relación Hegel/Marx, como subjetividad, la tercera época de la doctrina del sujeto, que nace al mismo tiempo con Heidegger, Gramsci, Lacan y el psicoanálisis y la filosofía post-althusseriana, es la que origina la problematiza de la subjetivación, esto es, la respuesta del pensar a la época en la que el ser ya no puede ser concebido según el modelo de lo evidente o la representación desde el sujeto hacia el objeto

nuidad, no sin bifurcaciones, se encuentran Platón, Descartes y Hegel. Del lado de la enemistad, pero sobre todo de la oposición dialéctica creadora, encontramos a Heidegger. “La ontología filosófica contemporánea –dice Badiou– se encuentra enteramente dominada por el nombre de Heidegger”⁴. La apuesta filosófica de Badiou se inicia al hacerse cargo del *giro ontológico* propugnado por Heidegger con la intención de retarlo en su fundamento: la relación entre ser y verdad. Entonces, Badiou no estaría en desacuerdo con Heidegger en la máxima de “La tesis de Kant sobre el ser” según la cual “que el ser se haga digno de ser pensado no es ni un presupuesto arbitrario ni una invención gratuita”⁵, sino en que al pensar el ser Heidegger erra el blanco del ser mismo. El asunto Heidegger-Badiou es la resurrección de la confrontación entre dos teorías del ser nacidas en la alborada griega del pensamiento occidental, a saber, la doctrina del pensar (*noein*) de cuño parmenidiano y la doctrina de la Idea de sello platónico. Si la tarea de Heidegger es producir un retorno hacia la relación entre ser, pensamiento y verdad invocando a Parménides en el momento histórico donde el nihilismo llegó a su cenit, la tarea de Badiou es refundar una metafísica del sujeto digna de una contemporaneidad que disfrazada de democracia eurooccidental del fin de los tiempos oscila de Reagan y Thatcher a Trump.

Allí donde Heidegger posiciona una máxima de su hermenéutica de la historia de la filosofía al situar a Platón, Descartes y Hegel en la lista de sospechosos habituales de la metafísica en tanto que olvido del ser, Badiou va a intentar rehabilitarlos. En la interpretación badiouiana, la ontología occidental está trazada por una escisión entre el poema y el matema:

Hay dos vías, dos orientaciones, que guían el destino del pensamiento de Occidente. Una de ellas, apoyada en la naturaleza en el sentido griego originario, acoge en la poesía el aparecer como presencia ad-viniente del ser. La otra, apoyada en la Idea en el sentido platónico, somete la falta, la sustracción de toda presencia, al matema y separa así el ser del aparecer, la esencia de la existencia⁶

Al colocar a su proyecto filosófico en la acera de la sustracción y el matema, a la vez que posiciona a Heidegger del lado del poema y la presencia, Badiou rehabilita para la contemporaneidad una querrela que escinde o asimila a cualquier postura teórica que se produzca bajo la matriz ontológica del pensamiento occidental. Para Badiou la clave se encuentra en la relación que la ontología concibe para ser y aparecer. Lo que Heidegger denuncia como un olvido que depara en olvido del propio olvido, para Ba-

4. A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003, p. 17.

5. M. Heidegger, “La tesis de Kant sobre el ser”, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 362.

6. A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, cit., p. 145.

diou será consecuencia de la *decisión*, o lo que es lo mismo, de la *subversión metafísica*⁷.

Antes de ir al grano de la postura de Badiou acudamos a Heidegger. En *Introducción a la metafísica* se señala que “el estar en sí mismo para los griegos no significa otra cosa que el estar-aquí, el estar-a-la-luz. Ser significa aparecer (...) El ser es esencialmente en tanto que aparece”⁸. Allí Heidegger incurre en lo que Badiou denomina metafísica de la presencia⁹ acusando a Platón de ser el artífice de la escisión “entre el ente sólo aparente aquí abajo y el ser real en algún lugar de allá arriba”¹⁰. Al contrario, rehabilitando a la doctrina de la Idea platónica Badiou elige la vía ontológica en la cual la Idea produce una cesura radical entre el ser y el aparecer en la que “el ser pued[a] ser dicho a partir del momento en que una decisión del pensamiento lo sustrae a toda instancia de la presencia”¹¹.

En consecuencia, un intento de refundar el pensamiento del ser debe tener cautela de abandonar apresuradamente a la metafísica, sin que ello sea óbice para realizar una crítica descarnada de sus versiones modernas. La ontología de Badiou, a diferencia de la de Heidegger, es sustractiva *par excellence* en tanto decide por la existencia y el aparecer en lugar de la presencia y la esencia. Así, el pensamiento es un procedimiento tanto de cesura, interrupción y deslinde como de sustracción por intermedio de la decisión. En este punto se hace evidente que en el proyecto badiouiano la preocupación ontológica no es el retorno a un inicio prontamente olvidado, sino el echar las bases para dar respuesta al vínculo entre verdad y sujeto¹². Cuestión que vendría a ser el núcleo de la metafísica.

Es oportuno recordar que para Heidegger “la esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente”¹³. Desde la posición de Badiou, la postura de Heidegger significa un irracionalismo óntico en el que se pierde la cesura que introduce el sujeto. Lo que no está dispuesto a aceptar Badiou es la respuesta que Heidegger da a la cuestión de la esencia de la verdad en tanto ello implica la desaparición del sujeto y la metafísica. Sin embargo,

7. *Ibid.*, p. 144.

8. M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 97.

9. Véase A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, cit., p. 17-18-19.

10. M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, cit., p. 101.

11. A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, cit., p.146.

12. Así anuncia Badiou el objetivo central de su proyecto filosófico: “Pretendo (...) que [verdad y sujeto] sean aquí reactivados desde una perspectiva diferente y que este libro funde una doctrina efectivamente poscartesiana, e incluso poslacaniana, de lo que para el pensamiento des-liga, a la vez, la conexión heideggeriana del ser y la verdad, e instituye al sujeto, no como soporte u origen, sino como fragmento del proceso de una verdad” *Ibid.*, p. 24.

13. M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 160.

sin lugar a dudas es Heidegger quien abre el camino filosófico por donde transitará Badiou al señalar que

La «verdad» no es una característica de una proposición conforme enunciada por un «sujeto» humano acerca de un «objeto» y que luego «valga» no se sabe en qué ámbito, sino que la verdad es ese desencubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura¹⁴

Pese a que en la noción de “desencubrimiento” ya se encuentra implícita en la apuesta heideggeriana por entender al ser –a partir del retorno parmenidiano– como lo ente en su totalidad. También es insoslayable el hondo significado de la problematización del sujeto romo de la modernidad hecha por Heidegger a través de la cuestión del *Dasein* que su “metafísica de la presencia” le permite. Siendo esto lo que lo conduce a la inquietud por la producción de la apertura o emergencia, cuestión que no es más que el antecedente de la noción acontecimiento en tanto concepto central de la filosofía en la época de la ausencia de fundamento.

3. El ser y el acontecimiento: la apuesta ontológica y lógica de Badiou

La preocupación central de la filosofía de Badiou es el *efecto del sujeto*. Partamos estableciendo una hipótesis: la ontología de Badiou procuró interpretar, pero sobre todo resistir, al dictamen de su propio tiempo¹⁵. La apertura acontecimental representada por la Revolución Mundial de 1968¹⁶ condujo a Badiou a tomar un abordaje histórico a la hora de pensar al sujeto. En *Teoría del sujeto*, el libro representativo de la impronta causada en él por la Revolución Cultural Proletaria China y el Mayo de 1968, “las masas figuran como el término dinámico, inventivo y «en extinción» de la historia, una causalidad evanescente que llega a «consistir» en la medida en la que un partido marxista-leninista bien organizado es capaz de purificar y sostener la fuerza revolucionaria”¹⁷. Allí la dialéctica entre lo uno y lo múltiple, que en su consideración es el *impasse* original de la filosofía,

14. *Ibid.*, p. 161.

15. “Badiou se opone clara y radicalmente al impulso antiplatónico posmoderno, cuyo dogma básico es que ha caducado definitivamente la época en que aún era posible basar un movimiento político en la referencia directa a alguna verdad eterna, metafísica o trascendental” S. Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 142.

16. Véase I. Wallerstein, *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, Barcelona, Kairós, 2007, p. 94.

17. P. Hallward, “Alain Badiou: Orden y acontecimiento. Acerca de *Logiques des mondes* de Alain Badiou”, *New Left Review*, 53, (nov/dic 2008), p. 92.

se dirime con la aparición de las masas en tanto sujeto que encarna la posibilidad de cualidad y fuerza¹⁸. Con la victoria de la contrarrevolución monetarista a finales de 1970 y la clausura representada por el segundo intervalo de la hipótesis comunista¹⁹, la cuestión pasa ser la posibilidad misma de la filosofía, su pertinencia para el cambio de la vida. De *Teoría del sujeto* a *El ser y el acontecimiento* se produce un desplazamiento que va del despliegue interpretativo al que nos arroja el acontecimiento hacia la resistencia que se interroga por las condiciones de existencia/aparición del sujeto capaz de relanzar una metafísica otra, esto es, post-cartesiana. Resistir es producir las condiciones de emergencia de una metafísica para el cambio de la vida.

Así, *El ser y el acontecimiento* de 1988 apuesta por el giro ontológico para propugnar en favor de la vigencia de la filosofía²⁰. Refundar la ontología para no claudicar en la vigencia de las verdades eternas. La decisión de Badiou es volver a la cuestión de lo uno y lo múltiple para con la ayuda de esa nueva categoría que es el acontecimiento despejar las posibilidades de aparición de una doctrina del sujeto efectivamente post-cartesiana. La pregunta de Aristóteles, ¿qué es el ser en tanto que ser? vertebrada inicialmente, mas no consuma, la meditación. Al enfrentarse a esta interrogante Badiou declara: “estamos en el punto de una decisión, la de romper con los misterios de lo uno y de lo múltiple en los que la filosofía nace y desaparece, Fénix de su consumación sofística”²¹. La tesis que impugna las condiciones de la ontología occidental se expresa: “lo uno *no es*”. Con ella se clausura la identidad entre el ser y lo uno, pero sobre manera, el entendimiento del ser como presencia, siendo sustituida por la subversión metafísica que entiende al ser como aparición. Por eso “lo uno, que no es, existe solamente como *operación* (...) No hay uno, sólo hay cuenta-por-uno. Lo uno, al ser una operación, es jamás una presentación”²². Así queda establecido el *a priori* ontológico que lleva a Badiou hacia la teoría de conjuntos: el ser es múltiple en tanto que presentación en la que no ha ocurrido la operación de cuenta-por-uno, la cual, a su vez, estructura una *situación* o convierte a la multiplicidad en presentación. La lección para la interrogante sobre qué es el ser en tanto que ser es radical: “no hay sino

18. A. Badiou, *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 26.

19. A. Badiou, “La hipótesis comunista”, cit., p. 34.

20. El diagnóstico de Badiou va en contrasentido al sentido común de la filosofía de su tiempo. Para él, no nos encontramos ante un ocaso, sino ante la necesidad de un paso hacia adelante que procure volver sobre la cuestión del ser, la verdad y el sujeto. Véase A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

21. A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, cit., p. 33.

22. *Ibid.*, p. 34.

situaciones. La ontología, si existe, *es una situación*²³. Se hace evidente la bifurcación entre la ontología de la presencia de cuño parmenidiano que resuena en Heidegger y el gesto platónico de Badiou que reivindica la importancia de la presentación, la sustracción y la formalización.

En seguida, Badiou debe pasar por el escabroso pasaje de la dialéctica entre el Ser y la Nada al que toda filosofía se ha remitido, incluyendo a Hegel, Heidegger y su maestro Sartre²⁴. Tejiendo un hilo desde Platón a Cantor, Badiou logra una teorización convincente al tiempo que digna del espíritu de la época ya que asimila y responde sin claudicar a las preocupaciones centrales de la posmodernidad. Si lo uno no es, *lo múltiple es*. Pero *es* de dos formas, como múltiple consistente e inconsistente: la consistencia se relaciona con la presencia inercial mientras que la inconsistencia con la operación de cuenta-por-uno o estructuración. Si para Hegel la dialéctica entre el Ser y la Nada cuando no sucumbe a la representación coloca la atención en el devenir, para Badiou el *quid* del asunto radica en la *presentación* que escinde a la multiplicidad consistente e inconsistente. Ahora bien ¿puede ser pensado lo múltiple inconsistente? ¿Acaso no es desde Parménides hasta Heidegger el intento más genuino de la filosofía? Para Badiou es el gran error en el que han incurrido las metafísicas de la presencia: “la multiplicidad inconsistente es como tal, impensable. Todo pensamiento supone una situación de lo pensable, es decir, una estructura, una cuenta-por-uno”²⁵. Al concebir al ser como universo pre-simbólico, el ser y el pensar dejan de ser una y la misma cosa. Badiou introduce a la Nada como identidad del ser, la cual antes del procedimiento sustractivo es puro vacío. Así, la diada ser y nada es sustituida por la dupla dialéctica (es decir: no binaria) *Ser y Acontecimiento*, nombres del vacío y la cesura. Con este movimiento se reactiva a la Idea platónica ahora asimilada como lo que comunica el sueño inasible del ser y su presentación en un mundo.

La noción de Vacío-Nada que realiza Badiou, en búsqueda de la anhelada revolución post-cartesiana, intenta dar respuesta tanto a lo múltiple puro como a una situación presentada. El concepto de *situación* –que en *Lógicas de los Mundos* será remplazado por el concepto de *mundo*– plantea la paradójica cuestión de que en un mundo dado lo uno siempre es. “No hay nada que pueda ser presentado–dice Badiou– sin ser contado”²⁶. Si una situación está siempre estructurada, ¿qué ha de ser de la escisión entre lo múltiple consistente e inconsistente? La respuesta de Badiou es

23. *Ibid.*, p. 36.

24. Para la relación de Badiou y Sartre véase F. Jameson, “Badiou y la tradición francesa”, *New Left Review*, 102 (nov-dic-2016).

25. *Ibid.*, p. 46.

26. *Ibid.*, p. 67.

que en el marco de una situación lo múltiple inconsistente sea nada²⁷. La operación sustractiva de contar-por-uno relega a toda presencia impresentable a un ser en la nada. Vacío es el nombre a la sutura en el ser de la situación, o la cara oscura de la operación de cuenta-por-uno: “el vacío es el nombre del ser –de la inconsistencia– según una situación”²⁸. Hasta aquí, en apariencia, Badiou desestima la potencia disruptiva del vacío. Antes al contrario, el acontecimiento será la categoría que reivindique la potencia del vacío. Mediante un recurso muy cercano a Hegel, Badiou argumenta que “la ontología está (...) obligada a proponer una teoría del vacío”²⁹. Siguiendo este argumento, se puede afirmar que para que el pensamiento del ser no sea ni un presupuesto arbitrario ni una invención gratuita debe ir acompañado de un pensamiento del acontecimiento. La ontología es siempre ontología social.

¿Qué es el acontecimiento? La consumación de la meditación sobre el ser-en-tanto-ser se da con la pregunta por “lo que no es el ser-en-tanto-ser”. Para dilucidar este asunto Badiou debe contraponerse de nuevo con Heidegger, esta vez, en lo referente a la decisiva cuestión de lo que su ontología concibe por “naturaleza” y su co-extensiva “Nada”. A diferencia de la ontología de Heidegger, en la que –según la interpretación que se aduce en *El ser y el acontecimiento*– el ser es concebido como el desocultarse de una presencia plena que se esconde en la naturaleza y se muestra en la obra de arte para fundar lo otro de la naturaleza en el propio terreno de la naturaleza³⁰, con Badiou lo distinto al ser es también otro de la naturaleza pero no nace en ella sino que es su opuesto radical en tanto que inestable y a-normal. A ese otro de lo natural Badiou la bautizará como lo histórico. Vale señalar que este procedimiento rescribe las oposiciones clásicas de la filosofía e inscribe a la categoría acontecimiento como central para dar cuenta de la singularidad que se presenta sin estar contenida en la “normalidad” de la situación.

El gesto de Badiou es pensar la dialéctica entre normalidad y singularidad con el trasfondo ontológico de las multiplicidades a la luz de la lección sustractiva, es decir, que no todo lo que se presenta está representado. “Es racional pensar lo a-normal, lo anti-natural –por consiguiente, la historia– como omnipresencia de la singularidad...”³¹. En este punto el argumento parece ir al fondo de un problema central de la filosofía: la existencia de una brecha insuperable entre el mundo y su representación, o, en lenguaje de nuestro autor, cuando dada una situación existe un múltiple

27. *Ibid.*, p. 69.

28. *Ibid.*, p. 71.

29. *Ibid.*, p. 72.

30. *Ibid.*, p. 195.

31. *Ibid.*, pp. 196-197.

presentado mas no representado. Entre la presentación y la falta de representación se abre paso la singularidad. ¿Qué ocurre si ninguno de los elementos está presentado dada una situación? Allí se encuentra la genuina preocupación de Badiou, donde el vacío se expresa en la situación a través de un múltiple totalmente singular por no estar presentado más que como múltiple sin términos. “Llamaré *sitio de acontecimiento* a un múltiple (...) totalmente a-normal, es decir, tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación”³². En el orden del ser el sitio de acontecimiento dibuja un efecto evanescente de estructura capaz de sustraerse a la cuenta-por-uno a partir de la emergencia de lo que estrictamente es Nada.

En este punto brota la pregunta por el fundamento: ¿podemos situar a Badiou directamente en el terreno del pos-fundacionalismo? ¿Acaso la distinción entre naturaleza e historia no abona el terreno para, por un lado, un fundamento del ser y, por el otro, un pos-fundacionalismo histórico? La respuesta de Badiou es unívoca: “los sitios fundan la situación, puesto que en ella son términos absolutamente primeros, que interrumpen la situación según la procedencia combinatoria”³³. Aquí (parece) entrar en juego la proclividad badiouiana por privilegiar a lo que irrumpe en la estructura del ser en detrimento de la estabilidad del ser mismo. En la medida en que un múltiple sea absolutamente singular, esto es, que no esté presentado en ninguno de sus términos, no puede reducirse a una operación de cuenta pretérita. Para decirlo en otras palabras: la aparición del acontecimiento como aquello que interrumpe en el orden del ser funda gracias a que su vacío “absoluto” impide que el orden del ser sea capaz de replicarse a sí mismo mediante combinaciones con su propio *es*.

La apuesta ontológica de Badiou no es por el acontecimiento en detrimento del ser, sino por el acontecimiento como concepto que hace advenir, aparecer en su potencia, al ser. La pobreza de nuestro tiempo reside en identificar a naturaleza e historia otorgando a esta última las cualidades de la primera: normalidad, estabilidad, naturalidad. El argumento por excelencia de Badiou al respecto es que “la naturaleza es absoluta, la historicidad es relativa”; sin embargo, frente a la concepción de la historia con un sentido unívoco propia del marxismo del siglo XX sentenciará que “la historia es naturalizable, pero la naturaleza no es historizable”³⁴. Así las cosas, el sitio de acontecimiento es singular a un punto de la situación y no, como lo pensó el marxismo ortodoxo, adherible a la totalidad. Badiou recoge del espíritu de su tiempo que la sucesión de normalidad que identificamos con lo natural es tan consustancial a la existencia como el

32. *Ibid.*, p. 197.

33. *Ibid.*, p. 198.

34. *Ibid.*, p. 198.

acontecimiento. Aunque también nos recuerda que la historia es “en la precariedad representativa de los sitios de acontecimientos que se va a revelar, el azar de un suplemento, que el ser múltiple inconsistente”³⁵. Estamos, pues, ante un pensamiento pos-fundacional.

4. Hacia una nueva metafísica del sujeto

La indagación filosófica badiouiana no está orientada a producir una nueva configuración de la comprensión del ser, sino en ocasionar una revolución en la teoría del sujeto que encadene, de forma distinta a la cartesiana, la relación entre verdad y sujeto. La apuesta badiouiana se lee así:

Está siendo desarrollada una doctrina post-cartesiana del sujeto cuyo origen puede atribuirse a prácticas no filosóficas (la política o la relación instituida con las «enfermedades mentales») y su régimen de interpretación, marcado por los nombres de Marx (y de Lenin), de Freud (y de Lacan), está intrincado en operaciones, clínicas o militantes, que exceden el discurso transmisible³⁶

Pese a que de manera sorpresiva Badiou no incluye a Heidegger en la pléyade de precursores de la teoría post-cartesiana del sujeto, coincide con él en que la época se caracteriza por la imposibilidad del sujeto para fundar o soportar a la verdad. “El sujeto contemporáneo es vacío, escindido, a-sustancial, irreflexivo”³⁷. ¿Puede ser la verdad lo que configure al sujeto en la época del estar irreflexivo? De ser así, ¿qué tipo de verdad y fundada en qué? Basta con decir que la categoría central en este punto para Badiou, y en la que evoca la inspiración platónica, es lo *genérico*, esto es, las fuentes de la verdad. Así como el acontecimiento es lo otro del ser y la historia lo otro de la naturaleza, la verdad es lo otro del saber. El saber no tiene relación con el acontecimiento, ni con los procesos subjetivos que ocasiona. Su hacer es la clasificación y el discernimiento de los determinantes que operan en una situación, optando siempre por unas propiedades en detrimento de otras de acuerdo a criterios enciclopédicos³⁸. La verdad, al contrario, se consustancia con lo indiscernible, de ahí su relación con el acontecimiento y la intervención de cesura: “una verdad reagrupa todos los términos de la situación que están conectados positivamente con el nombre del acontecimiento”³⁹. En la acera de enfrente del saber, las verdades reagrupan a todos los elementos implicados en la apertura que origina el acontecimiento, al tiempo que conectan a una

35. *Ibid.*, p. 200.

36. *Ibid.*, p. 9.

37. *Ibid.*, p. 11.

38. *Cf. Ibid.*, p. 364.

39. *Ibid.*, p. 372.

situación con su infinito genérico. Siendo sólo “el amor, el arte, la ciencia y la política” los procedimientos genéricos que “generan al infinito verdades sobre las situaciones, verdades sustraídas del saber y contadas por el estado sólo en el anonimato de su ser”⁴⁰.

El sujeto tiene la tarea de ser un operador de conexión fiel capaz de discernir en medio del acontecimiento una verdad genérica. Como queda dicho en *Lógicas de los mundos*, de lo que se trata es de fundar una nueva metafísica del sujeto⁴¹. Para entender las dimensiones de este paso vale con comparar el concepto de sujeto que nos ofrece Badiou con las clásicas concepciones de la metafísica moderna:

Un sujeto no es una sustancia (...) Un sujeto no es tampoco un punto vacío (...) Un sujeto no constituye para nada la organización de un sentido de la experiencia (...) Un sujeto no es invariante de la presentación (...) Un sujeto es calificado (...) Un sujeto no es un resultado, como tampoco es un origen⁴²

Claramente Badiou dirige la artillería contra las limitaciones de la doctrina del sujeto-sustancia de origen hegeliano que el marxismo ortodoxo vulgarizó como teleología de la revolución proletaria. El *quid* de la crítica es la cuestión del sentido. Mientras que en la filosofía de la historia de muchos marxismos la verdad instauro el sentido, Badiou escinde verdad y sentido otorgándole al sujeto la posibilidad de instituir una verdad más que de clausurar el mundo tras esa instauración. El sujeto post-cartesiano es la “configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad”⁴³.

Un grupo de conceptos acompañan a esta doctrina del sujeto y permiten indagar hasta qué punto sus efectos son post-cartesianos. En primer lugar, la *subjetivación* es lo que relaciona a la cesura generada por la intervención acontecimental con su propia verdad, convirtiendo a la intervención en expresión de la verdad más allá de la situación. Segundo, ¿qué relaciona los términos de una situación con el acontecimiento? La tarea de indagar en la relación entre el azar y el acontecimiento sin requisitos externos le corresponde al sujeto. Como la verdad, la *materia del acontecimiento* solo le rinde cuentas al acontecimiento mismo no al saber de la enciclopedia como externo y retrospectivo. En tercer lugar, más que como conciencia, el sujeto en tanto operador de sitio se relaciona con la verdad en el acontecimiento como una confianza, es decir, desarrolla la verdad del acontecimiento bajo las coordenadas indiscernibles del propio acontecimiento. La confianza produce una *nominación*, esto es, el nombre del

40. *Ibid.*, p. 378.

41. A. Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 51.

42. A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, cit., pp. 431-432.

43. *Ibid.*, p. 431.

universo por-venir⁴⁴. En cuarto lugar, la cuestión del *forzamiento* presenta el problema de cómo el saber se relaciona con el acontecimiento y afronta lo indiscernible propio de este. El trabajo del sujeto es ejecutar el proceso de forzamiento, o, en otras palabras, “un sujeto es un saber que pende de la verdad, de la que es su momento finito”⁴⁵. Por último, en la que es la implicación anti-cartesiana de mayor envergadura, el sujeto no funda la verdad como en el modelo apofántico o las filosofías de la conciencia sino que se encuentra capturado por esta. “Lo que [el sujeto] produce es la verdad misma (...) pero la infinitud de esa verdad lo trasciende”⁴⁶.

En lugar de protegerse ante el azar de la decisión, calificar las similitudes y unificar a lo singular como en el modelo cartesiano, para la doctrina badiouiana, un sujeto “fuerza la decisión, descalifica lo desigual y salva lo singular”⁴⁷. Queda abierta la vía para las destinaciones del sujeto post-acontecimental en la que se encadenen de forma otra verdad y sujeto.

5. Subjetivación: la toma de postura ante el acontecimiento

Una vez hemos indagado en las bases del dispositivo ontológico que Badiou despliega para la formulación de una doctrina del sujeto capaz de ejercer de *sino* entre el acontecimiento y las verdades eternas, ha llegado el momento de prestar especial atención a la política. En una postura a la que adherimos, según Badiou la modernidad política nace con la Revolución Francesa en tanto que es a partir de allí que se produce una separación fidedigna entre Estado y política⁴⁸. En consecuencia, la política puede ser conservadora cuando es subsumida por el Estado o puede ser emancipatoria cuando es capaz de subsumir a la máquina estatal. Para decirlo en el lenguaje de Hegel, entre Estado y política hay un juego de *ser para sí* o *ser para otro* cuyo derrotero determina el carácter conservador o revolucionario de la política: de predominar el Estado triunfa la conservación, de prevalecer la política triunfa la emancipación. Esto es lo que podemos denominar el camino sustractivo. De ahí que, así como la historia del capitalismo es también la historia de las luchas anticapitalistas, la historia de la hipótesis comunista es siempre la historia de los interludios donde el Estado subsumió a la política, *id est*, la normalización de la dominación. Cuando Badiou sostiene que “el movimiento (siglo XIX) y el partido

44. *Ibid.*, p. 440.

45. *Ibid.*, p. 446.

46. *Ibid.*, p. 447.

47. *Ibid.*, p. 450.

48. Cf. I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial, Vol. IV: El triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*, México, Siglo XXI, 2014.

(siglo XX) fueron modos específicos de la hipótesis comunista; [y] ya no es posible volver a ellos⁴⁹ más que posmarxista está tratando de revitalizar la hipótesis a partir de la constatación de que el *cuerpo de verdad*⁵⁰ que le sirvió durante dos siglos ha quedado obsoleto. El movimiento badiouiano es volver a la dialéctica “entre el sujeto (como estructura) y la subjetivación (como acto)”⁵¹ para dilucidar la aparición de un cuerpo ya no fundado en la subjetividad del sujeto sino configurado desde su *subjetivación*, esto es, la toma de postura ante el acontecimiento.

La centralidad que acoge el concepto de *cuerpo* en *Lógicas de los mundos* es clave para comprender la apuesta por el *aparecer* en la filosofía de Badiou al tiempo que su pertinencia a la hora de desentrañar las posibles tomas de postura ante el acontecimiento. Una vez producido el acontecimiento, el cuerpo es lo que permite al sujeto operacionalizar la ruptura, es decir, el cuerpo subjetivable es un vehículo de subjetivación. Se hace evidente que sin cuerpos subjetivables el acto de subjetivación es endeble (haciendo alusión a las verdades políticas) a la normalización de la dominación. Lo que está en juego aquí es la relación entre el mundo que abre el acontecimiento (presente) y la organización lógica del mundo que empieza a quedar atrás (pasado). Este dilema es resuelto por Badiou a través de una muy sofisticada ontología política de la decisión y la relación, la cual, evocando al concepto de acto, pasa a denominarse *toma de postura*. En sus palabras:

La posición tomada respecto de la existencia de ese cuerpo es lo real, la materialidad, de la posición tomada respecto del acontecimiento. Pero un acontecimiento es la perturbación del orden del mundo (...) testificada por el relevo de un existente.⁵²

A diferencia de la doctrina cartesiana en la que el sujeto funda al mundo, en la doctrina badiouiana el sujeto configura el mundo en tanto es el operador cuya toma de postura relaciona, como clausura o apertura, los órdenes trascendentales de ese mundo. En lugar de sujeto fundante, a este nuevo sujeto debemos comprenderlo como un *fragmento* que adviene con el acontecimiento y a través de un cuerpo subjetivable decide la relación entre dos mundos. La performatividad del sujeto, sin embargo, no es determinada por su relación con el mundo que configura sino por como su

49. A. Badiou, “La hipótesis comunista”, cit., pp. 34-35.

50. “Un cuerpo de verdad es el resultado de incorporación a las consecuencias del acontecimiento de todo lo que, en el mundo, ha experimentado máximamente su potencia” A. Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 97.

51. A. Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, cit., p. 69.

52. *Ibid.*, p. 99.

toma de postura ante el acontecimiento abre la posibilidad de introducir en un mundo a las verdades eternas: política, ciencia, arte y amor.

Las figuras del sujeto son la actualización innovativa con que Badiou intenta resolver el problema de Platón según el cual: “cómo nuestra experiencia de un mundo particular (...) puede abrirnos un acceso a verdades eternas, universales”⁵³. La tipología de tomas de postura ante el acontecimiento elaborada por Badiou comprende: 1. el sujeto fiel, 2. el sujeto reactivo, 3. el sujeto oscuro, 4. la resurrección. Acudamos a la política para aclarar a cada una de las figuras. Siendo natural de lo político la dialéctica entre Estado y política el *sujeto fiel* es quien funda el presente con su toma de postura ante el acontecimiento, que no es otra que “entusiasmo por la novedad, fidelidad activa a lo que llegó para conmocionar localmente las leyes del mundo”⁵⁴. El sujeto fiel es quien construye el presente a partir del cual las demás figuras del sujeto se posicionan del lado de la reacción al acontecimiento. El sujeto reactivo, por su parte, es aquel que niega el acontecimiento como novedad y milita por un presente perenne. Su actitud es inerte al acontecimiento, es decir, que si este no hubiese pasado todo continuaría igual, así “anula la novedad en la potencia tranquila de la conservación”⁵⁵. Un tercer tipo de figura la encarna el sujeto oscuro cuyo procedimiento es la forclusión del significante acontecimental. En política la subjetividad oscura queda fehacientemente retratada en todas aquellas posturas para las cuales lo nuevo siempre hace identidad con la catástrofe y por tanto los intentos de emancipación conducen a mayor dominación. Por último, se encuentra la resurrección, esto es, el plus de la subjetividad fiel donde se trae de nuevo a escena una verdad eterna que creíamos olvidada. Como sostiene Badiou: “todo sujeto fiel puede reincorporar al presente acontecimental el fragmento de verdad cuyo antiguo presente había pasado debajo de la barra de ocultación”⁵⁶.

Si –como ha aclarado Heidegger⁵⁷– la filosofía occidental desde Aristóteles hasta Leibniz giró en torno a la cuestión de la causa y su inextricable relación con la metafísica, con las teorizaciones de Heidegger y Badiou aparece un pensamiento ocupado por las consecuencias. Este giro queda retratado cuando Badiou sostiene que “lo real de un sujeto reside en las consecuencias (consecuencias en un mundo) de la relación, que constituye a ese sujeto, entre una huella y un cuerpo”⁵⁸. ¿Qué consecuencias acarrea para la filosofía este desplazamiento telúrico?

53. A. Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, cit., p. 114.

54. *Ibid.*, p. 100.

55. *Ibid.*

56. A. Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, cit., p. 85.

57. M. Heidegger, “De la esencia del fundamento”, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

58. A. Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, cit., p. 101.

6. Consideraciones finales: Badiou y el acontecimiento ante el marxismo y la hermenéutica

6.1 ¿Hacia un marxismo de la subjetivación?

Partamos de nueva cuenta con otra hipótesis: una revolución/configuración en la doctrina del sujeto produce un desplazamiento del *recinto del concepto de lo político*. A partir de allí se hace pertinente la pregunta: ¿qué ha de ser del concepto de lo político en la época del sujeto desustancializado? Tratemos de otorgar luz a esta interrogante desde la relación entre la nueva doctrina del sujeto a la que nos convoca Badiou con la anterior secuencia entre doctrina del sujeto y recinto del concepto de lo político, a saber, la marxista-hegeliana vulgar.

Para referirse al acontecimiento, *novum* de su filosofía con respecto a la historia de la filosofía, Badiou señala que “lo importante aquí es destacar que un acontecimiento no es la realización de una posibilidad inherente a la situación misma o dependiente de las leyes trascendentales del mundo. Un acontecimiento es la creación de nuevas posibilidades”⁵⁹. Si recordamos que para la teoría de la revolución marxista-leninista la objetividad de la situación era el índice de verdad de la revolución, podemos interpretar a la teoría del acontecimiento de Badiou como una *superación* de la teoría de la revolución que dominó la secuencia marxista-hegeliana del concepto de lo político en sus significantes básicos: objeto, sujeto, posibilidad, imposibilidad, sentido. Dicho en otras palabras: un relanzamiento de la teoría de la revolución en la época del sujeto desustancializado y el materialismo democrático bajo el nombre de teoría del acontecimiento.

El idilio distante y a-subjetivo del marxismo ortodoxo⁶⁰ por la realización de las condiciones objetivas implicaba una postura de clausura tanto ante la posibilidad en lo imposible que abre todo acontecimiento como ante la decisión que nombra al acontecimiento del aparecer al ser. El marxismo ortodoxo fue incapaz de descifrar la dialéctica entre proceso histórico-económico, es decir, la dinámica de la economía política de la sociedad capitalista, y la revolución social, esto es, la lucha de clases. La muestra flagrante de esa incapacidad fue la construcción del sentido de la Historia como un subterfugio de la revolución. Así, la verdad de la política emancipatoria mas que encarnada en su sujeto, el proletariado, era externalizada o en su objeto el capital al aducir que la condición objetiva de toda revolución es el desarrollo de las fuerzas productivas, o, por otra parte,

59. A. Badiou, “La idea del comunismo”, en A. Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 23.

60. Véase F. Jameson, *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, cap. 15.

hacia la Historia como “agente” de un sentido que aguardaba a largo plazo la victoria del proletariado instando en el corto plazo a la pasividad de la subjetivación política. Este *impasse* parece estar en núcleo de la filosofía marxiana localizable desde el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* del propio Marx⁶¹, demostrable por el atolladero en la dialéctica entre estructura y superestructura, pero, sobre todo, en la confusión para dilucidar quién es el sujeto de la historia: si el proletariado en su constante lucha de clases contra la clase capitalista o el sistema histórico capitalista en su auge, expansión y declive.

El intento de Badiou por superar estos límites del marxismo ortodoxo pasa por recuperar lo “in-fundado de la prescripción política”⁶². Esta reinscripción empieza a ser legible a partir de una aclaratoria:

Ni Marx ni Lenin dijeron que la lucha de clases fuera *por sí misma* identificable con la práctica política. La lucha de clases es una categoría de la Historia y el Estado, y no es sino bajo condiciones completamente singulares como constituye una materia de la política⁶³

En el punto donde, como nos insiste Mallarmé “todo pensamiento emite una tirada de dados”⁶⁴, Badiou sentenciará que “las verdades no tienen ningún sentido”⁶⁵. En lugar de estar preso en el trascendental de la sociedad capitalista, el acontecimiento político abre la posibilidad de insertar un nuevo trascendental en un mundo. En consecuencia, la política emancipatoria debe rechazar la construcción de un subterfugio mediante la identidad entre Historia y sentido, abogando, en cambio, por la fidelidad a lo imposible vuelto posible en el despliegue del acontecimiento.

6.2 Verdad e interpretación: el sujeto fiel como intérprete.

¿Cómo puede basarse la política emancipatoria en las verdades eternas cuando el concepto de “verdad” ha sido uno de los más señalados y atacados como propios de la dominación? Dos hermeneutas partidarios de la interpretación como Vattimo y Zabala nos dicen: “para distanciarnos de la neutralidad «pacífica» de la metafísica, tenemos que abandonar, descartar o cancelar la verdad: *el final de la verdad es el comienzo de la democracia*”⁶⁶. En un sentido diametralmente opuesto Badiou aduce que “... de

61. K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980, p. 3.

62. A. Badiou, *Condiciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p. 216.

63. *Ibid.*, p. 220.

64. S. Mallarmé citado en A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, cit., p. 222.

65. A. Badiou, *Condiciones*, cit., p. 225.

66. G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona, Herder, 2012, p. 38.

donde la humanidad proviene es del alumbramiento de lo colectivo como verdad de lo mismo de lo que trata la política. Por eso excluye toda interpretación (...) como dice Caeiro: «Ser una cosa es no ser susceptible de interpretación»⁶⁷. Esta distancia entre dos teorizaciones del acontecimiento la podemos retrotraer al apasionado desapego de Heidegger para con la dialéctica en la década de 1920 expresada en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* donde la hermenéutica se concibe como un “modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad”⁶⁸. En *Lógicas de los mundos*, al contrario, se reclama para las verdades eternas la misma pretensión que Heidegger reclama para la hermenéutica al señalar que “No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades”⁶⁹. La pregunta que adviene es si efectivamente no hay espacio para la interpretación en la doctrina de las verdades eternas de Badiou.

La apuesta que aquí se hace es que pese a las posturas teóricas encontradas entre el comunismo hermenéutico de Vattimo y Zabala y la dialéctica materialista de Badiou hay un canal de comunicación que se origina en los conceptos de intérprete en Vattimo y Zabala y sujeto fiel en Badiou. Según Vattimo y Zabala la principal conclusión que podemos obtener de la inversión nietzscheana de la verdad apofántica expresada en la máxima “no hay hechos, sólo interpretaciones, y esto también es una interpretación” es que “sólo hay hechos si nosotros los comprendemos como acontecimientos o sucesos en cuya creación contribuimos, como intérpretes, de una manera determinada”⁷⁰. ¿Acaso no son los sujetos fieles badiouianos intérpretes en este sentido? ¿Acaso no es la subjetivación una toma de postura, esto es, una interpretación? Cualquier teoría del acontecimiento pone sus reservas sobre la tradición lenguajera del concepto de interpretación y Badiou no es la excepción, por eso señala que “la Idea no es un cuerpo en el sentido de lo dado inmediato (...) ni tampoco un lenguaje ni un nombre”⁷¹. Igualmente, una teoría de la interpretación que quisiera ser fiel al giro acontecimental no puede quedarse sujeta al lenguaje y debe dirigirse hacia una concepción de la interpretación más cercana a la existencia, es decir, al *aparecer* del acontecimiento en un mundo/estructura que nos convoca a la voluntad de poder. Colocar a lo político en el recinto donde aparece la verdadera vida, o en clave gramsciana, alojar a la sociedad política en la sociedad civil.

67. A. Badiou, *Condiciones*, cit., p. 237.

68. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2008, p. 27.

69. A. Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, cit., p. 20.

70. G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, cit., p. 137.

71. A. Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, cit., p. 26.

Lo característico de la época (1789-1992) en la que el sujeto revolucionario configuró al concepto de lo político fue, paradójicamente, tanto la proliferación de lo político a través de lo social, como la inhibición de la subjetivación acontecimental de la subjetividad mediante la creación de una identidad entre Historia y sentido. En la secuencia post-cartesiana de la doctrina del sujeto la subjetivación política se *vive*, en cambio, como interés, interpretación y decisión. Ello no quiere decir la superación de las verdades eternas sino el retorno de la nunca acabada lucha entre la política como emancipación alojada en lo social y la política como dominación alojada en el Estado.

Bibliografía

- Badiou, A.: *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.
- Badiou, A.: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003.
- Badiou, A.: “La hipótesis comunista”, *New Left Review*, 49, (mar/abr 2008).
- Badiou, A.: *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- Badiou, A.: *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- Badiou, A.: *Segundo manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- Badiou, A.: “La Idea del comunismo”, en A. Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Badiou, A.: *Condiciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- Hallward, P.: “Alain Badiou: Orden y acontecimiento. Acerca de *Logiques des mondes* de Alain Badiou”, *New Left Review*, 53, (nov/dic 2008).
- Heidegger, M.: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- Heidegger, M.: *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Heidegger, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2008.
- Jameson, F.: *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.
- Jameson, F.: “Badiou y la tradición francesa”, *New Left Review*, 102 (nov-dic-2016).
- Marx, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980.
- Vattimo G. y Zabala, S.: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona, Herder, 2012.
- Wallerstein, I.: *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, Barcelona, Kairós, 2007.
- Wallerstein, I.: *El moderno sistema mundial, Vol. IV: El triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*, México, Siglo XX, 2014.
- Žižek, S.: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

NATURALEZA, PENSAMIENTO Y CULTURA EN EL JARDÍN CHINO. ANÁLISIS HOLÍSTICO DEL YUÁNYĚ

NATURE, THOUGHT AND CULTURE IN THE CHI- NESE GARDEN. HOLISTIC ANALYSIS OF YUÁNYĚ

Yingying Xu¹

José Manuel Almodóvar Melendo²

Recibido: 1 Diciembre 2019

Aceptado: 17 Marzo 2020

Resumen: En China existe una tradición milenaria de diseño de jardines que ha tenido como objetivo la búsqueda de integración con la naturaleza en armonía con ideas geománticas ancestrales. Durante la dinastía Míng (S.XIV-XVII) alcanzó su máximo esplendor ya que constituyó un símbolo de prestigio social. En este contexto surgieron los primeros tratados sobre el jardín, siendo el más antiguo y completo el Yuányě, escrito en 1631 por Jì Chéng. En este artículo se realiza un análisis holístico del Yuányě con objeto de producir un relevante avance en la comprensión del jardín en relación a la cultura y el pensamiento chinos.

Palabras clave: jardín chino; Yuányě; taoísmo, budismo, confucianismo.

Abstract: There is a millenary tradition of garden design in China in a search for integration with nature in harmony with ancestral geomantic ideas. Garden design reached its maximum splendor during the Míng dynasty (14th-17th centuries) since it was a symbol of social prestige. In this context, the first treatises governing gardens appeared. The oldest and most complete is the Yuányě, written in 1631 by Jì Chéng. This article provides a holistic analysis of the Yuányě to produce a significant advance in understanding the garden in relation to Chinese culture and thought.

Key words: Chinese garden; Yuányě; taoism; buddhism; confucianism.

1. (xying@us.es) Profesora Asociada en el departamento de Filologías Integradas de la Universidad de Sevilla (USE).

2. (jmalmodovar@us.es) Profesor Titular en la ETS de Arquitectura y Grado en Estudios de Asia Oriental de la USE.

1. Introducción

Los orígenes del jardín en China se remontan a más de tres mil años, siendo uno de los más antiguos del mundo. Aparece por primera vez durante la dinastía Shāng (S.XI a.C.), fue formulado a lo largo de las dinastías Wèi-jin y Norte y Sur (S.III-VI), se desarrolla en la Táng (S.VII-X), madura durante la dinastía Sòng (S.X-XIII) y alcanza las cotas más altas de desarrollo en el período Míng (S.XIV-XVII).

Durante esta etapa de máximo desarrollo, políticos de alto rango, funcionarios y aristócratas rivalizaron en el diseño de jardines debido a que constituían un símbolo del nivel cultural y prestigio de sus propietarios. Como consecuencia, el número y la calidad de los jardines privados aumentó considerablemente, sobre todo en la próspera región de Jiāngnán. En esta zona situada al sureste del país residían la mayor parte de literatos y eruditos del país, y constituyó por tanto el centro cultural de China durante esa época.

En este contexto, surgieron numerosos artistas y obras maestras, algunas de las cuales han llegado hasta nuestros días y se han convertido en un importante referente artístico y cultural. Cabe destacar en este sentido, que nueve jardines de Jiāngnán han sido declarados Patrimonio Cultural de la Humanidad por la Unesco entre 1997 y 2000.

Por otro lado, aparecieron por primera vez tratados sobre el jardín que han proporcionado valiosas reflexiones y descripciones que ayudan a entender el arte del jardín en China. Entre ellos destaca el “Zhàngwù zhì” (Tratado de lo superfluo), escrito por Wén Zhènhēng entre 1620-1627. Este tratado se divide en doce volúmenes y se centra en la arquitectura del jardín y el diseño de interiores. Otro importante tratado es “Yìjiā yán” (Opiniones de un hombre) de Lìyú, publicado en 1667. Uno de los volúmenes de esta obra trata sobre la arquitectura y la teoría del diseño de jardines. Sin embargo, el más completo y antiguo de todos es el Yuányě, escrito por el artista y pintor Jì Chéng en el año 1631. Se trata del primer tratado especializado en su totalidad en el diseño de jardines.

Aunque el Yuányě tuvo influencia entre algunos diseñadores y amantes de los jardines de la época, no alcanzó la repercusión que cabría esperar y permaneció durante más de tres siglos en el olvido. Posiblemente, la pérdida de prestigio e influencia de Ruán Dàchéng, mentor de Jì Chéng, frenó su divulgación. Este hecho pudo también ser debido a la inestabilidad social que se produjo a finales de la dinastía Míng como consecuencia de la invasión de las tribus Nǚzhēn.

En 1921, el profesor Chén Zhí descubrió un ejemplar original del Yuányě guardado en la Universidad Imperial de Tokio, lo que supuso el inicio del largo camino de redescubrimiento e investigación de este

tratado. Dos años después, se publicó por primera vez la versión completa del Yuányè en China, dentro de la Colección Xiyǒngxuān de la editorial Táolánquán. Un año después fue reeditada por la editorial Zhū Qìqián. Sin embargo, la traducción al chino contemporáneo no se publicaría hasta 50 años después.

El estudio de los jardines en China ha pasado por tanto por diferentes etapas. El primer período englobaría el conjunto de experiencias acumuladas durante miles de años y transmitidas a través de escenas pictóricas o descripciones literarias. En una segunda etapa, aparecieron los primeros tratados o estudios estructurados sobre el jardín a finales de la dinastía Míng. Por último, ya en el Siglo XX, vuelven a realizarse estudios sistemáticos sobre el jardín que continúan hasta la actualidad.

A partir de los años 80, en el marco de la nueva apertura de China a occidente y su rápido proceso de transformación, surge un renovado interés por el arte del jardín. En lo que respecta al Yuányè, Chén Zhí (1981) publicó su primera traducción al chino contemporáneo con el título «Traducción anotada del Yuányè». Se trata de un logro muy importante para el estudio de este trascendental tratado, ya que el estilo poético con el que fue escrito, conocido como *piántǐ wén*, dificulta ostensiblemente su comprensión. Debido a las ambigüedades que suscita el texto, Cáo Xùn³ publicó en 1984 un artículo con sugerencias sobre otras posibles interpretaciones⁴. Posteriormente, Chén Zhí⁵ realizó una segunda edición de su traducción en la que incluye nuevas notas aclaratorias y corrige algunas erratas. Esta última publicación ha sido el texto base utilizado en los posteriores estudios sobre el jardín tradicional chino, y la que se ha tenido como referencia principal para su traducción a idiomas extranjeros.

En occidente, el primer libro que menciona de forma extensa el Yuányè es “Gardens of China” de Osvald Siren⁶. Sin embargo, la traducción íntegra del Yuányè no se publicaría hasta finales de los 80 bajo el título “The Craft of Gardens, The Classic Chinese Text on Garden De-

3. Cáo, X.: Análisis e interpretación sobre las dudas en la ‘Traducción Anotada del Yuányè’ 《园冶注释释疑举析》[Yuányè zhùshì shìyí jǔxī]. *Corpus de Historia y Teoría de Arquitectura* 《建筑历史与理论》[Jiànzhù lìshǐ yǔ lǐlùn]. Nánjīng: Editorial Popular de Jiangsu, 1984.

4. Cáo Xùn señala algunas posibles inexactitudes en el texto original. Por ejemplo, comenta que en lugar de 2.000 metros 四里 [sì lǐ] deberían ser 400 (pasos) 四百 [sì bǎi], lo que equivaldría aproximadamente a 667 metros. Teniendo en cuenta que el jardín sólo ocupaba una superficie de 5 mǔ 亩 (3.333,5 m²), el jardín no podría disponer del espacio suficiente para crear un recorrido tan largo.

5. Chén, Z.: *Traducción Anotada del Yuányè* 《园冶注释》[Yuányè zhùshì]. Běijīng: China Architecture & Building Press, 1988.

6. Siren, O.: *Gardens of China*. New York: Ronald Press, 1949.

sign⁷. Esta traducción de Alison Hardie con prólogo de Maggie Keswick contribuyó en gran medida a fomentar en occidente el interés por el arte del jardín en China. Unos años después, Che Bing Chiu publicó la segunda traducción del Yuányě a una lengua occidental, el francés⁸. Recientemente hemos realizado la primera traducción del chino al español⁹, con objeto de contribuir a la comprensión de las bases conceptuales del jardín en China a partir de la interpretación de sus fuentes originales.

Se trata de un tratado trascendental en el que se discuten ideas o principios de pensamiento creativo sobre los que se deben de inspirar las escenas del jardín. Así mismo, ofrece recomendaciones prácticas para la construcción de elementos arquitectónicos, aportando 235 ilustraciones que incluyen plantas de pabellones, tipos de ventanas y balaustradas, pavimentos y diseños decorativos de galerías o pasajes.

El Yuányě tiene también una gran relevancia cultural, ya que en China no han existido tradicionalmente especialistas en el diseño de jardines. Esta profesión era sustituida a menudo por literatos o pintores influenciados por diferentes corrientes de pensamiento, tales como confucianismo, budismo y taoísmo.

Aunque es una obra de suma importancia, su interpretación es muy compleja debido a que fue escrito en el estilo poético *piántī wén*. Como resultado, los conceptos a cerca del jardín son expresados de modo indirecto, en base a reflexiones a partir de las cuales es necesario visualizar y percibir sensaciones generadas por escenas o composiciones paisajísticas. Por otro lado, las ideas principales aparecen disgregadas de forma dispersa en diferentes capítulos y pasajes.

Para poder avanzar en la comprensión del Yuányě hemos considerado por tanto necesario la realización de un análisis transversal, desde diferentes perspectivas en relación a la cultura y el pensamiento chinos, en los que el entorno natural ha ocupado siempre un papel preponderante. De este modo, queremos aproximarnos al jardín desde su propia esencia o razón de ser, eludiendo filtros culturales que han provocado que sea a menudo estudiado desde la perspectiva occidental como algo curioso o exótico.

El concepto *yìjìng* 意境 por ejemplo, es fundamental para comprender la composición de las escenas paisajísticas. Este término hace referencia a las imágenes y sentimientos que genera el paisaje en el espectador. Como el imaginario de la cultura popular china tiene una fuerte carga simbólica, resulta muy difícil entender desde occidente el mensaje sublimar

7. Hardie, A.: *The Craft of Gardens, The Classic Chinese Text on Garden Design*. New York: Better Link Press, 1988.

8. Che, C.: *Yuányě. Le traité du jardin (1634)*. Besançon: Les éditions de l'Imprimeur, 1997.

9. Xu, Y. y Almodóvar, J. M.: *La forja de los jardines*. Granada: Editorial Comares, 2019.

y las emociones que pretende transmitir una escena. En este sentido, la mera selección de las especies introducidas en el jardín lleva implícita una serie de asepciones que transmiten una información relevante al observador. Por ejemplo, los granados están asociados a la fecundidad o el ideal chino de tener una familia muy extensa. Los melocotoneros y ciruelos no son considerados valiosos, pero muchas personas acuden a contemplarlos debido a sus hermosas flores. Se identifican por tanto con la sencillez y valores como sinceridad o fidelidad. En este sentido existe un proverbio chino que dice 'los melocotoneros y ciruelos no hablan, pero bajo ellos, se forman caminos'¹⁰.

En definitiva, queremos contribuir a develar los conceptos e ideas que subyacen en el Yuányě con una visión holística y desde su propia dinámica cultural, para de este modo arrojar nueva luz sobre las bases conceptuales sobre las que se fundamenta el diseño de jardines en China.

2. Armonía entre el hombre y la naturaleza

En el sustrato más básico de la cultura China subyace la creencia de que el hombre debe ocupar la naturaleza en armonía con el universo, entendido como un conjunto de dualidades o elementos opuestos que se complementan y entre los que se establece una diferente posición jerárquica¹¹. La primera dualidad está constituida por el *yīn* y el *yáng*, situándose el yang por encima jerárquicamente del yin. Hacen referencia respectivamente a la puesta y salida del sol, oeste y este. Además de estas asepciones derivadas del movimiento del sol, los conceptos de *yīn* y *yáng*, se identifican con un gran número de aspectos o aplicaciones: femenino-masculino, noche-día, par-impar, sólido-vacío, etc. Aunque estos conceptos han sido mencionado en el “*Yìjīng*” o “Libro de los Cambios”¹², fueron desarrollados por primera vez por *Zhuāngzǐ*, quien comentó: «el universo y yo hemos nacido al mismo tiempo, y todos los seres y yo somos uno y lo mismo.»¹³

Para conseguir una relación más íntima con la naturaleza, las construcciones en China han sido tradicionalmente muy simples y su tamaño ha estado regulado y limitado por normas preestablecidas. Los pa-

10. 桃李不言，下自成蹊 (Trad. autores).

11. Almodóvar, J. M. y Cabeza, J. M.: “Environmental Features of Chinese Architectural Heritage: The Standardization of Form in the Pursuit of Equilibrium with Nature” en *Sustainability* 2443, 2018.

12. Wilhelm, H. y Baynes, C. F.: *Change: Eight Lectures on the “I Ching”*. New York: Princeton University Press, 1960.

13. Preciado, I.: *Zhuang Zi*. Barcelona: Editorial Kairós, 1996, p. 48.

bellones del jardín representan lo sólido o las montañas, simbolizados por el *yīn*; mientras que el *yáng* ha sido identificado con el vacío ocupado por el jardín. Esta dualidad *yīn-yáng* o lleno-vacío ha condicionado la forma en la que los elementos arquitectónicos se han dispuesto en relación al jardín. Como el *yáng* está situado jerárquicamente por encima del *yīn*, el vacío ocupado por el jardín ha sido el elemento principal en torno al cual se han dispuesto las edificaciones siguiendo concepciones cosmológicas ancestrales, para de este modo estar en armonía con la naturaleza.

Estas creencias han sido recogidas tradicionalmente en teorías de geomancia o *fēngshuǐ*. *Jì Chéng* usa frecuentemente términos relacionados con estos conceptos y muestra un elevado conocimiento del *fēngshuǐ*. Por ejemplo, el término “*Xiāngdì*” utilizado como título del primer capítulo, tiene dos significados según el “Diccionario de la Lengua China *Xīnhuá*”¹⁴. Uno está ligado a las características topográficas y de fertilidad del terreno, pero el otro hace referencia al análisis del lugar mediante el *fēngshuǐ*. *Jì Chéng* comenta en ese capítulo: «A la hora de aplicar las *técnicas* de geomancia para elegir la ubicación de los edificios del jardín, es aconsejable que estén cerca del agua». Así mismo, en el capítulo “Disposición” establece que «el primer elemento que hay que considerar son las vistas, siendo mejor si los edificios tienen orientación sur», lo cual coincide con las recomendaciones del *fēngshuǐ*. Sin embargo, cuando es necesario ponderar diferentes aspectos durante el proceso de diseño, *Jì Chéng* se muestra más libre a la hora de optar por la situación más adecuada en cada contexto. En concreto señala que «Cuando elegimos la orientación de los edificios, no debemos restringirnos a lo que dice el maestro de la geomancia». En definitiva, *Jì Chéng* poseía profundos conocimientos sobre el *fēngshuǐ* que se han visto reflejados en sus teorías sobre el diseño. Sin embargo, consideraba que su aplicación debía de ser adaptada a los requerimientos de cada situación específica.

3. La naturaleza y el paisaje creado

Jì Chéng considera que la finalidad del diseño está más relacionada con la percepción y el modo personal de interpretar la naturaleza que con reproducir de forma mimética elementos formales de paisajes existentes. Debemos tener en cuenta que el paisaje debía evocar sensaciones que activasen la conexión entre el hombre y la naturaleza, liberando los sentidos que nos hacen identificarnos con ella. *Jì Chéng* señala al respecto: «Cuando paseamos por donde nos llevan los pies, dudaremos que

14. Se ha utilizado el recurso [en línea]: “Diccionario de la Lengua China *Xīnhuá*” 《新华字典》, <http://xh.5156edu.com/html5/91151.html> [Consultado: 27/11/2019].

este lugar tenga fronteras; y mientras levantamos la cabeza para mirar alrededor, nos inundará de emociones profundas». En el capítulo “Sobre el jardín” comenta también al respecto que «aunque el jardín sea construido artificialmente por el hombre, el resultado debe ser tan natural como si lo creara el cielo».

Es decir, el autor considera importante que el diseño del jardín consiga un equilibrio entre la intervención humana y su apariencia natural. Este concepto proviene de la cultura taoísta que considera que el hombre alcanza su sentido o razón de ser en su integración con la naturaleza, considerada jerárquicamente por encima del hombre^{15, 16}.

Como consecuencia, Jì Chéng establece pautas a seguir en relación a la elección del terreno, disposición de elementos arquitectónicos, préstamos de paisajes, construcción de montañas artificiales e incluso la distribución de la vegetación para poder obtener un resultado natural. En concreto, en el capítulo “Ubicación” señala:

«Las mejores condiciones naturales para un jardín se encuentran entre las colinas con árboles, donde existan altos y hondonadas, zonas sinuosas y profundas, acantilados suspendidos y empinados, llanuras planas y amplias, este sitio poseerá sus propios encantos naturales sin necesidad de tratamiento humano».

El jardín debe por tanto adaptarse a la topografía del terreno e incluso potenciarlo en la medida de lo posible, ya que «debido a la naturaleza del terreno obtendremos jardines rectangulares, redondos, inclinados o curvos y no por ello hay que intentar modificarlos». En el apartado “Montañas artificiales” añade que «es preferible que estén encajadas libremente en armonía con el entorno a que presenten una disposición lineal intencionada». Este mismo concepto es repetido y enfatizado en arroyos y cascadas. Es decir, es partidario de evitar la simetría y la regularidad impuesta por el hombre, ya que «si entendemos el verdadero significado del paisaje real, cuando construyamos su imitación se convertirá en real». Jì Chéng considera por tanto que el arquitecto debe

15. Almodóvar, J. M. y Xu, Y.: “Habitar la naturaleza en armonía con el universo. Metafísica, geometría cósmica y orden social en la tradición arquitectónica china” en *Araucaria* 35, 2016, pp. 151-177.

16. Almodóvar, J. M. y Cabeza, J. M.: “Revitalizing environmental features of Japanese architecture. The experience of Raymond, Schindler and Neutra through their collaboration with Wright” en *Architectural Science Review* 61(6), 2018, pp. 500-515.

ser capaz de manifestar la esencia de la naturaleza en el jardín y provocar sensaciones que la conecten con el espectador.

4. El concepto Yí 宜 o “adecuado”. Dicotomía entre objetividad y subjetividad

La mayoría de los jardines de Jiāngnán fueron construidos en el interior de ciudades, por lo que disponían de un espacio muy limitado para poder reproducir paisajes naturales. Como consecuencia, el método de “préstamo de paisajes”¹⁷ fue necesario para ampliar la profundidad y amplitud del jardín utilizando el entorno como fondo paisajístico, para obtener de este modo una mayor percepción de integración con la naturaleza. Debemos tener en cuenta, que el concepto “préstamos de paisaje” no obedece sólo a lo físico sino que también hace referencia a experiencias subjetivas que pueda evocar el diseño.

Jì Chéng le dedica un capítulo completo a esta cuestión, e incluso enfatiza que «el préstamo de paisajes es la parte más importante en el diseño del jardín». En el capítulo “Teoría de la construcción” sintetiza este método en los siguientes términos:

«La esencia de la arquitectura del jardín se basa en el préstamo de paisajes según las características del terreno, y en la armonización de los diferentes elementos para crear una solución adecuada. Ni el constructor es capaz de hacerlo, ni el propietario del inmueble tiene control sobre ello. Es necesario contratar a una persona cualificada en dicha tarea para llevar a cabo la construcción y ahorrar dinero».

Jì Chéng identifica el concepto “adecuado” con el carácter Yí 宜, que hace referencia a la armonización de los diferentes elementos que componen el conjunto del jardín. Se trata del carácter más utilizado en el Yuányě, en concreto aparece en 74 ocasiones. Lo cual es un indicativo de la importancia que el autor le confiere a que el diseño sea “adecuado” en relación a los otros elementos para obtener un conjunto armonioso. Sin embargo, esta armonización obedece según Jì Chéng a una regla fija, sino que depende del criterio subjetivo del arquitecto ante los aspectos objetivos que condicionan al diseño. “Adecuado” hace alusión por tanto a que la relación entre lo objetivo y subjetivo está en armonía, constituyendo como toda dualidad una unicidad.

Para alcanzar este estado de armonía el autor insiste en una idea simple y lógica, pero que no se había explicitado anteriormente en China: «Cada jardín puede ser diferente, no hay un método fijo». En este

17. El concepto “préstamo de paisajes” hace referencia a utilizar o reproducir elementos, escenas o conceptos de unos paisajes en otros.

sentido comenta en el “Prefacio” que «el jardín debe de adaptarse a las diferentes circunstancias de cada persona, no puede ser concebido de otro modo [...] Los distintos tipos de terreno y entorno requieren tratamientos diferentes y adecuados y deben de ser sometidos por tanto a una cuidadosa consideración».

En relación a los criterios de diseño Jì Chéng comenta que: «no aplica las normas convencionales, sigue a su corazón», es decir, que no hay un método fijo. Sin embargo “seguir a su corazón”¹⁸ no significa que el arquitecto deba diseñar sin ningún criterio, sino que debe de tener destreza para saber captar lo más adecuado o conjugar un balance entre patrones o prácticas establecidas y la singularidad de cada caso específico con un sentido estético.

5. La dualidad jardín-obra pictórica en la interpretación de la naturaleza

En la tradición China siempre ha existido el deseo de reproducir magníficas montañas o hermosos paisajes acuáticos en un espacio propio. De hecho, el término tradicional para definir el concepto de paisaje es *shānshuǐ* 山水, que significa literalmente montaña y agua. Sin embargo, reproducir estos elementos en un espacio limitado es muy complejo, por lo que se ha recurrido frecuentemente a técnicas de representación pictórica.

Como consecuencia, no ha habido muchos textos en China especializados en el diseño de jardines. Sin embargo, se han desarrollado teorías muy extensas sobre representación pictórica, en especial de paisajes. Las teorías sobre la pintura paisajística han sido en cierto modo compartidas con el arte del jardín¹⁹. De hecho, los métodos utilizados para el diseño de jardines coinciden en buena medida con conceptos pictóricos, y muchos célebres pintores han dominado simultáneamente el arte de construir jardines²⁰.

En definitiva, el dominio de las técnicas pictóricas ha sido considerado una capacidad básica que debe poseer un buen diseñador de jardines. En este sentido, Jì Chéng comenta que:

18. El término corazón hace referencia en China al pensamiento o idea, ya que antiguamente se consideraba que el corazón era el órgano que pensaba. Por tanto, “seguir a su corazón” hace alusión en este contexto a que el diseñador debe seguir sus propias ideas o criterios en el diseño basándose en las condiciones objetivas del entorno. De este modo, el diseño diferirá en cada situación específica.

19. Péng, Y.: *Análisis de los jardines clásicos chinos* 《中国古典园林分析》[Zhōngguó gǔdiǎn yuánlín fēnxī]. Běijīng: China Architecture & Building Press 中国建筑工业出版社, 1986.

20. Gěng, l.: *Jardines clásicos chinos* 《中国古代园林》[Zhōngguó gǔdài yuánlín]. Běijīng: Commercial Press 商务印书馆, 1988.

«Cuando era joven, era conocido como pintor y debido a mi carácter, me gustaba explorar y buscar lugares insólitos. Me encantaban las pinturas de Guān Tóng y Jīng Hào, y emulaba frecuentemente sus estilos en mis obras».

Por otro lado, la pintura china se ha caracterizado por reproducir la naturaleza mediante una interpretación subjetiva del autor para captar su esencia. En este sentido Jì Chéng menciona en múltiples ocasiones la importancia del yìjīng 意境 en la composición de las escenas paisajísticas del jardín. Se trata de un concepto que proviene originariamente del budismo y hace referencia a un estado de percepción superior alcanzado mediante la meditación. Yì 意 se identifica con la idea o concepción, con elementos subjetivos. Por el contrario, Jìng 境 hace referencia a aspectos más objetivos del paisaje, pero no sólo a elementos físicos, sino también a estados emocionales. Podemos por tanto entender este concepto como las imágenes y sentimientos originados por el paisaje. Es decir, la escena no sólo contiene el paisaje físico, sino que también integra la experiencia del espectador en una sola unidad. Jì Chéng refleja esta idea en numerosos pasajes. Por ejemplo, en el capítulo “Préstamo de paisajes” comenta:

«Podremos disfrutar la tranquilidad de este lugar aislado y deleitarnos entre colinas y valles. De repente nuestros pensamientos viajan más allá del mundo de polvos²¹, y nos sentiremos como si estuviéramos paseando dentro de un cuadro».

6. Relación del jardín con otras manifestaciones culturales. Literatura, poesía, música

El estilo *piántǐ wén* utilizado por Jì Chéng en el Yuányě, dota al tratado de una narrativa poética de gran calidad e interés literario. Por otro lado, a lo largo del texto se hacen continuas referencias a obras literarias clásicas, tales como “Las Memorias Históricas” [Shǐjì] de Sīmǎ Qiān²². Incluye también expresiones procedentes de novelas y fábulas, entre las que podemos destacar “Un Nuevo Relato de los Cuentos del Mundo” [Shìshuō xīnyǔ] compilada y editada por Liú Yìqìng durante la dinastía del Sur. Las historias y alusiones procedentes de esta novela han sido utilizados frecuentemente en óperas y obras literarias.

21. *El mundo de polvos (chéngshì)* es un término usado en el budismo y el taoísmo, que hace referencia a la vanidad de la sociedad, al mundo de los humanos. También es conocido como polvo rojo (*hóngchén*).

22. *Primer libro sobre historia en el que no se usa un método cronológico, sino que se narran los sucesos históricos a través de la biografía de personajes relevantes, principalmente políticos. Abarca más de 3000 años de historia, desde la época del Emperador Amarillo hasta el año 101 a.C. de la dinastía Xī Hàn.*

La poesía es también un tema recurrente en el Yuányě. Jì Chéng expresa su fascinación por ella señalando que: «Un jardín lleno de poesías parecerá un paraíso». Existen numerosas alusiones a composiciones poéticas de diferentes épocas en el Yuányě. Entre ellas destacan la colección de poesías sobre escenas paisajísticas de Wǎngchuān²³ escrita por Wáng Wéi (701?-761d.C), o las célebres obras de Lǐ Bái (701-762), considerado como uno de los poetas más destacados de la historia de China.

El concepto *yìjìng* que hemos mencionado anteriormente puede ser también utilizado mediante composiciones poéticas. De hecho, las escenas paisajísticas responden a menudo a una recreación o interpretación de su *yìjìng* poético. Un ejemplo muy representativo es la galería denominada, ¿Con quién me siento? Fue construía para alcanzar la emoción descrita en el siguiente poema de Sū Shì (1037-1101 d.C.):

“Me siento en la butaca para descansar, y contemplo desde la ventana de la Torre Yǔgōng, los picos de montaña como si fueran miles de flores abriéndose. ¿Con quién me siento para compartir este hermoso paisaje? La luna, la brisa y yo.”

Jì Chéng también hace referencia a la música a lo largo del tratado. Considera que los sonidos naturales pueden ser tan bellos como la música mejor interpretada y recrea de forma poética sonidos del paisaje. Por ejemplo, en “Préstamo de paisajes” señala: «En verano, entre la sombra de los bosques las oropéndolas cantan; en las sinuosas montañas se oye repentinamente el canto de un leñador».

Así mismo, en el capítulo “Sobre Yuányě”, Ruán Dàchéng expresa cómo sería su vida ideal en un jardín del siguiente modo: «un lugar donde poder leer y tocar el laúd. Durante los días festivos [...] para contemplar danzas en el jardín. Imitando a Lǎo Lázizi, podría vestirme con ropa de colores, cantar la canción de los ermitaños».

7. El jardín y las principales corrientes de pensamiento en China

En términos generales podemos considerar que la cultura tradicional china ha estado influenciada por tres doctrinas principales: confucianismo, budismo y taoísmo. El núcleo de la cultura confuciana recae en los valores éticos de una rígida estructura social, mientras que las otras dos tienen un carácter más religioso. Cada una de ellas ha ejercido de manera

23. Wǎngchuān es la finca del famoso poeta y pintor Wáng Wéi, situada en el condado Lántián de la provincia de Shǎnxī. Como Wáng Wéi era un devoto budista, tras la muerte de su madre cambia el título de esta finca por el de Templo Wǎngchuān.

distinta su influencia en los jardines clásicos. En este apartado discutiremos el modo en que han sido reflejadas en el Yuányě.

7.1. Confucianismo

El confucianismo ha tenido una gran repercusión en el ámbito de la arquitectura, principalmente en lo que respecta al orden espacial. Sin embargo, su influencia en el diseño de jardines es más limitada, debido a que no requieren un orden espacial estricto²⁴.

Uno de los conceptos confucianos más importantes que ha ejercido influencia en los jardines es el de “moralidad metafórica” o *bídé*. Consiste en identificar virtudes de elementos de la naturaleza con la de los seres humanos, para simbolizar de este modo su noble espíritu. Podemos ver reflejado esta idea en una de las citas más famosas de las Analectas de Confucio (Período de Primavera y Otoño, entre 722 – 481 a. C.) : «las personas inteligentes son sensatas, sus pensamientos son rápidos y ágiles como el flujo del agua, y las personas benevolentes son tranquilas y tolerantes, y sus temperamentos son como las firmes montañas».

Jì Chéng hace referencia a este concepto a lo largo del Yuányě. En concreto comenta en un pasaje, que «los caminos deberían estar alineados a los tres amigos auspiciosos, para que de este modo perduren mucho tiempo». Los tres amigos auspiciosos han sido identificados en la cultura popular con ciruelos, bambúes y piedras, que simbolizan respectivamente la valentía, firmeza y belleza interior. Podemos deducir por tanto que los amigos que invitamos a nuestro jardín deberían tener esas cualidades para que perdure la reputación del jardín.

Aunque la influencia del confucianismo en la composición artística de los jardines no es demasiado explícita, las connotaciones éticas de este modo de pensamiento han influido en que el jardín haya sido entendido como un lugar para cultivar las virtudes humanas. Resulta por tanto difícil definir qué elementos específicos del jardín han sido influenciados por el confucianismo.

7.2. Budismo

El budismo llegó a China durante la dinastía Dōnghàn (25-220) y posteriormente se integró con el taoísmo y el confucianismo, adquiriendo características propiamente chinas. La corriente budista Chán, también

24. Zhāng, F.: “Análisis del pensamiento filosófico sobre el arte de los jardines clásicos chinos” 《浅析中国古典园林艺术中的哲学思想》 [Qiǎnxī zhōngguó gǔdiǎn yuánlín yìshù zhōng de zhéxué sīxiǎng], *Science & Technology association forum* 华中建筑 2: 164-165, 2007.

conocida como budismo Zen, busca trascender el mundo terrenal para alcanzar un estado de tranquilidad espiritual. Defiende el concepto “Buda y yo somos lo mismo”, es decir sentirse como Buda consiste en alcanzar un nivel de percepción superior o *wù* mediante la meditación. Este objetivo se consigue frecuentemente mediante la contemplación de la naturaleza o el paisaje. Como consecuencia, en China surgieron los denominados jardines templarios, que albergan espacios para realizar actividades religiosas, así como funciones recreativas y de contemplación o meditación.

En el Yuányè podemos encontrar continuas alusiones a la cultura budista. Por ejemplo, en el capítulo “Sobre el jardín” se comenta: «Las pagodas deberían aparecer tenuemente a través de ventanas redondas, como en las maravillosas pinturas del joven general *Li*». *Jì Chéng* utiliza el término *chà* 刹 para referirse a las pagodas. *Chà* es la abreviatura de la palabra sánscrita 刹多罗 en su traducción al chino, y es un término genérico utilizado para referirse a los monasterios budistas o templos. En otro pasaje *Jì Chéng* señala que: «así llegarían a menudo a nuestros oídos los cánticos sánscritos de los budistas».

Podemos observar que el autor utiliza préstamos visuales y acústicos del budismo. Este método de diseño no sólo aumenta la belleza paisajística del jardín, sino también imprime una determinada percepción psicológica. Cuando paseamos por el jardín, observamos vagamente a lo lejos templos budistas y escuchamos sus cánticos, sentimos estar sumergidos en un mundo contemplativo y haber encontrado la paz interior. También nos impulsa a reflexionar sobre la cultura budista, su forma de entender la existencia, la relación entre el hombre y la naturaleza etc.

Por otro lado, *Jì Chéng* incorpora objetos simbólicos del budismo en el diseño de elementos arquitectónicos del jardín. Por ejemplo, en el capítulo “Diagramas de puertas y ventanas”, menciona tres diseños que son adecuados para santuarios budistas: pétalos de loto, *rúyì*²⁵ y hoja de palma de Ceilán²⁶. El loto y *rúyì* han sido asociados con la buena suerte

25. *Rúyì* es un objeto de artesanía tradicional concebido inicialmente como rascador para la espalda, que presenta un mango y cabezal con forma de nube. Durante la llegada del budismo, pasó a ser un símbolo de esta religión, y ha sido frecuentemente representado en estatuas de budas como símbolo de buena suerte. Con el tiempo fue perdiendo su sentido funcional y ha acabado convirtiéndose en un objeto decorativo.

26. La palma de Ceilán (*Corypha umbraculifera*) es una especie de palma nativa de África que ha sido cultivada extensamente en el sureste de India, China, Myanmar y Sri Lanka. Sus hojas han sido utilizadas para la escritura, sobre todo para textos sagrados budistas.

en el budismo, mientras que las hojas de palma de Ceilán eran utilizadas para copiar textos sagrados budistas.

7.3. Taoísmo

El taoísmo es una religión autóctona de China. Su fundador, Lǎozǐ comenta en el “Dàodé Jīng”: «Hay en el universo cuatro grandes, y el hombre se halla entre ellos. El hombre tiene por norma la tierra, la tierra tiene por norma el cielo, el cielo tiene por norma el curso, el curso tiene por norma a sí mismo».²⁷

El curso o camino es el Tao, la madre de todos los seres vivos, la norma del hombre, del cielo y de la tierra. El Tao se tiene como norma a sí mismo. El concepto “a sí mismo” es la traducción literal del término *zìrán*, que significa espontaneidad o naturalidad, lo que implica una aceptación de la realidad tal y como es.

Podemos entender por tanto que el taoísmo entiende la existencia desde la relación entre el hombre y la naturaleza. Por tanto, el conocimiento del origen de las cosas es esencial para alcanzar la percepción del Tao²⁸. Debido a esta estrecha relación con la naturaleza, las artes taoístas han influido en el fēngshuǐ²⁹.

Las ideas defendidas por el maestro Lǎozǐ coinciden en gran medida con conceptos sobre la armonía entre el hombre y la naturaleza defendidos por Zhuāngzǐ, que se corresponde así mismo con un aspecto clave sobre el diseño de jardines tal y como hemos mencionado anteriormente.

Por otro lado, el taoísmo está relacionada con ideas chamánicas ancestrales³⁰ que incluyen la creencia en la inmortalidad. Como consecuencia, Jì Chéng alude a leyendas taoístas para explicar el estilo de vida anhelado en el jardín. En concreto señala: «Saber encontrar el relax, es la felicidad; saber disfrutar de la vida, es ser un inmortal». Jì Chéng muestra el verdadero valor de los jardines mediante su comparación con lugares donde existe idílicamente la inmortalidad.

El autor también emplea leyendas taoístas para ilustrar conceptos sobre el diseño de jardines. Por ejemplo, en el capítulo “Elementos decorativos” comenta: «A través de las aberturas de las paredes de

27. Suárez, A.: *Tao te king*. Madrid: Editorial Siruela, 2009, p. 79.

28. Lǐ, J.: “Confucianism Taoism Buddhism and the generating of chinese classical garden art spirit” 《儒道释哲学思想与中国古典园林艺术精神之生成》[Rúdàoshì zhéxué sīxiǎng yǔ zhōngguó gǔdiǎn yuánlín yìshù jīngshén zhī shēngchéng] en *Journal of Hefei University of technology (social sciences)* 合肥工业大学学报 22 (3), 2008, pp. 160-164.

29. Cabeza, J. M.: *El Dao de la arquitectura*. Granada: Editorial Comares, 2011.

30. En China existe una tradición chamánica denominada wuismo que está conectada con culturas neolíticas tales como la Hóngshān.

madera podremos asomarnos implícitamente al paisaje del otro mundo». El concepto “otro mundo” hace referencia al de los inmortales. Jì Chéng usa esta alusión al taoísmo para revelarnos una norma importante en la composición del jardín, según la cual, el paisaje debe estar distribuido ingeniosamente de forma que podamos descubrirlo de manera sorpresiva o inesperada.

Al igual que en el caso de la cultura budista, Jì Chéng también introduce en el Yuányě referencias taoístas. Por ejemplo, comenta que: «Con las nieblas violetas de la mañana y las nubes azuladas del anochecer, el canto de las grullas llegará a nuestra almohada». Las nieblas violetas y las nubes azuladas se producen según la cultura popular en lugares donde hay inmortales. Por otro lado, la grulla es el símbolo taoísta de la inmortalidad.

En definitiva, Jì Chéng utiliza el atractivo que despierta el mundo de los inmortales en los seres humanos, realizando alusiones y metáforas al mismo para describir composiciones paisajísticas que contienen valores espirituales ampliamente integrados en la cultura china.

8. Conclusiones

El Yuányě es un tratado difícil de entender por su estilo literario, lo cual ha dificultado ostensiblemente su difusión. Jì Chéng utiliza el estilo *piántī wén*, caracterizado por el uso frecuente de composiciones rítmicas y poéticas. Sin embargo, esta circunstancia añade un componente estético a su contenido y ayuda al lector a percibir las sensaciones provocadas por el paisaje, pero dificulta que sus teorías sobre el diseño sean expresadas de forma directa o explícita. En este sentido, Zhèng Yuánxūn comenta en el prefacio del Yuányě que «en él sólo se describen un conjunto de reglas, que es como decir, que no se transmite nada. Sin embargo, estas reglas podrán ser aplicadas de forma flexible, con libertad, pero sin obviar sus principios».

Jì Chéng no aporta por tanto recomendaciones específicas sobre el diseño de jardines, lo cual sería en cualquier caso poco pertinente, ya que el diseño de jardines era considerado algo tan individual como el modo de experimentar el paisaje. De hecho, sólo se concretizan de forma ocasional las normas de construcción de edificaciones y de levantamiento de montañas.

Los conceptos de diseño son expuestos de forma transversal a lo largo del tratado, y en general se centran en el proceso de creación o en el resultado del mismo. Las pautas de diseño van encaminadas a usar adecuadamente las condiciones específicas de cada jardín, potenciar su singularidad y utilizar los paisajes del entorno como elementos propios

del jardín. Por el contrario, el resultado está relacionado con la obtención de una adecuada integración con el entorno, apariencia natural, relación con representaciones pictóricas y evocar determinadas sensaciones al espectador.

Por otro lado, Jì Chéng utiliza expresiones tales como “tierra de los inmortales”, “mundo de polvos”, así como otro tipo de alusiones que sugieren la relación del Yuányě con las principales corrientes del pensamiento chino, tales como la conducta social reflejada en la ética confuciana, los anhelos por la naturaleza del taoísmo, o reflexiones sobre el aislamiento o la vida contemplativa del budismo. De este modo, busca establecer una armonía entre el hombre y la naturaleza que es considerada como sinónimo de felicidad, plenitud y paz interior.

Debemos tener en cuenta que la forma de entender la relación del hombre con su entorno natural ha sido muy diferente en China y en occidente. Hablando en términos generales, en occidente se ha tendido a realizar una domesticación y organización de los elementos de la naturaleza de forma ajena a su propia esencia. Por el contrario, el jardín ha actuado en China como un elemento vertebrador de los patrones arquitectónicos y urbanos, que han favorecido por tanto una mayor integración del hombre con la naturaleza. Este énfasis en el jardín como elemento articulador de la composición y la necesidad de adaptarlo a su entorno natural está despertando un gran interés en paisajistas contemporáneos y conecta directamente con la nueva conciencia ecológica surgida en occidente.

En definitiva, el jardín chino es una manifestación cultural muy compleja que integra ideas o creencias ancestrales con la pintura, la literatura y otras artes en una búsqueda común de armonía y equilibrio con la naturaleza. El análisis del Yuányě desde una perspectiva holística puede contribuir a realizar un relevante avance en la comprensión de sus bases conceptuales. En este sentido, Zhèng Yuánxūn comenta en el prefacio de esta trascendental obra que «se convertirá en un modelo a imitar por futuras generaciones. ¿Quién puede afirmar que este libro no se convertirá en una obra de culto como el “Registro de los Artífices” [Kǎo gōng jì]³¹?».

Referencias bibliográficas

- Almodóvar, J. M. y Xu, Y.: “Habitar la naturaleza en armonía con el universo. Metafísica, geometría cósmica y orden social en la tradición arquitectónica china” en *Araucaria* 35, 2016, pp. 151-177.
- Almodóvar, J. M. y Cabeza, J. M.: “Environmental Features of Chinese

31. Libro clásico sobre ciencia y tecnología compilado a finales del período de Primavera y Otoño (aproximadamente 771 a 476 a. C.).

- Architectural Heritage: The Standardization of Form in the Pursuit of Equilibrium with Nature” en *Sustainability* 2443, 2018.
- Almodóvar, J. M. y Cabeza, J. M.: “Revitalizing environmental features of Japanese architecture. The experience of Raymond, Schindler and Neutra through their collaboration with Wright” en *Architectural Science Review* 61(6), 2018, pp. 500-515.
- Cabeza, J. M.: *El Dao de la arquitectura*. Granada: Editorial Comares, 2011.
- Cáo, X.: *Análisis e interpretación sobre las dudas en la ‘Traducción Anotada del Yuányě* 《园冶注释释疑举析》 [Yuányě zhùshì shìyí jǔxī]. *Corpus de Historia y Teoría de Arquitectura* 《建筑历史与理论》 [Jiànzhù lǐshǐ yǔ lǐlùn]. Nánjīng: Editorial Popular de Jiangsu, 1984.
- Che, C.: *Yuányě. Le traité du jardin (1634)*. Besançon: Les éditions de l’Imprimeur, 1997.
- Chén, Z.: *Traducción Anotada del Yuányě* 《园冶注释》 [Yuányě zhùshì]. Běijīng: China Architecture & Building Press, 1988.
- Gěng, l.: *Jardines clásicos chinos* 《中国古代园林》 [Zhōngguó gǔdài yuánlín]. Běijīng: Commercial Press 商务印书馆, 1988.
- Hardie, A.: *The Craft of Gardens, The Classic Chinese Text on Garden Design*. New York: Better Link Press, 1988.
- Lǐ, J.: “El confucianismo, el taoísmo, el budismo y la generación del espíritu del arte del jardín clásico chino” 《儒道释哲学思想与中国古典园林艺术精神之生成》 [Rúdàoshì zhéxué sīxiǎng yǔ zhōngguó gǔdiǎn yuánlín yìshù jīngshén zhī shēngchéng] en *Journal of Hefei University of technology (social sciences)* 合肥工业大学学报 22 (3), 2008, pp. 160-164.
- Péng, Y.: *Análisis de los jardines clásicos chinos* 《中国古典园林分析》 [Zhōngguó gǔdiǎn yuánlín fēnxī]. Běijīng: China Architecture & Building Press 中国建筑工业出版社, 1986.
- Preciado, I.: *Zhuang Zi*. Barcelona: Editorial Kairós, 1996.
- Siren, O.: *Gardens of China*. New York: Ronald Press, 1949.
- Suárez, A.: *Tao te king*. Madrid: Editorial Siruela, 2009.
- Xu, Y. y Almodóvar, J. M.: *La forja de los jardines*. Granada: Editorial Comares, 2019.
- Wilhelm, H. y Baynes, C. F.: *Change: Eight Lectures on the “I Ching”*. New York: Princeton University Press, 1960.
- Zhāng, F.: “Análisis del pensamiento filosófico sobre el arte de los jardines clásicos chinos” 《浅析中国古典园林艺术中的哲学思想》 [Qiǎnxī zhōngguó gǔdiǎn yuánlín yìshù zhōng de zhéxué sīxiǎng], *Science & Technology association forum* 华中建筑 2: 164-165, 2007.

TRADUCCIONES

MAINLÄNDER, CIORAN Y EL DIOS PERDIDO¹

Fabio Ciraci
Universidad del Salento, Italia.

Recibido 7 de Enero 2020
Aceptado 8 de Abril 2020

Traducción de Carlos Darío Romero² y Gabriel Adelio Saia³

1. Contexto y breve perfil filosófico de Mainländer.

Desde hace algunos años, el nombre de Philipp Batz, apodado Mainländer, circula en los ámbitos académicos de Alemania e Italia como uno de los representantes metafísicos de la denominada *Schopenhauer-Schule*. Esta categoría historiográfica designa, según Domenico Fazio, “no solo a los discípulos directos del Sabio de Frankfurt, sino también a un numeroso grupo de pensadores e intelectuales que se inspiraron de diversas maneras en Schopenhauer, proclamándose schopenhauerianos, o que se definieron como tales”⁴. A esta multitud —dicho sea de paso—, muy probablemente podríamos añadir a Emil Cioran, como *herético* de la Escuela de Schopenhauer. Pero se necesitaría un estudio metódico y detallado de la relación profunda que une al filósofo rumano con el Sabio de Frankfurt. Estudio que aguarda aún ser realizado y que, ciertamente, enriquecería las investigaciones que se han llevado a cabo hasta hoy sobre el pensamiento de Cioran y de Nietzsche. Incluso, explicaría mejor la relación entre Cioran y otros estudiosos del área schopenhaueriana.

Sin embargo, el nombre de Mainländer fue rescatado del olvido recientemente gracias a la actividad del *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola* de la Universidad del Salento. No obstante, en los años en que Cioran vive y trabaja, el filósofo de Offenbach es todavía un

1. Mainländer, Cioran e il dio perduto (Fabio Ciraci), en: Emil Cioran - zile de studiu la Napoli = Emil Cioran - Giornate di studio a Napoli : (2016-2018) / Mattia Luigi Pozzi, Giovanni Rotiroti, Ciprian Vălcan. - Timișoara: Editura Universității de Vest, 2019. [ISBN (România):978-973-125-670-2 - ISBN (Italia): 978-88-32062-02-1]

2. Estudiante de Lic. en Filosofía de la Universidad Nacional de General San Martín

3. Estudiante de la Lic. en Filosofía y Prof. Univ. en Letras de la Universidad Nacional de General San Martín.

4. Domenico M. Fazio, “I contesti”, in *Schopenhauer e la sua scuola. Testi e contesti*, Lecce: Pensa MultiMedia, 2009, p. 14. N. de los Tt.: a menos que se indique lo contrario, la traducción es propia.

pensador que pasa desapercibido, incluso en el ámbito académico y entre los estudiosos de Schopenhauer.

Para establecer alguna relación histórico-teórica entre Mainländer y Cioran ante todo hay que recordar, brevemente, la figura del primero y su filosofía. Philipp Batz nace en 1841, tres años antes de Nietzsche, y vive en medio de acontecimientos situados entre la muerte de Hegel (1831) y la de Schopenhauer (1860). Es decir, el motín de 1848, el surgimiento y el fracaso del movimiento socialista en Europa, la diáspora de los hegelianos y el desarrollo del llamado *Pessimismus-Streit*.

Desde un punto de vista filosófico, el joven pensador afirma descubrir a Schopenhauer por sí mismo en febrero de 1860 durante una estancia en Nápoles —lugar donde vive por cinco felices años y al que permanecerá ligado sentimentalmente— topándose, quizás en la librería “Detken” de la *Piazza Plebiscito*, con una copia de *El mundo como voluntad y representación*⁵ procedente de Leipzig.

Al igual que Eduard von Hartmann, célebre schopenhaueriano, Mainländer desarrolla el lado metafísico de la filosofía de Schopenhauer, aunque reformándola en el sentido de una *filosofía de la historia*⁶. En efecto, para el filósofo de Offenbach el mundo de la inmanencia está schopenhauerianamente dominado por el dolor y por la lucha de todos contra todos, efectuando así el debilitamiento progresivo de las fuerzas totales e individuales del mundo. Según Mainländer, la *ley de la entropía* de todas las fuerzas es la prueba científico-empírica y física del movimiento colectivo que todas las voluntades realizan del ser al no ser. Ciertamente, es sobre la base de la ley de entropía que Mainländer intenta rehabilitar las demostraciones clásicas de la existencia de dios⁷, proponiendo una lectura

5. “En febrero de 1860 llegó el día más grande e importante de mi vida. Entré en una librería y comencé a hojear algunos libros que llegaron hace poco desde Leipzig. Encontré *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. Pero ¿quién era Schopenhauer? Nunca había escuchado aquel nombre. Hojeando la obra, leí sobre la negación de la voluntad de vida, encontré citas familiares en el texto que me maravillaron. Me olvidé de todo lo que me rodeaba y me sumí en la lectura. Finalmente dije: -¿Cuánto cuesta el libro? - Seis ducados -¡Aquí está el dinero! Agarré mi tesoro y me precipite como un loco de aquel lugar hacia casa, donde con prisa febril corté el primer volumen y comencé a leerlo desde el inicio. Ya era de día cuando deje de leer. Había leído toda la noche sin parar. Me levanté y sentí que había renacido”. Cfr. Walther Rauschenberger, “Die Familie Batz-Mainländer”, en *Schopenhauer-Jahrbuch*, n.31, 1944, p. 131.

6. La filosofía de Mainländer no es, por tanto, asimilable a una forma de panteísmo, ni de un emanantismo. A pesar del historicismo metafísico schopenhaueriano, esta es, más bien, una filosofía de la historia con su propia fenomenología: ser-devenir-nada. Cfr. Fabio Ciraci, “Philipp Mainländer e la fine della storia”, en *Thauma*, n. III, 2009, pp. 135-162.

7. Sobre el tema de la rehabilitación de las pruebas clásicas de la existencia de dios, véase Fabio Ciraci, “O ateísmo de Philipp Mainländer: efeitos colaterais do conceito de deus”, en Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Thiago Mota (coord.), *Nietzsche-Schopenhauer, metafísica e*

de la filosofía de Schopenhauer en sentido místico y gnóstico⁸. De hecho, la filosofía mainländeriana de la historia es descrita como un transcurso del mundo inmanente del devenir que tiene sus dos extremos trascendentes: el origen (el Ser) y el final (la Nada). Desandando con el pensamiento el hilo⁹ sutil de la existencia, es posible imaginar el momento inicial de ese proceso histórico-entrópico del mundo inmanente de la voluntad. Como en el *Fausto*, se trata de un *Prólogo* que tiene lugar en el cielo, en la pureza del Ser, con el que dios coincide sin nada más. Entonces, el dios-Ser toma la única elección que le es posible —escribe Mainländer—, es decir, aquella de no-Ser¹⁰. En efecto, una elección que se debe al hecho de que *la esfera parmenídea* del ser se encuentra sobre el plano inclinado que conduce al abismo del *Nichtsein*. Por lo tanto, dios, como unidad primigenia, en vez

significação do mundo, 2 vol., Brasil: EDUECE/CMAF, Fortaleza-CE, 2014, voll. II, pp. 37-60.

8. La adhesión al pesimismo schopenhaueriano es simultánea al interés mainländeriano por el misticismo medieval, entre los cuales se hallan los escritos de Eulero y de Plotino, el *De divisione naturae* de Juan Escoto Eriúgena, la *Theologia Deutsch* del anónimo de Frankfurt, asimismo las obras de Angelo Silesio y Meister Eckhart. Y es a la luz del sistema emanantista y del método apofático de la mística medieval que Mainländer intenta releer la filosofía de Schopenhauer. No por casualidad, Theodor Lessing definirá la obra de Mainländer como “una intrincada mezcla de pesimismo y doctrina [...] quizás, el sistema más radical del pesimismo que la literatura filosófica conozca” (Theodor Lessing, *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche in moderne Philosophie*, München: C. G. Beck, 1906, citado en Winfried H. Müller-Seyfarth [hrsg.] *Die modernen Pessimisten als décadents. von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptiongeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993, p. 80).

9. “Conocimos que esta unidad simple, Dios, desapareció y se hundió completamente, haciéndose pedazos en un mundo; además, que el mundo que surgió de Dios, precisamente porque tiene su origen en una unidad simple, está, por completo, en una conexión dinámica, y unido a ello, que el destino es el movimiento que se produce continuamente, a partir de la actividad de todos los seres particulares; finalmente, que la unidad premundana existió. La existencia era el fino hilillo que salva el abismo entre el ámbito inmanente y el trascendente; por eso vamos a detenernos, en primer lugar, en ella. La unidad simple existió; no podemos predicar nada más, en modo alguno, sobre ella. Qué tipo de existencia era esa, o de qué tipo de ser se trataba, es algo que permanece completamente oculto para nosotros. No obstante, si queremos precisar más, debemos refugiarnos de nuevo en la negación, y decir que no tiene parecido con ningún ser que conozcamos, pues todo ser que conocemos es un ser que *se mueve*, es un *devenir*, mientras que la unidad simple carecía de movimiento y estaba en reposo absoluto. Su ser era un *supra-ser* [*Übersein*]”. Philipp Mainländer, *Philosophie der Erlösung* (1876), Kap. 6, “Metaphysik”, en *Schriften*, Vier Bände, hrsg. von Winfried H. Müller-Seyfarth, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1996-1999, Bd. I, p. 320 [en adelante, *Ph. d. Erl.*]. N. de los Tt.: de ahora en adelante para las citas de *Ph. d. Erl.* usaremos la traducción española, Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención*, trad. de Manuel Pérez Cornejo, ed. de Carlos Javier González Serrano, Madrid: Ediciones Xorki, 2014, pp. 333-334.

10. “Tenemos, precisamente, la ruptura de la unidad en la pluralidad, el tránsito del ámbito trascendente al inmanente, la muerte de Dios y el nacimiento del mundo. Estamos ante un *acto*, el primer y único *acto* de la unidad simple. Al ámbito trascendente le *siguió* el inmanente, y ha llegado a ser algo que antes no ha existido...” [*Ph. d. Erl.*, I, p. 321], *Ibidem*, pp. 334-335.

de mantenerse en su noble simplicidad y sosegada grandeza, en vez de perdurar como “unidad simple”, elige en cambio la inmoción, la angustia romántica, el suicidio cósmico. Con base en ello, podríamos considerar una especie de *Big Bang* en el que la divinidad se conflagra y entonces es pleno

conocimiento, ya citado más arriba, de que no-ser es mejor que ser, o el conocimiento de que la vida es el infierno, y que la dulce y calma noche de la muerte absoluta es la aniquilación de este infierno.¹¹

Como escribe Mainländer, con el lenguaje de los místicos alemanes, dios es un *Übersein*, un ser sobreabundante de manera tal que le es imposible perdurar en su estado, y es por esto que debe tomar la única elección posible, tender hacia lo otro de sí, a la nada. Por lo tanto, Mainländer escribe: “Esta unidad simple ha existido, pero ya no existe. Se ha hecho añicos, transformando su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo”.¹²

El crepúsculo de la unidad de dios, en este sentido, está a la base del supuesto “ateísmo científico”¹³ de Mainländer. Un ateísmo entendido etimológicamente como ausencia progresiva o negación gradual de la esencia de dios en el mundo¹⁴, según la clásica teofanía negativa. Sin embargo, como Ludger Lütkehaus agudamente observó, Mainländer parece invertir el dogma cristiano de la “*creatio ex nihilo*” en el filosofema especulativo de la “*creatio ad nihilum*”¹⁵. Por lo tanto, la divinidad mainländeriana no es —como en la metafísica emanantista de Plotino o como el panteísmo de Spinoza— un principio inmanente, presente y constitutivo. Dios no vigila

11. [*Ph. d. Erl.*, I, pp. 215-216]. *Ibidem*, p. 237.

12. [*Ph. d. Erl.*, I, p. 108]. *Ibidem*, p. 137.

13. [*Ph. d. Erl.*, I, p. 103] *Ibidem*, p. 133. “El ateísmo, tal como lo explicó y fundamentó por primera vez científicamente en mi doctrina, da, junto con la solución al gran problema del surgimiento y significado del mundo, también la conciliación. No conoce ningún mundo anterior a este mundo, ni tampoco ninguno posterior a él. Para él, el mundo es un único y grandioso proceso, que no es una repetición, ni tampoco se repetirá, pues antes de él está el *supra-ser* trascendente, y después de él, el *nihil negativum*. Y esto no es una vana afirmación. La deducción es lógica de un extremo a otro, y todo en la naturaleza suscribe el resultado, ante el cual es verdad que un espíritu débil puede sucumbir tembloroso, pero que estremece de alegría al sabio hasta el fondo de su alma. ¡No ser ya nada, nada más, nada en absoluto! ¡Oh, qué mirada al más absoluto vacío!”, [*Ph. d. Erl.*, II, p. 511], *Ibidem*, p. 420.

14. Eduard von Hartmann había juzgado severamente el presunto ateísmo científico de Mainländer: “El evangelio de Mainländer, según el cual dios estaría muerto, no es, como él pensó, la primera forma de ateísmo científicamente fundado, más bien una absurdidad metafísica y una blasfemia religiosa” (Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, 2 Bde., Leipzig: Hermann Haacke, 1899-1900; rist. an. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, Bd. II, p. 532).

15. Ludger Lütkehaus, *Nichts. Abschied vom Sein - Ende der Angst*, Zürich: Haffmans, 1999, cap. 6, pp. 243-263. Aquí p. 249.

al hombre ni vela por su destino, no es un *deus absconditus*, sino un *deus amissus*, un dios extraviado, un dios ya no presente. La divinidad precósmica es sólo un principio generativo, el origen que determina un final heterónimo respecto de su esencia, la negación especulativa de la divinidad, también divina, la nada absoluta, a la que Mainländer atribuye aquella pureza capaz de redimir el mundo del dolor y del sufrimiento.

En este sentido, el hombre sólo sigue el transcurso del mundo hacia la nada absoluta, en una suerte de abandono que, aunque no siempre se manifiesta en los medios (como en la lucha por el Estado socialista), seguramente se representa en los fines¹⁶. La meta del filósofo es develar el engaño que deja aparecer la voluntad de vida que gobierna el mundo y, en cambio, revelar que este (el mundo) está dominado por una *Wille zur Tode*, es decir, una voluntad de muerte a la que todo está inexorablemente abocado. El hombre tiene la única libertad de poder anticipar el suicidio cósmico divino, recorriendo algunas de las vías de redención: a través de la realización del Estado socialista, en el que todas las necesidades son satisfechas y apaciguadas, de modo que cada voluntad sea apagada; a través del conocimiento, antagónico y tranquilizador¹⁷ de la voluntad; pero, sobre todo, a través de la práctica de la castidad, impidiendo la descendencia, y el suicidio, poniendo fin a la voluntad. Una voluntad que, según Mainländer, en tanto inmanente, es individual y pertenece al mundo de la multiplicidad.

En el fondo, el filósofo inmanente ve en todo el universo solo el más profundo anhelo de absoluta aniquilación; y es como si escuchase claramente el clamor que atraviesa todas las esferas celestes, exclamando: «¡Redención, redención! ¡Muerte para nuestra vida!». Así como la consoladora respuesta que dice: «*Todos* encontraréis la aniquilación, y seréis redimidos».¹⁸

El filósofo de Offenbach pondrá en acto el primer y el segundo principio, permaneciendo fiel a su propio pensamiento con teutónica firmeza. Mainländer se quitó la vida el mismo día en que recibió el primer volumen de su *Philosophie der Erlösung*, en la noche que va del 31 de marzo al 1 de

16. Cfr. Fabio Ciraci, “Die Gelassenheit im Rahmen des Quietismus Eduard von Hartmanns und Philipp Mainländers”, en *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. 90, 2009, pp. 179-188.

17. N. de los Tt.: ver *infra* nota 27.

18. [*Ph. d. Erl.*, I, p. 335] op. cit. Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención*, trad. Manuel Pérez Cornejo, ed. de Carlos Javier González Serrano, Madrid: Ediciones Xorki, 2014, p. 347.

abril de 1876¹⁹, a la edad de 34 años, sintiendo que, de esta manera, había cumplido con el objetivo de su vida.

2. Cioran, lector de Mainländer.

Las pocas referencias al nombre de Mainländer en el voluminoso *corpus* de la obra de Cioran podrían engañar al lector, atribuyendo al filósofo de los Cárpatos un interés menor por el autor de la *Philosophie der Erlösung*. Esto no es así. Cuando en 1932 Cioran se gradúa con honores en filosofía en la Universidad de Bucarest, realizando su tesis sobre el pensamiento de Bergson, ya tiene conocimiento del pensamiento de Schopenhauer y ya se había interesado en su *Schule*. Como Titus Lates recientemente observó, en aquel momento

Cioran hace descubrimientos insólitos: como estudiante, trata con Schopenhauer y sus discípulos y pone atención a Philipp Mainländer, autor de una “Filosofía de la liberación”. Estaba orgulloso de ser el único que se ocupaba de este filósofo completamente olvidado. Se lleva una pequeña sorpresa cuando, mucho más tarde, se entera de un texto de Borges que lo había sacado del olvido.²⁰

Lates se refiere, obviamente, a la cita del “Biothanatos” del *Otras inquisiciones* de Borges:

Al releer esta nota, pienso en aquel trágico Philipp Batz, que se llama, en la historia de la filosofía, Philipp Mainländer. Fue, como yo, lector apasionado de Schopenhauer. Bajo su influjo (o quizá bajo el de los gnósticos) imaginó que somos fragmentos de un Dios, que en el principio de los tiempos se destruyó, ávido de no ser. La historia universal es la oscura agonía de esos fragmentos. Mainländer nació en 1841; en 1876 publicó su libro, *Filosofía de la redención*. Ese mismo año se dio muerte²¹.

El estupor de Cioran es reiterado cursivamente en una carta-retrato sobre Borges destinada a Fernando Savater el 10 de diciembre de 1976, reproducida en los *Ejercicios de admiración* del año siguiente:

Siendo estudiante tuve que interesarme por los discípulos de Schopenhauer. Entre ellos, un tal Philipp Mainländer había llamado particularmente mi atención. Au-

19. Para una reconstrucción del contexto histórico y de la vida del pensador de Offenbach, ver el capítulo I, “Philipp Mainländer: un profilo bio-bibliografico” en Fabio Ciraci, *Verso l'assoluto nulla*. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer, Lecce: Pensa MultiMedia, 2006.

20. Titus Lates, “Emil Cioran: lecturi din tinerete (1926-1947)”, en Viorel Cernica (coord.), *Studii de Istorie a Filosofiei românești*, ediție îngrijită de Mona Mamulea, vol. VII, Academia Română, Institutul de Filosofie și Psihologie “Constantin Rădulescu-Motru”, București: Editura Academiei Române, 2011, pp. 88-99. Aquí p. 92.

21. Jorge Luis Borges, “El ‘Biathanatos’” [*sic, sed* “Biothanatos”], en Id., *Tutte le opere*, ed. Domenico Porzio, 2 voll., Mondadori, Milano: I Meridiani, 2001, vol. I, pp. 993-997. Aquí pp. 996-997. Borges, Jorge Luis, “El ‘Biathanatos’” *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires:

tor de una *Filosofía de la liberación*, poseía, además, para mí, el aura que confiere el suicidio. Totalmente olvidado, yo me jactaba de ser el único que se interesaba por él, lo cual no tenía ningún mérito, dado que mis indagaciones debían conducirme inevitablemente a él. ¡Cual no sería mi sorpresa cuando, muchos años más tarde, leí un texto de Borges que le sacaba del olvido!²²

Según nuestro autor, Mainländer vuelve al estudio de aquellas razas por las que la mente enciclopédica de Cioran se siente atraída, como un entomólogo en la búsqueda de un nuevo insecto desconocido, digno de coleccionar y de añadir a la vitrina de monstruos generados desde la nada. Un *cafard*, que traduce al francés el término “cucaracha” [it. *blatta*] o “escarabajo” [it. *scarafaggio*], pero que significa un acceso de melancolía al borde de la depresión²³ (y no simplemente una abstracta *existencia tediosa*). Una cita ulterior a Mainländer se encuentra en el fragmentado y atormentado texto de Cioran, intitulado *Cuaderno de Talamanca. Ibiza: “¿Qué sentido puede tener la idea de redención? Tratar de leer el libro de Philipp Mainländer: Die Philosophie der Erlösung”*.²⁴

Y más adelante: “[N]o puedo imaginar todavía con claridad qué giro deberá tomar mi ensayo sobre la redención. (Tendré que leer a Main-

Emecé Editores, 1974, p. 702.

22. Emil Cioran, Borges. *Lettera a Fernando Savater* (Parigi, 10 dicembre 1976), en Id., *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti* (1977), Milano: Adelphi, 1995², p. 173. Cioran, Emil, “El último delicado: Carta a Fernando Savater”, *Ejercicios de admiración y otros textos*, trad. de Rafael Panizo, Barcelona: Tusquets, 1era edición, 1992, p. 156.

23. El término tiene origen árabe y comienza a formar parte de la lengua francesa a partir de la colonización de África en el siglo XIX. El término deriva de *kafir* (también de *kofir* en hebreo) que quiere decir *no creyente e incrédulo*, entonces, engañador. En efecto, existe también un tejido de seda mixta, poco fino, que engaña al comprador sobre la pureza de la materia prima. Probablemente el significado de *nostalgia* deriva de una especie de opuesto del *mal de África* de los colonialistas occidentales que, abandonados en lugares aislados y golpeados por el sol intenso, tienen melancolía de su propia patria y, con frecuencia, ceden a la tentación de la defecación. La traducción francesa hecha de los términos cucaracha y escarabajo se debe a una asimilación semántica con el “extranjero bárbaro”, con el moro a combatir, con valor despectivo. Muestra de esta mentalidad es lo que escribe Giuseppe Bottai en su *Diario 1944-1948*, Milano: BUR, 2001, p. 416: «[...] quién va a África [*sic!*] no puede evitar que el *cafard* existe, es, es una enfermedad real, como la sarna, la fiebre y la diarrea. Me parece haber leído que se rechaza la derivación semántica de *cafard*, igualmente cucaracha, escarabajo, el *Tenebrio* [escarabajo negro]». Sobre el significado que el término asume para las milicias coloniales francesas, se puede consultar *Mercurio de France* del 1° de septiembre de 1917, intitulado *Le cafard*, en el que dos médicos militares dan una especie de explicación científica, definiéndolo como «el síndrome que traiciona por los actos o por los problemas de la cenestesia, el ataque traidor del sistema nervioso, la corrosión lenta de la personalidad».

24. Emil Cioran, *Taccuino di Talamanca. Ibiza (31 luglio - 25 agosto 1966)*, ed. Verena von der Heyden-Rynsche, trad. de Cristina Fantechi, Milán: Adelphi, 2011, p. 32. Cioran, E., *Cuaderno de Talamanca. Ibiza (31 de julio - 25 de agosto de 1966)*, trad. de Manuel Arranz Lázaro, España: Pre-Textos, 2002, p. 18. Recuperado de: http://crimideia.com.br/blog/wp-content/uploads/2010/02/cioran__cuaderno_de_talamanca__completo.pdf [Consulta: 22/11/19].

länder, releer a Eduard von Hartmann y volverme a sumergir en los gnósticos)».²⁵

El conocimiento de Mainländer se inserta dentro de un posible proyecto de investigación, alternativo a un estudio sobre el *cafard*²⁶ que no es más que el negativo de la redención. Cioran había leído la *Filosofía del Inconsciente* de Eduard von Hartmann y el arribo nihilista y místico al que llega el Inconsciente desde sus tinieblas, el salto en la región de la nada trascendente y absoluta que purifica como un fuego el mal existencial.

Cioran tiene el propósito de escribir un ensayo sobre la historia y sobre el concepto de redención pero, como tantos otros, permanecerá tan solo como un deseo. Cioran, además, querría incluir un estudio sobre la redención en el gnóstico Basílides. El punto es si a la «redención [se llega] por el conocimiento [o] por la superación del conocimiento»²⁷. Precisamente

25. N. de los Tt.: cita sin referencia en el texto fuente. Véase nota 20.

26. *Ibidem*, p. 20: «A mi vuelta tendré que elegir entre escribir un ensayo sobre le *cafard* [ansiedad] o el de la redención, dos proyectos en los que me debato desde hace meses» (*Ibidem*, p. 13). *Cafard*, que en francés traduce escarabajo, es el término que designa un estado particular de ánimo entre el hastío, la nostalgia y el *humor negro*. Para Cioran es un término «absolutamente intraducible» (cfr. Emil Cioran, *Entretiens*, Paris: Gallimard, 1995, p. 32) Cioran, E., *Conversaciones*, trad. Carlos Manzano, Barcelona: Tusquets, 1996, p. 28. Aunque para el filósofo el término *cafard* no tiene sólo una connotación negativa, sino también una especie de capacidad de cultivar «la imperfección de lo indefinido» (cfr. Emile Cioran, *Sommario di decomposizione* [1949], trad. Mario Andrea Rigoni y Tea Turolla, con una nota de Mario Andrea Rigoni, Milano: Adelphi, 1996) Cioran, E. *Breviario de podredumbre*, trad. e introd. de Fernando Savater, Madrid: Taurus, 1972, p. 48, un sentir cercano a «una angustia devaluada» (*Taccuino di Talamanca, cit.*, p. 41; *Cuaderno de Talamanca, op. cit.* p. 23) que se manifiesta como una existencia tediosa. En *Confessioni e anatemi* (trad. Mario Bortolotto, Milano: Adelphi, 2007, p. 66), Cioran escribe: «Muy injustamente, se concede al tedio [*cafard*] un estatuto menor que a la angustia. En realidad, es más virulento que ésta y le repugnan las demostraciones que la angustia prefiere. Más modesto y, sin embargo, más devastador porque puede surgir en cualquier momento, mientras que la angustia, distante, se reserva para las grandes ocasiones» (Cioran, E.; *Ese maldito yo*, trad. Rafael Panizo, Buenos Aires: Tusquets, 2014, p. 94); *ibidem*, p. 111: «Nada comparable a la emergencia del hastío [*cafard*] en el momento de despertarse. Ella nos hace remontar miles de millones de años hacia atrás, hasta los primeros signos, hasta los pródromos del ser, de hecho hasta el comienzo mismo del *cafard*» (*Ese maldito yo, op. cit.* p. 163); *ibidem*, p. 126: «Gracias al abatimiento [*cafard*], recordamos aquellas bajezas que hemos ocultado en lo más profundo de nuestra memoria. El abatimiento [*cafard*] es el desenterrador de nuestras vergüenzas» (*Ese maldito yo, op. cit.* p. 188). El término está muy presente en las obras de Cioran, particularmente en *Quaderni 1957-1972*. Sobre el tema cfr. Thomas Knoefel, Klaus Sander (hrsg.), *E. M. Cioran: Cafard. Originaltonaufnahmen 1974-1990*, Prefacio de Peter Sloterdijk, Cd y libro, Köln: Supposé, 1998.

27. Emil Cioran, *Taccuino di Talamanca, cit.*, p. 17. Cioran, E., *Cuaderno de Talamanca, op. cit.* p. 11.

en su relación con el conocimiento, la redención y el *cafard* son especulares²⁸.

A través de *Philosophoumena* de Basílides²⁹, Cioran analiza el caso en el que la ignorancia es el principio que permite inhibir el deseo. Por el contrario, la redención se obtiene a través del conocimiento, en el sentido atribuido a Schopenhauer, como tranquilizador³⁰ de la voluntad, y para Hartmann y Mainländer, como una nada absoluta y antagonista de la voluntad del mundo inmanente³¹.

La indagación sobre el concepto de redención, conducida al lado de la investigación sobre místicos y gnósticos, lleva al joven Cioran, aún estudiante, a profundizar en el estudio de la *Filosofía de la redención* de Mainländer. Con dicho propósito, lee el artículo del crítico francés y estudioso de Nietzsche, Lucien Arréat (1841-1922), intitulado “La Philosophie de la Rédemption d’après un pessimiste”, que aparece en *Revue Philosophique*

28. Cfr. Emil Cioran, *Quaderni 1957-1972*, prefacio de Simone Boué, trad. Tea Turolla, Milán: Adelphi, 2001, p. 242: «Al inicio del *cafard* se piensa; sin embargo, no se puede pensar más cuando alcanza una intensidad excepcional. (O bien, superado cierto grado del *cafard* ya no se puede pensar). Un gran *cafard* apaga la mente».

29. Citas extraídas de Cioran en *Taccuino di Talamanca*, *cit.*, p. 17: «Cuando todo se haya cumplido definitivamente, cuando todas las simientes confundidas hayan sido arrancadas y devueltas a su lugar de origen, Dios extenderá una ignorancia absoluta sobre el mundo entero, a fin de que todos los seres que lo componen permanezcan en los límites de su naturaleza y no deseen nada ajeno o mejor; en los mundos inferiores, en efecto, no habrá ni mención ni conocimiento de lo que se encuentra en los mundos superiores, a fin de que las almas no deseen aquello que no pueden tener y que ese deseo no se convierta para ellas en fuente de tormentos; ya que eso sería la causa de su perdición” (VII, 27)». Cioran, E.; *Cuaderno de Talamanca*, *op. cit.* p. 11.

30. N. de los Tt.: Teniendo en cuenta el carácter técnico que el vocablo alemán *Quietiv* desempeñará en la obra cabal de Schopenhauer, cabe su interpretación matizada como “tranquilizador”. No obstante, y en virtud de la conformación “artificial” de la palabra (sc. *Quietiv* desde su raíz latina *quies*), no proponemos una traducción eficiente del término, sino solo una aproximación. Es sabido que el término refiere a un sentido medicinal (*Vid.* *WWV* Bd. I, §68), al “descanso”, el “aletargamiento”, el “barbitúrico”, etc. En el texto italiano, el autor decide conservar el neologismo schopenhaueriano sin añadir traducciones.

31. Sobre el tema de la coincidencia del conocimiento como sufrimiento y de la ignorancia como antídoto para el dolor, véase Antonio di Gennaro, *Metafisica dell’addio. Studi su Emil Cioran*, prefacio de Roberto Garaventa, Roma: Aracne, 2011, pp. 31-35.

de la France et de l'Étranger en 1883³², dirigida por Théodule-Armand Ribot, autor de la primera monografía francesa sobre Schopenhauer³³.

En su largo ensayo, con numerosos elementos inéditos³⁴ sobre la

32. [Jean-] Lucien Arréat, “La Philosophie de la Rédemption d’après un pessimiste”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n. 19, enero-junio, París: Presses Universitaires de France, 1885. Como asiduo lector del *Mercure de France*, Cioran se habrá topado también con un artículo aparecido en el volumen de 1907 sobre *La question religieuse* que alberga voces diversas (julio-agosto 1907, Tomo LXVIII, pp. 54 ss.), entre las cuales también estaba Giuseppe Rensi. Son de cierto interés las páginas de un tal, quizá, [¿Nicolás?] Minsky (pp. 54-57), que se ocupa del sistema filosófico de Mainländer, en relación a las corrientes posthegelianas, y lo señala como el fundador del “meonismo”, un sistema religioso basado sobre el concepto de la muerte de dios («piedra angular de la conciencia religiosa» con resabios de la filosofía de Vladimir Soloviev): “En el meonismo, la divinidad es concebida como una unidad absoluta que, por amor al mundo, muere y se deviene en multiplicidad, deseando continuamente el universo y resucita en la aspiración del universo como Unidad absoluta. La divinidad así concebida aparece más bien como una entidad femenina y no como un principio masculino. [...] Las religiones en general están muertas; la religión nació. Las religiones locas están muertas; la religión única nació. Las religiones de los milagros divinos y de las oraciones humanas están muertas; la religión del sacrificio desinteresado y del amor altruista nació. El nombre de esta nueva religión es el meonismo”.

33. Théodule-Armand Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, París: Ladrance, 1874.

34. Por ejemplo, Arréat escribe que la librería napolitana en la que Mainländer da con una copia del *Mundo como voluntad y representación* en febrero de 1860 es la Detken [& Rocholl] (*La Philosophie de la Rédemption d’après un pessimiste*, cit., p. 630). Sabemos que se trata de una librería que se encontraba bajo los pórticos de la iglesia de San Francesco di Paola en la plaza Plebiscito, inaugurada en octubre de 1836 por el joven Alberto Detken. Este último es empleado, en primer lugar, en una librería de Hamburgo, posteriormente, se establece en Italia por haber entrado en contacto con el círculo literario napolitano en el que también formaban parte Giacomo Leopardi y Antonio Ranieri. Después de casarse con Elisabetta Rocholl, en 1862 Detken toma como socio a su cuñado, ya profesor de la Universidad de Gotinga y, en adelante, la denominación de la librería se convierte en Detken & Rocholl. También es desconocida la afirmación sobre la adhesión al budismo del hermano de Mainländer: «Por otra parte, el hermano mayor de Philipp [el segundo hijo Daniel Batz], que vivió algún tiempo en Calcuta con un hijo del farmacéutico Liebig, llegó a estudiar con entusiasmo los libros de Buda, quiso abrazar la regla del sabio de la India, pero los impedimentos se habían expresado en las luchas internas hasta que se agotó su vida; murió prematuramente en Italia [en Sicilia en 1858] en su regreso a Calcuta, a la edad de 24 años. Dicha aventura fue para nuestro filósofo una especie de preparación para el budismo, y veremos, que no acabó con Buda sino con Schopenhauer [...]». Finalmente, otra novedad, todavía por revisar, es aquella que Arréat escribe a propósito de la censura al primer volumen de Mainländer y un *Essay* del segundo volumen. Según Arréat, gracias a las leyes antisocialistas de Bismarck, la obra de Mainländer, abiertamente a favor del socialismo de Lassalle, es citada en el Parlamento. Por último, Arréat afirma que, en la traducción rusa de la *Philosophie der Erlösung* (de la que no se tiene ninguna noticia), el ensayo mainländeriano sobre la Trinidad contenido en el segundo volumen (*Das Dogma der Dreieinigkeit*, el quinto de los doce *Essays*) nunca ha sido traducido, a pesar de que el autor del artículo afirma que de éste circula una versión en polaco (*ibidem*, pp. 631 y 648). Para saber más sobre la vida de Mainländer, los datos biográficos de sus familiares y el contexto histórico, véase: Fabio Ciraci, *Verso l'assoluto nulla*. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer, cit., cap. I, “Philipp Mainländer”: un profilo bio-biografico”, en especial pp. 20-68.

vida de Mainländer, el autor, que se interroga sobre porqué el pesimismo nació en Alemania y cuáles serían los motivos para distinguir entre un pesimismo sentimental y un pesimismo doctrinal, se detiene largamente en la *Filosofía de la redención* de Philipp Mainländer, afirmando conocer directamente la historia a través de la hermana de Mainländer, Minna Batz, a la sazón, viva³⁵.

Arréat incluye a Mainländer dentro de la escuela schopenhaueriana de los pensadores pesimistas, que ha tenido mayor difusión, y declara *apertis verbis* su preferencia por Mainländer respecto a Hartmann, porque el primero es un autor que calienta el corazón, no es un quietista (molinosista) como el segundo. Arréat resume los contenidos siguiendo la división sistemática de la obra en los cinco capítulos canónicos. El epílogo del ensayo asume un cierto interés, según el cual, si por un lado hay que rechazar el pesimismo y colocarlo en el cauce de las maravillosas construcciones arbitrarias, por el otro, en tanto doctrina moral, pertenece a las disciplinas religiosas.

Sin confinar al pesimismo entre las fantasiosas construcciones humanas, Cioran parece aceptar la idea de una naturaleza sustancial y religiosa del pesimismo, dentro del cual la figura de Mainländer se define como un gnóstico de la nada. Un gnosticismo al que Cioran está ligado desde joven por un interés morboso.

En este sentido, soterrado, junto a muchos otros representantes de la *Schopenhauer-Schule*, Mainländer alimenta aquella forma de nihilismo gnóstico que connota todo el pensamiento de Cioran. Y, a menudo, allí donde el pensador rumano cita a Schopenhauer, parece, en cambio, dialogar con sus amados “pensadores menores”. ¿Cómo no ver, es decir, en lo que él llama la «versión más pura de dios», el *deus amissus* de la tradición metafísica occidental, producto ateo en sentido mainländeriano, ausencia progresiva de lo divino en el mundo, aunque ensalzado por cada certeza metafísica? ¿Cómo no divisar en la Nada absoluta de Mainländer y Hartmann quizá la única divinidad de cuya fascinación, incluso, el gnóstico nihilista y el apátrida metafísico no supieron, en última instancia, eludir? En cada uno de sus escritos, en cada una de sus expresiones, Cioran deja

35. También Minna Batz se suicidará un par de años más tarde, el 20 de mayo de 1886, en un estado de pobreza y soledad, luego de haber publicado el segundo volumen (póstumo) de la *Philosophie der Erlösung*, con la ayuda del periodista Otto Hörst.

entrever el poder magnético que se opone a la tentación de existir, aquella que se podría llamar *la tentación de la nada*.

Lista bibliográfica:

- Arréat, J.-L.; “La Philosophie de la Rédemption d’après un pessimiste”, en: *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n. 19, enero-junio, París: Presses Universitaires de France, 1885.
- Borges, J. L.; “El ‘Biathanatos’”, en: Id., *Tutte le opere*, ed. Domenico Porzio, 2 voll., Mondadori, Milano: I Meridiani, 2001, vol. I. (Borges, J. L.; “El ‘Biathanatos’”, en: *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1974).
- Bottai, G. *Diario 1944-1948*, Milano: BUR, 2001.
- Cioran, E.; *Confessioni e anatemi*, trad. Mario Bortolotto, Milano: Adelphi, 2007. (Cioran, E.; *Ese maldito yo*, trad. Rafael Panizo, Buenos Aires: Tusquets, 2014).
- *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti* (1977), Milano: Adelphi, 1995². (Cioran, E.; *Ejercicios de admiración y otros textos*, trad. de Rafael Panizo, Barcelona: Tusquets, 1era edición, 1992).
- *Entretiens*, París: Gallimard, 1995. (Cioran, E.; *Conversaciones*, trad. Carlos Manzano, Barcelona: Tusquets, 1996).
- *Quaderni 1957-1972*, prefacio de Simone Boué, trad. Tea Turolla, Milán: Adelphi, 2001.
- *Sommario di decomposizione* [1949], trad. Mario Andrea Rigoni y Tea Turolla, con una nota de Mario Andrea Rigoni, Milano: Adelphi, 1996. (Cioran, E.; *Breviario de podredumbre*, trad. e introd. de Fernando Savater, Madrid: Taurus, 1972).
- *Taccuino di Talamanca. Ibiza (31 luglio - 25 agosto 1966)*, ed. Verena von der Heyden-Rynsche, trad. de Cristina Fantechi, Milán: Adelphi, 2011. (Cioran, E.; *Cuaderno de Talamanca. Ibiza (31 de julio - 25 de agosto de 1966)*, trad. de Manuel Arranz Lázaro: España: Pre-Textos, 2002. Recuperado de: http://crimideia.com.br/blog/wp-content/uploads/2010/02/cioran___cuaderno_de_talamanca___completo.pdf [Consulta: 22/11/19]).
- Ciraci, F.; *Verso l’assoluto nulla*. La Filosofia della redenzione di *Philipp Mainländer*, Lecce: Pensa MultiMedia, 2006.
- “Die Gelassenheit im Rahmen des Quietismus Eduard von Hartmanns und Philipp Mainländers”, en *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. 90, 2009, pp. 179-188.
- “O ateísmo de Philipp Mainländer: efeitos colaterais do con-

- ceito de deus”, en Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Thiago Mota (coord.), *Nietzsche-Schopenhauer, metafísica e significado do mundo*, 2 vol., Brasil (Fortaleza-CE): EDUECE/CMAF, 2014, voll. II, pp. 37-60.
- “Philipp Mainländer e la fine della storia”, en *Thauma*, n. III, 2009, pp. 135-162.
- di Gennaro, A.; *Metafísica dell’addio. Studi su Emil Cioran*, prefacio de Roberto Garaventa, Roma: Aracne, 2011.
- Fazio, D. M.; *Schopenhauer e la sua scuola. Testi e contesti*, Lecce: Pensa MultiMedia, 2009.
- Knoefel, T. & Sander, K. (hrsg.); *E. M. Cioran: Cafard. Originaltonaufnahmen 1974-1990*, Prefacio de Peter Sloterdijk, Cd y libro, Köln: Supposé, 1998.
- Lates, T.; “Emil Cioran: lecturi din tinerete (1926-1947)”, en Viorel Cernica (coord.), *Studi de Istorie a Filosofiei românești*, ediție îngrijită de Mona Mamulea, vol. VII, Academia Română, Institutul de Filosofie și Psihologie “Constantin Rădulescu-Motru”, București: Editura Academiei Române, 2011.
- Lütkehaus, L.; *Nichts. Abschied vom Sein - Ende der Angst*, Zürich: Hoffmanns, 1999.
- Mainländer, P.; *Schriften*, Vier Bände, hrsg. von Winfried H. Müller-Seyfarth, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1996-1999:
- *Die Philosophie der Erlösung*. Erster Band, Berlín, 1876 (Hildesheim, 1996). (Mainländer, P.; *Filosofía de la redención*, trad. de Manuel Pérez Cornejo, ed. de Carlos Javier González Serrano, Madrid: Ediciones Xorki, 2014).
- *Die Philosophie der Erlösung*, Zweiter Band, Zwölf philosophie Essays, Frankfurt a. M. 1886 (Hildesheim, 1996).
- Mercure de France* del 1º de septiembre de 1917, s-d. Recuperado de: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k201801h?rk=21459;2> [Consulta: 23/03/20].
- Müller-Seyfarth, W. H. [hrsg.]; *Die modernen Pessimisten als décadents. Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptiongeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.
- Rauschenberger, W.; “Die Familie Batz-Mainländer”, en *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. 31, 1944.
- Ribot, T.-A.; *La philosophie de Schopenhauer*, París: Ladrance, 1874.
- von Hartmann, E.; *Geschichte der Metaphysik*, 2 Bde., Leipzig: Hermann Haacke, 1899-1900; rist. an., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, Bd. II.

RESEÑAS

SCHOPENHAUER, A.; *Parábolas y aforismos*, Introducción, traducción y notas de Carlos Javier González Serrano, 1ª edición, Madrid: Alianza Editorial, 2018, 176 pp.

El trabajo en conjunto de la editorial Alianza con Carlos Javier González Serrano nos trae uno de los textos que, amén de su concisión, nos permite ingresar, como meros exploradores, en el extenso mar de reflexiones generado por la pluma de Schopenhauer. Pudiendo, así, adentrarnos en el pensamiento de uno de los filósofos más importantes del siglo XIX mediante dos de los recursos favoritos de la filosofía y, en general, de la sabiduría: la parábola y el aforismo.

Constituido por 176 páginas, este texto reúne una selección de parábolas y aforismos del *corpus* schopenhaueriano realizada y traducida por González Serrano. La selección se articula en un total de cinco bloques temáticos, entre ellos, “Vida y muerte”, “Sabiduría de vida”, “Antropología y sociedad”, “Sufrimiento y desamparo” y “Filosofía, arte y naturaleza”. Incluso, el texto nos provee de una introducción titulada “Pesimismo que redime”, una lista de abreviaturas utilizadas y un apartado bibliográfico. Todo a cargo de González Serrano, actual presidente de la Sociedad de Estudios en Español sobre Schopenhauer (SEES) y director de *Schopenhaueriana*, revista española de estudios sobre Schopenhauer.

Esta introducción, sin demérito por su brevedad, le proporciona a todo lector interesado un vistazo general del pensamiento de Schopenhauer y, a su vez, destaca las características que resaltan la originalidad de este pensador. Esta obra refleja la condición de los seres humanos y su relación con la voluntad que, a fin de cuentas, los empuja a enfrentarse unos contra otros.

Además, la obra de este filósofo ensaya una forma particular de autoconocimiento a lomos de la experiencia que la parábola y el aforismo permiten ver. De esta manera, se nos ofrece a la mano una clave para descifrar el funcionamiento de la realidad y recorrer, con ayuda de estos elementos, el largo y fatigoso camino hacia la verdad.

Este filósofo, dueño de un intelecto asombroso, realizó un cabal y descarnado análisis de la realidad en el que prevalece una voluntad malvada e infame que también incluye la carencia y, consustancialmente, el sufrimiento. Para Schopenhauer, nuestro cuerpo es la llave para comprendernos a nosotros mismos y al mundo, ya que el cuerpo es un mero fenómeno entre todos los que

aparecen como también —y aquí se ve uno de los rasgos importantes de la filosofía de Schopenhauer— es voluntad: voluntad hecha carne.

La introducción también nos brinda un relevante apunte biográfico en el que se detallan algunos avatares de su vida, entre ellos, los influjos de las más diversas y violentas pasiones que, junto a las estrecheces, preocupaciones y penurias presenciadas, confluyen en el sistema filosófico que desarrollará este pensador.

La *opus magnum* de Schopenhauer no es ajena a esta selección ya que, en especial, de la parte dedicada a la ética de *El mundo como voluntad y representación* se extraen muchas de las más brillantes y admirables sentencias en las que el filósofo analiza cómo nos desenvolvemos los unos con los otros —haciendo mención, nuevamente, a los sufrimientos que nos infligimos en el enfrentamiento mutuo. A raíz de esto, con las sentencias se identifican dos posibles salidas a aquel pesimismo con el que catalogan a su filosofía, por un lado, la contemplación estética y, por el otro, el ascetismo y la santidad. Dos puntos importantes a tener en cuenta para afrontar aquel mundo de la necesidad en donde vagamos de un deseo a otro. Asimismo, el filósofo es tajante: el combate contra el imperio de la voluntad será siempre incesante, continuo y extenuante.

Como bien lo resalta González Serrano, hay que destacar el talento literario de Schopenhauer como su amplia imaginación que dotan sus escritos de un rico vocabulario, una elegante prosa y una amplia amalgama de imágenes que permiten comprender su particular visión de la realidad. Una realidad en la que los seres humanos tienen infinitas aflicciones y zozobras frente a la cuales, haciendo uso de las parábolas y aforismos aquí vertidos, podrán desenvolverse sin demasiado perjuicio en la existencia. De esta manera, las descripciones pesimistas hechas por Schopenhauer toman el valor de *calmantes* y *balsámicos* con los cuales no se busca “conquistar el mundo” sino, más bien, “sobreponerse a él” (*Weltüberwinder*).

Tampoco hay que dejar de lado el intento de González Serrano, que se refleja en la traducción presente, de traer a la vista aquel Schopenhauer ambivalente, un poco alejado de las “clásicas” caracterizaciones de su persona. Aquí vemos un Schopenhauer harto consciente de la necesidad de encontrar un equilibrio entre la constante agitación, producto de los deseos y las querencias, y la contemplación proporcionada por el arte, la religión o el amor puro. Vemos un Schopenhauer que es consciente de que el intento de encontrar ese equilibrio es lo único capaz de dignificar nuestra atormentada existencia.

Concluyendo, algunas de las cualidades que resaltan la belleza de este texto es que recoge numerosos fragmentos traducidos por primera vez al español del *Nachlaß* schopenhaueriano como también fragmentos de las demás obras ya conocidas, por ejemplo, *Parerga y Paralipómena*.

También, otra cosa destacable es que al final de cada fragmento se indica su procedencia que, junto a la lista de abreviaturas utilizadas, ayuda al lector a identificar las fuentes. Asimismo, el apartado bibliográfico contribuye a que el lector pueda acceder a una variada nomenclatura de lecturas secundarias, consultar las traducciones canónicas de especialistas y, sobre todo, seguir de cerca la actualidad de este filósofo.

Carlos Darío Romero
Universidad Nacional de General San Martín

CHOZA, J. (2020), *Religión oficial y Religión personal en la época histórica*, Sevilla: Thémata, 439 págs.

Con este quinto tomo de su *Filosofía de la Religión*, el autor termina lo que podría llamarse su mejor obra de madurez, por lo menos en dos sentidos. En primer lugar, como él mismo dice en el prólogo, culmina su Filosofía de la Cultura que se inició con *Las representaciones del sí mismo* en 2002; es decir, parece como si su Filosofía de la Religión constituyera el esqueleto, o, mejor, la savia de la Filosofía de la Cultura. Pero esto no es cierto, simplemente, porque las obras publicadas desde *Antropología Filosófica. Las representaciones del sí mismo* (2002) adquieran un contexto que les dota de más peso (estoy pensando en su *Historia Cultural del Humanismo* (2009), en su *Historia de los sentimientos* (2011) en su *Antropología de la sexualidad* (2017), pero sobre todo en *La Metamorfosis del Cristianismo* (2003) y en su *Filosofía de la cultura* (2013). Y no se trata de que no tengan valor en sí mismas (algunas de ellas ya están reeditadas) sino que adquieran un sentido más perspicuo al cerrar con este quinto libro su Filosofía de la Religión.

Y aquí *término*, no se entiende como el *péras* aristotélico sino como su *télos*. En este último libro no se ha puesto la última pieza del puzle, por así decir, sino que el lector adquiere la visión de conjunto de toda la obra. Según el autor comenta en el prólogo, este tomo podría haberse llamado “Personalización de la religión y del cristianismo en el mundo occidental, en relación con el Estado y la Iglesia, en tanto que instituciones en las que la religión no está dada de un modo personal sino institucional”, y es, desde mi punto de vista, inédito y novedoso que el estudio de la religión se perciba como la afirmación de la vida atendiendo a las variaciones históricas y sociológicas desde la prehistoria hasta el siglo XXI. Si la influencia Durkheim, Weber o Hegel no se disimulaba antes, en el presente libro Luhmann adquiere más importancia en la medida que el autor entiende la historia de las religiones como la historia de la autonomización de las esferas primarias y de la cultura. Pero todavía es más novedoso que *La ciencia Nueva* de Vico siga palpitando en la metodología de Choza, para el cual también la reflexión es muy posterior a la vida.

Por eso, después de haberse ocupado del culto originario en el paleolítico, la moral originaria en el neolítico y la revelación originaria en el calcolítico, se autonomiza también la súplica como una relación íntima con ese principio vital que trae consigo una novedad. Esta intimidad que aparece en la antigüedad permite la comprensión de todas las categorías positivas desde un ámbito trascendental, pero las instituciones en este periodo histórico no pueden acoger

ese carácter y deben objetivar sus ritos en consonancia con la cultura, fundando lo que se conoce como la primera Cristiandad que adquiere carácter de religión oficial con el Edicto de Tesalónica.

Choza analiza a partir de aquí el tránsito de las formas de religión comunitaria, oficial e institucional, a las formas personales y personalizadas de religión, y un tránsito de las formas empíricas, históricas, positivas, a la forma trascendental, de modo que el cristianismo y las religiones orientales devienen trascendentales. Por ello, Choza no identifica cristiandad con cristianismo y por eso distingue netamente dos fases de la cristiandad, desde su inicio hasta la desaparición del Antiguo Régimen, y de la modernidad hasta el siglo XXI. La descripción de la primera fase está especialmente documentada y resulta muy novedosa en la manera como se relacionan instituciones religiosas y civiles. Pero más novedosa resulta la interpretación de la segunda fase, en tanto que, sobre todo la Iglesia Católica, es reacia al nuevo orden y teme perder su monopolio eclesiástico. Y es novedosa porque el proceso de secularización es interpretado como un distanciamiento del mensaje evangélico de la iglesia -sobre todo católica- por su afinidad al antiguo régimen westfaliano. Por ello, el autor asume la declaración de los derechos humanos como un triunfo de ese mensaje a pesar de la institucionalidad de la iglesia que se resiste a aceptar el orden de la súplica subjetiva a nivel trascendental y que se resiste a aceptar los lemas del nuevo régimen como una nueva forma de religiosidad en la que ya muchos se pueden dejar de sentir excluidos o, como él lo llama, pueden dejar de sentirse deportados masivamente a las tinieblas exteriores.

Aunque ese tránsito hacia el estado y hacia la individualidad religioso-trascendental se pueda entender ya como afirmación de la vida todavía no está completado a nivel fáctico ni jurídico, quizá por la manera como la iglesia ha quedado en segundo plano desvinculada de la contemporaneidad. Pero de esto trata precisamente este último tomo de la Filosofía de la Religión que, por eso, según mi opinión, es un más un inicio de conversación que un punto y aparte.

Pablo Arnau
Universidad Internacional de Valencia

Thémata *Revista de Filosofía*

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, el director adjunto 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 ascendiente 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 “Ibídem, 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 estas 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 online 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 respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Statement of Publication Ethics and Good Practices

The Editorial Office of the journal *Thémata* is firmly committed to ensuring that articles published in the journal are in accordance with the ethical principles and quality requirements of the scientific community. Our journal abides the Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf) proposed by the Committee on Publications Ethics (COPE). *Thémata* guarantees an adequate response to the needs of readers and authors, ensuring the quality of what is published, protecting and respecting both the content of the articles and their integrity. The Editorial Committee is committed to publish corrections, clarifications, retractions and apologies, when necessary.

In compliance with these good practices, *Thémata* has a peer-review system of selection of articles that are reviewed by external referees, whose criteria are based exclusively on the scientific relevance of the proposal, originality, clarity and pertinence of the presented manuscript. Our journal guarantees the confidentiality of the evaluation process at all times, the anonymity of both referees and authors, the discretion of the motivated reports issued by the referees and any other communication issued by the editorial, advisory and scientific committees, when applicable. In a similar vein, confidentiality will be kept in case of possible clarifications, claims or complaints that an author may decide to send to the committees of the journal, or to the referees of the manuscript.

Thémata is hereby committed to respect and integrity of the works already published. For this reason, plagiarism is strictly prohibited and texts that are identified as plagiarism, or otherwise fraudulent in its content, will not be published, or will be removed from the journal, in case they have already been published. The journal will act in these cases as quickly as possible. By accepting the terms and agreements expressed by our journal, authors must ensure that the article and the materials associated with it are original and do not constitute any copyright infringement. Moreover, the authors have to justify that, in the case of a shared authorship, full consentment was given by all authors involved, and that the article has not been published previously in another journal.

EVALUADORES

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 dos evaluadores que desconocían la identidad del autor. 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)

Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)

Alvira Domínguez, Rafael (Universidad de Navarra, España)

Arisó, José María (Universidad de La Rioja, España)

Ayala Martínez 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)

Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla, España)

Benavides, Cristian (CONICET, Argentina)

Burgos Diaz, Elvira (Universidad de Zaragoza, España)

Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde, Gran Bretaña)

Cabrera, José Antonio (Universidad de Sevilla, 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 Garay, Jesús (Universidad de Sevilla, España)

De Gasperín, Rafael (Instituto tecnológico de Monterrey, México)
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)
Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada, España)
Falgueras Salinas, Ignacio (Universidad de Málaga, 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)
Gómez Yepes, Víctor (Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)
Gustems Carnicer, José (Universidad de Barcelona, España)
Hernández, Seny (Universidad Central de Venezuela)
Jaran, François (Universidad de Valencia, España)
Koprinarov, Lazar (South West University, 'Neofit Rilski', Bulgaria)
Laera, Rodrigo (Universidad de Barcelona)
Llinares, Joan B. (Universidad de Valencia, España)
López Cambronero, Marcelo (Instituto de Filosofía Edith Stein, España)
López Cedeño, Francisco (Universidad de Salamanca, España)
Mariano de la Maza, Luis (Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile)
Marín Casanova, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga, España)
Méndez Jimenez, Jaime (Universidad Veracruzana, México)
Molina Flores, Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Navarro Reyes, Jesús (Universidad de Sevilla, España)
Núñez, Marco A. (autor independiente)
Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla, España)
Ortiz de Landázuri, Carlos (Universidad de Navarra, España)
Padial, Juan José (Universidad de Málaga, España)
Palacios Cruz, Víctor (Universidad Católica Santo Toribio de Mongrovejo, Perú)

Parellada, Ricardo (Universidad Complutense de Madrid, España)
París Albert, Sonia (Universidad Jaume I, Castellón, España)
Pérez Borbujo Fernando (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)
Pérez Herranz, Fernando Miguel (Universidad de Alicante, España)
Peire, Jaime Antonio (Universidad Nacional Tres de Febrero, Conicet, Argentina)
Pulido, Manuel (Universidad de Católica de Portugal, Oporto)
Riquelme Gajardo, Eduardo (Universidad de Chile)
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana, México)
Rodríguez Cristina, Marciel (UNED, Madrid)
Rodríguez Gómez, Federico (Universidad de Chile, Chile)
Rodríguez Orgaz, César (UNED, Madrid)
Rodríguez Suárez, Luisa Paz (Universidad de Zaragoza, España)
Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla, España)
Rojas, Alejandro (Universidad de Málaga, España)
Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)
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)
Santamaría Plascencia, Ana Laura (Tecnológico de Monterrey, México)
Tena Sánchez, Jordi (Universitat Autònoma de Barcelona, España)
Teruel, Pedro Jesús (Universitat de València, España)
Trilles Calvo, Karina (Universidad de Castilla la Mancha, España)
Urbano Ferrer Santos (Universidad de Murcia)
Vargas, Mariela (Technische Universität zu Berlin, Alemania)
Vicente Arregui, Gemma (Universidad de Sevilla, España)

