

THÉMATA

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 62

(Publicación semestral)



Sevilla

Segundo semestre
(julio-diciembre 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 Choza (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 Ciencia (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)
Paris 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:

Maturro, 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)
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

La autoconciencia hegeliana o la necesidad del otro <i>Hegelian self-awareness or the need for the other</i> Gabriel Leiva Rubio (Universidad de las Artes de Cuba, ISA) [doi: 10.12795/themata.2020.i62.01].....	13
Frugalidad, deseo y sostenibilidad <i>Frugality, desire and sustainability</i> Marcel Cano Soler (Universidad de Barcelona, Universidad de Vic) Fidel Sebastián Mediavilla (Universidad Autónoma de Barcelona) José Vives Rego (Universidad de Barcelona) [doi: 10.12795/themata.2020.i62.02].....	37
La religión civil en la teoría de Baruch Spinoza <i>Civil religion in Baruch Spinoza's theory.</i> Alberto Wagner Moll (Universidad Pontificia de Comillas) [doi: 10.12795/themata.2020.i62.03].....	57
Esencia y contingencia con respecto a la identidad <i>Essence and contingency with respect to identity</i> Marco Gomboso (Universidad de Buenos Aires) [doi: 10.12795/themata.2020.i62.04].....	71
Ontosociología del pecado y la muerte <i>Ontosociology of sin and death</i> Jacinto Choza (Universidad de Sevilla) Ananí Gutiérrez Aguilar (Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, Perú) [doi: 10.12795/themata.2020.i62.05].....	89
Historicismo y temporalidades plurales en los desencuentros y reencuentros entre Gramsci y Althusser <i>Historicism and plural temporalities in the disencounters and reencounters between Gramsci and Althusser</i> Alfonsina Santolalla (CONICET, Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina) [doi: 10.12795/themata.2020.i62.06].....	105

Viaje místico hacia lo Uno. Estudio comparativo sobre sufismo y romanticismo a través de las obras de Ibn Arabi y Novalis.
Mystical Journey into the One. Comparative study on Sufism and Romanticism
 Alejandro Martín Navarro (Universidad de Sevilla)
 [doi: 10.12795/themata.2020.i62.07]..... 125

En torno a la idea de Dios: Rilke encuentra a Spinoza
Around the idea of God: Rilke meets Spinoza
 Santiago Martín Arnedo (Universidad de Granada)
 [doi: 10.12795/themata.2020.i62.08]..... 143

La réflexion seconde a través de la duplex cognitio. Bases tomistas del pensamiento de Gabriel Marcel
The réflexion seconde through duplex cognitio. Thomist basis of Gabriel Marcel's thought
 Óscar Arce Ruiz (Universitat Oberta de Catalunya)
 [doi: 10.12795/themata.2020.i62.09]..... 157

NOTAS

Armando el modelo davidsoniano: acerca de la interpretación de Karina Pedace
Building the Davidsonian model: about the interpretation of Karina Pedace
 Rodrigo Laera (Universidad de Barcelona)..... 177

Axel Honneth. *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Frankfurt, Suhrkamp, 2018. [Axel Honneth. Reconocimiento. Historia de una idea europea.]
 Carlos Emel Rendón (Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín)... 187

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDO FEREZ, C. (2019) *Contra las mujeres: (in)justicia en Spinoza*. - 1a ed. - Madrid: Ediciones Antígona, 2019, 115 pp.
 Antonio David Rozenberg (Universidad de Buenos Aires)..... 199

ALEJANDRO G. J. PEÑA, *El réquiem de Weltschmerz II. Crisálidas de cristal*, Sevilla, Thémata, 2019.
 Alberto Ciria (Universidad de Málaga) 203



G. EBBS.: *Carnap, Quine, and Putnam on Methods of Inquiry*, Cambridge University Press, 2017, 278 pp.

Carlota García Llorente (Universidad Complutense de Madrid)..... 205

MARÍA ANTONIA GARCÍA DE LEÓN, *Estado de Sitio. (Primavera 2020)*. Pigmalión Ex Libris, 2020, editorial, 96 páginas

Ana M González Ramos (Universidad Pablo de Olavide)..... 211

MARSICO, C., ILLARRAGA, R., MARZZOCA, P. Estudio preliminar, traducción y notas de Jenofonte “Constitución de los Lacedemonios. Hierón.” Pseudo Jenofonte “Constitución de los Atenenses”. Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2017. pp. 236.

Malena Sofía Battista (Universidad de Buenos Aires)..... 213

ALBIN MICHEL: *Sagesse, savoir vivre au pied d’un volcan*. (2019). 528 pp.

Clara Cristina Adame de Heu (University of Virginia)..... 217

BASSAS, J. Y RANCIÈRE J.: *El litigio de las palabras. Diálogo sobre la política del lenguaje*. Barcelona: Ned ediciones, 2019. 125 pp.

Inés Molina Navea Becaria CONICYT-CHILE..... 221

Call for Papers: La transmisión filosófica. Pensamiento de Javier Hernández-Pacheco Sanz..... 225

Política editorial y normas de publicación..... 227

Listado de evaluadores externos..... 232

ESTUDIOS

LA AUTOCONCIENCIA HEGELIANA O LA NECESIDAD DE LO OTRO

HEGELIAN SELF-CONCIOUSNESS OR THE NEED FOR THE OTHER

Gabriel Leiva Rubio¹
Universidad de las Artes de Cuba (ISA)

Recibido: 8 enero 2020

Aceptado: 2 mayo 2020

Resumen: El objetivo de este ensayo es lograr comprender, en la *Fenomenología del espíritu*, como se da el primer movimiento dialéctico que acontece en la conciencia en cuanto esta se reconoce como autoconciencia. El análisis que Hegel realiza en los primeros tres capítulos: *la certeza sensible, la percepción y la fuerza y el entendimiento*, serán abordados aquí, pero solo como antecedentes de la autoconciencia, de ahí que el análisis que se les dedique no sea tan exhaustivo en su abordaje conceptual como el concepto de autoconciencia, núcleo de este apartado.

Palabras Clave: Hegel, Fenomenología, Dialéctica, Autoconciencia, Negatividad, Contradicción.

Abstract: The objective of this essay is to understand, in the Phenomenology of the spirit, how the first dialectical movement that occurs in *consciousness* as soon it is recognized as *self-consciousness*. Hegel's analysis in the first three chapters: *sensible certainty, perception and strength and understanding*, will be addressed here, but only as antecedents of Self-consciousness, hence the analysis that is devoted to them is not so exhaustive in its conceptual approach as the concept of self-consciousness, the core of this section.

Key Words: Hegel, Phenomenology, Dialectic, Consciousness, Self-consciousness, Negativity, Contradiction.

1. Profesor e investigador del Departamento de Filosofía y Estética, leivargab@gmail.com

Introducción

“El espíritu sólo cobra su verdad encontrándose a sí mismo en el absoluto desgarramiento, es decir, cuando precisamente en medio del absoluto desgarramiento sabe salirse al encuentro de sí.”²

La *Fenomenología del espíritu* es, quizás, la obra más polémica de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). No solo para los estudiosos que –con mayor o menor minuciosidad– se han dedicado a desenterrar de ella este o aquel contenido que, en definitiva, les permitiese desarrollar, complementar o justificar sus exposiciones o las del propio Hegel; o para quienes, en la persecución sincera de la verdad, y el compromiso que esta tarea entraña, han visto, en esta monumental obra, un pujar intenso, un querer expresarse la verdad, quizás, como nunca antes. No. La *Fenomenología* es también polémica para su propio autor. El entonces profesor de Jena, tituló a la primera de sus investigaciones como *Sistema de la Ciencia* (1807) y la subtuló como *Fenomenología del espíritu*, siendo esta, la primera parte de su ansiado sistema. Necesitaron desfilar veinticuatro años (1831) para que el genio alemán dispusiera en sustituir el título por el subtítulo. La decisión de Hegel podría estar en que ni vio, ni pudo ver jamás su sistema terminado, o que la *Fenomenología* hubiese transgredido los límites que él mismo le había imputado, pero lo cierto es, que aún hoy, los móviles últimos (íntimos) de esa disposición editorial escapan a todas las conjeturas hermenéuticas o historiográficas sobre el asunto. Ya era tarde. La historia, caprichosa como siempre, quiso que Hegel muriera, y que la *Fenomenología del espíritu* le sobreviviese y perdurara como un misterio que, todavía hoy, nos acompaña.

El propósito del presente texto no contiene la ambición de desentrañar ese enigma que es la *Fenomenología* para un hoy, un ayer, ni un mañana; ni busca asirse a conceptos puntuales, que en ella aparecen, para redimirlos como esenciales, eclipsando así la organicidad total del texto. El objetivo de este ensayo es mucho menos vanidoso, aunque no por ello menos atrevido: lograr comprender, en la *Fenomenología del espíritu*, como se da el movimiento dialéctico que acontece en la conciencia en cuanto esta se reconoce como autoconciencia. Para el cumplimiento de esta tarea los esfuerzos hermenéuticos estarán centrados en los primeros cuatro capítulos de la *Fenomenología*,³ para luego abordar propiamente el concepto de *autoconciencia*. Dicho esto, el análisis que Hegel realiza en los primeros tres

2. HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Edición y Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos (Filosofía Clásicos), Valencia, España, 2009, p.136

3. HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit., pp.197-334

capítulos: *la certeza sensible, la percepción y la fuerza y el entendimiento*, serán abordados, pero solo como antecedentes de la autoconciencia, de ahí que el análisis que se les dedique no sea tan exhaustivo como al concepto de autoconciencia, núcleo de este apartado.

Antes de comenzar, propiamente, con el análisis, se hacen necesarias un par de observaciones previas: la primera es que para comprender el viaje que va de la conciencia a la autoconciencia, con la mayor fidelidad posible a la *Fenomenología* y al propio Hegel, se hace necesario arrojarse al camino, que ha dispuesto el espíritu, para ir con él. Es decir, para entender al espíritu hegeliano y las distintas figuras que va creando y destruyendo a su paso, hay que andar con él, con el espíritu, en la espiral ascendente de su rumbo hacia el absoluto. No puede ser captada esta tendencia, propia del espíritu, con un método⁴, cualquiera que este fuese, dado que se estaría inmovilizando a la conciencia misma para analizarla, se le estaría juzgando desde fuera de sí misma, y esto, además de ser una ingenua paradoja, equivale a negarle al espíritu su misma esencia, su movimiento⁵. Por el

4. *Nota:* Varios estudios notables sobre la Fenomenología del espíritu, y de la obra de Hegel en general, han hecho notar que no puede comprenderse la filosofía hegeliana con un método. Entre estos autores destacan J. L. Nancy, J. Stewart, J. Hyppolite y otros tantos. Por solo citar a algunas prestigiosas investigaciones que notan este detalle: “No existe, repitámoslo, método dialéctico; hay la realidad del razonamiento que, confrontado a lo que designa, se ve constreñido a desarrollarse según una lógica que tiene que conferir a las oposiciones inmediato-mediación, identidad-contrariedad, sustancia- sujeto, su significación efectiva.” (CHATELET, François. *Hegel según Hegel*, Trad. Josep Escoda, 2da edición, Ed. LAIA, Barcelona, 1973, p.105); “...el “método” del científico hegeliano consiste en no tener método o modo de pensamiento propios de su Ciencia. El hombre ingenuo, el científico convencional e incluso el filósofo pre-hegeliano se oponen, cada uno a su manera, a lo Real, y lo deforman al oponerle medios de acción o métodos de pensamiento que les son propios. El Sabio, en cambio, esta plena y definitivamente reconciliado con todo cuanto es: él se encomienda sin reservas al Ser y se abre completamente a lo Real sin oponerle resistencia. Su papel es el de un espejo perfectamente plano e indefinidamente extendido: el no reflexiona sobre lo Real; es lo Real lo que reflexiona sobre sí mismo, el que se refleja en su conciencia y se revela en su propia estructura dialéctica a través del discurso del Sabio, que lo describe sin deformarlo.” (KOJEVE, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel: Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu*, impartidas desde 1933 hasta 1939 en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Recopiladas y publicadas por Raymond Queneau, Prólogo de Manuel Jiménez, Trad. Andrés Alonso Martos, Editorial Trotta, Madrid, 2013, p.507); “El pensamiento comienza consigo mismo, vale decir, con la decisión de pensar.” (GADAMER, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel: Cinco Ensayos Hermenéuticos*, Trad. Manuel Garrido, Quinta Edición, Ediciones Cátedra, Grupo Anaya, S.A, Madrid, 2000, p.7); “...el saber no es un objeto, sino un proceso” (HEINRICH, Hüni. *La Conciencia es Deseo (Hegel)*, Trad. Julio César Vargas en *Revista Praxis Filosófica*, No.15, 2011, pp.87-96; p.88

5. “...la cosa no queda agotada en su fin, sino en su desenvolvimiento y ejecución, y tampoco el resultado es el todo real, sino que el todo real es el resultado junto con su devenir; el fin tomado por sí mismo es lo universal carente de vida, así como la tendencia es el puro empuje que todavía carece de realidad, y el desnudo resultado no es sino el cadáver que esa tendencia y empuje dejan tras de sí.” (HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit., p.113)

contrario, el espíritu hegeliano, es la invitación a un diálogo continuo, un diálogo, donde ni más ni menos, se está jugando aquello que somos y desconocemos ser.

La segunda observación es que inequívocamente se ha dicho que el espíritu hegeliano es la síntesis necesaria en la que convergen la historia de la humanidad y nuestra conciencia, la filosofía y la ciencia, el singular y lo universal pero también hay que captarlo, a este espíritu hegeliano, bajo la profundísima angustia que provoca el pensarse siempre como incompleto, o como el transcurrir constante de desgarramientos a los que se enfrenta el yo en las presuposiciones (figuras) que encarna, o como el siempre violento, aunque imprescindible, examen de una identidad en constante autodestrucción.⁶ La *necesidad* que tiene el espíritu de devenir *absoluto* va estar siempre atravesada por una tensión con lo *posible*. Lo necesario se hace tal al ser comprendido como posible, así como lo posible se hace necesario en la medida en que ha sido comprendido como posibilidad. Martin Heidegger, en *Ser y Tiempo*, asegura que la posibilidad está por encima de la realidad y que es esta la exacta comprensión que de la Fenomenología hay que tener⁷, sin embargo, en la *Fenomenología*, necesidad y posibilidad son, y tienen que ser, extremos de una misma realidad, porque la posibilidad, sin necesidad, es infinita y casual, así como la necesidad se torna arbitraria y dogmática sin la luz de lo posible. No hay un uno sin el otro. El poder de lo posible estriba en ser capaz de captar el advenimiento de lo necesario, así como el imperio de lo necesario existe para servir de destino a lo posible. Ambos están para conducir al espíritu, al yo y al nosotros – que es lo mismo- en su camino de auto-reconocimiento. Sin esta premisa, enteramente hegeliana, no puede captarse, no ya el movimiento de la conciencia, sino ningún movimiento del espíritu hegeliano en la búsqueda de su identidad.

1.1 Conciencia

1.1.1 Certeza sensible

Los tres primeros capítulos de la *Fenomenología* se encargan del estudio de la *conciencia*. En el viaje que hace el espíritu para su auto-reconocimiento como absoluto desde la conciencia, la estación de partida es la

6. “La conciencia sufre, por tanto, de esta violencia, a saber: la de tener que estropearse ella sistemáticamente a sí misma su satisfacción limitada, y estropeársela por ella misma [por la propia estructura de la conciencia].” (Ídem, pp.186-187)

7. “...lo esencial de ésta [de la fenomenología] no reside en ser real [en ser efectiva, surtir efectos] como “dirección” filosófica. Más alta que la realidad [que la efectividad] está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad.” (HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*, Ed. Gaos, México, 1962, p.49)

certeza sensible. Pero ¿por qué? ¿Por qué el alemán escoge la certeza sensible para iniciar el viaje de la conciencia en su autodescubrimiento? Hegel no quiere contaminar la conciencia con objetos externos, ni muchos menos indagar en ella desde conceptos que esta no produciría sino solo cuando ha mediado algo ajeno o externo a la propia conciencia, entonces, solo queda, como necesaria posibilidad, analizar sus movimientos desde ella misma. Para ello, Hegel echa mano a la *inmediatez*, a aquello que inmediatamente se le aparece a la conciencia, y que sería, desde su etapa más infantil hasta su auto-reconocimiento como absoluto, el objeto de estudio del complejo edificio conceptual de la Fenomenología.⁸ La conciencia se buscaría a sí misma mediante las distintas manifestaciones o posibilidades *figuras* (Gestalt) que va generando en el movimiento que le es inherente para su autoconocimiento. En —y desde— la inmediatez el espíritu se auto-reproduciría desplegando sus partes para configurarse como una posible totalidad. De ahí que la primera sentencia, en el desarrollo de la Fenomenología, sea: “El saber que primero e inmediatamente ha de ser nuestro objeto no puede ser otro que aquel que es él mismo un saber inmediato, saber de lo inmediato, de lo que está ahí.”⁹

Este primer saber de la conciencia queda designada por Hegel como *certeza sensible* y se caracteriza por creer que lo verdadero es aquello que se capta de modo inmediato. Esta conciencia, por su propia naturaleza, no registra ningún intermediario (*mediación*) entre los miembros de su relación (*conciencia-objeto*), se ubica temporal y espacialmente frente al objeto singular y dice: *ahora sé acerca de esto que está aquí*. Para ella no hay en el objeto múltiples cualidades sino, estrictamente, un yo y algo, dándose aquí y ahora.¹⁰ La certeza sensible cree entonces saber que hay un *yo* (este) y algo exterior a él (esto) ubicados en un espacio-tiempo (aquí-ahora), nada más. En ella Hegel ve el conocimiento más rico y más verdadero, aunque inmediatamente lo va declarar como la verdad más pobre.¹¹ La razón de esta contradicción descansa en que esta, la certeza sensible, es por un lado capaz de captar al *puro ser* aunque solo en su singular inmediatez. Lo único que la certeza sensible revela es que eso que ella intuye *es* inmediatamente. Esta conciencia de la certeza sensible, como recalca Valls Plana,

8. “El elemento de la existencia inmediata [o el elemento que representa la existencia inmediata] es, (...) la determinidad por la que esta parte de la ciencia [la que la Fenomenología del espíritu representa] se distingue de las demás [partes].” (HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit., p.138)

9. Ídem., p.197

10. “Nosotros tenemos, por tanto, que comportarnos de forma igualmente inmediata o receptiva, es decir, no cambiar nada en él, tal como él se nos ofrece, y mantener lejos de la aprehensión todo intento de penetrar conceptualmente lo aprehendido.” (Ídem)

11. Ídem

resulta “absolutamente dispersa”¹² pues la verdad de la que dispone está, ni más ni menos, que en las condiciones espacio-temporales que circunden a cada sujeto particular, haciendo así del mundo un “*espectáculo imposible de retener*”¹³ por nada ni por nadie. No hay, entonces, para la certeza sensible, una verdad absoluta sino verdades *contingentes*, verdades que dependen de sujetos. La verdad quedaría supeditada al capricho de la inmediatez de los distintos sujetos que la captan. Entonces, ¿qué es *el esto* que la conciencia sensible pretende saber?

Cuando el sujeto sensible practica su verdad o *quiere decirla* (meynen) enuncia el aquí y el ahora enmarcando al objeto dentro de unos límites que se borran a sí mismos constantemente. El aquí y el ahora son pura alteración, puro cambio. El yo de la conciencia sensible confunde su verdad con lo *particular* (el esto), cuando en realidad su enunciar está sostenido en el espacio y el tiempo, aquello que es un *no-esto*. La certeza o conciencia sensible queda entonces paralizada cuando se le interroga sobre su verdad, no puede enunciarla, precisamente porque esta desaparece en la inquietud que le es propia. Lo que se le aparece a la conciencia sensible se encuentra siempre *mediado* por un ahora y un aquí y no en la absoluta inmediatez que la conciencia sensible cree tener en su poder.

Para Hegel esta es la esencia y verdad de la conciencia sensible, la aparición de aquello que no es objeto ni sujeto y que a su vez le es inherente a ambos: *el ser en general*. La verdad que está condenada a no poder ser enunciada por la conciencia sensible es la que le da su fundamento: lo *universal*.¹⁴ Así, cuando la conciencia sensible enuncia algo, solo expresa, sin saberlo, al ser en general. Por ejemplo, en los juicios: –*mi escritorio está aquí*– o –*ahora son las siete*– la única verdad que ha quedado afirmada es el indicativo *ser*. Pero esto no solo pasa con el objeto del saber de la certeza sensible, sino también con el sujeto que la enuncia. El yo de la certeza sensible piensa que el objeto *es* porque él lo capta, más cuando *otro* yo entra en la relación, el escritorio no está ya en un *aquí*, sino en un *allá* o en un *acá*, y el ahora de las siete se trastoca en un *antes eran las siete* o en un *después serán las siete*. De igual manera el *ser* persiste en quedarse. Y esta es la verdad que tiene, tras de sí, la certeza sensible: la intuición inmediata del ser en general, la irrupción de lo universal en sí. No es hasta que la conciencia logra el movimiento que suprime y supera el aquí y el ahora del

12. VALLS, R. *Del yo al nosotros. Lectura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, 3ra Edición, PPU, Barcelona, 1994, p.57

13. Ídem

14. “Tal cosa simple, que es por negación, que no es ni esto ni aquello, un no-esto, y asimismo indiferente para ser tanto esto como aquello [es decir, valiendo por igual para ser esto o aquello], es lo que llamamos un universal” (HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit., p.200)

objeto y al sujeto singular que lo capta, que la certeza sensible logra salirse de sí para encontrarse con su nueva figura: *la percepción*.

1.1.2 Percepción

La *percepción* (Wahrnehmung), a diferencia de la singularidad de la certeza sensible, se adueña de lo universal y construye, necesariamente para sí, un sujeto y objeto de igual índole, universales. Lo que no podía enunciar la certeza sensible, aquello que se escondía tras de sí, es el principio esencial de funcionamiento de la percepción: lo *universal*. Lo abstractamente caprichoso de la inmediatez sensible es *superado* (aufheben) en la percepción, por un saber necesario, es decir, por un saber "... que no hay más remedio que entrar, en él... introducidos por la lógica de la estación o figura anterior"¹⁵ Esta "superación" que le acontece a la certeza sensible por la percepción no implica suprimir la estación anterior, sino conservarla para enriquecerla en su diversidad y diferencia.¹⁶ La percepción no se encuentra ya con un objeto singular e inmediato (sin cualidades), sino que en su movimiento capta un objeto poblado de múltiples *propiedades* (tamaño, color, forma, etc.) y lo designa como *cosa*. En este movimiento de designación del objeto, la percepción opera con la universalidad como principio y no con la unilateralidad que la inmediatez de la certeza sensible tomaba para sí como verdad.

El mismo escritorio, utilizado de ejemplo para ilustrar la certeza sensible, ya no es, para la percepción, un esto individual o una intuición inmediata, sino que pasa a ser reconocido como una *cosa* con propiedades: madera, áspero, negro, etc. Y aquí es donde surge la contradicción. Al contener, en sí misma la cosa, las propiedades que la determinan, se ve obligada a negar todas las propiedades que no contenga. El escritorio se vuelve entonces negación de toda otredad a modo de una unidad excluyente. Es decir, el escritorio ya no *es* porque ha sido intuido inmediatamente, como en la certeza sensible, sino porque la percepción dice que *no puede ser* otra cosa, excluye de sí todo lo que no sea un escritorio. Esto es porque en la percepción, *la cosa* y sus propiedades no se *tocan* entre sí, y este es el *universal simple* de la percepción: el *medio* en que se determina el objeto como

15. Ídem, p.211

16. "La riqueza del saber sensible pertenece, pues, a la percepción y no tanto a aquella certeza inmediata en la que esa riqueza no hada más que venir puesta en juego, que ser traída a colación, pues sólo la percepción tiene en su propia esencia [es decir, dentro de ella, y no sólo a título de elemento que entra a jugar desde fuera] la negación; [es decir] la diferencia y la diversidad." (Ídem, p.212)

cosa. A este medio o resumen en que las distintas propiedades del objeto se determinan como una cosa, Hegel lo va a designar *coseidad* (Dingheit).¹⁷

Para la conciencia percipiente la cosa se aparece como negación absoluta de ser otra, ya que está relacionada únicamente consigo misma para poder seguir siendo.¹⁸ En el movimiento que realiza la conciencia que percibe, la cosa se ha quedado sin esencia dado que el sujeto, mediante la *reflexión*, ha puesto en ella la negatividad absoluta.¹⁹ El objeto se ha vuelto para la reflexión un *uno* por no ser otro, dejando la esencia del objeto fuera de él y colocándolo en todo lo que lo niega, en lo otro.²⁰ Entre la cosa y sus propiedades se ha formado una contradicción imposible de enunciar por la conciencia percipiente, una contradicción entre lo *individual* y lo *universal*, entre la *unidad* y la *pluralidad*. La percepción tiene así, en su fondo, la misma equivocación que la certeza sensible: se determina por todo lo contrario a lo que ella afirma o, en otras palabras, en la misma constitución de su saber está instalada su ignorancia.

La conciencia percipiente, como afirma Findlay, puede llegar a certificar que "...las cosas externas son meramente un apiñamiento de propiedades o aspectos que nosotros, como sujetos, hemos reunido de una manera externa"²¹ pero la conciencia con la misma necesidad que la exhortó a superar la estación anterior va a percatarse de "que la reconciliación de la unidad concreta con la diversidad de aspectos sensibles sigue siendo precisamente el mismo tema, tanto si lo referimos a la cosa como si lo trasladamos a nosotros."²² La percepción, como figura de la conciencia, sucumbe ante la contradicción de que la cosa, por un lado, se constituye en

17. "A este medio universal abstracto, que podemos llamar la coseidad [el ser-cosa] [Dingheit] en general o la pura esencia [el puro Wesen, el puro estar ahí siendo la cosa lo que ella es], no es más que el aquí y el ahora, tal como se mostraron, es decir, como un simple estar juntos muchos, como un estar juntos muchos que, sin embargo, se caracteriza por su simplicidad [por su simple tratarse de una cosa], y esos muchos '[lo blanco, lo salado, etc., como propiedades de la cosa] son a su vez en esa su determinidad simplemente universales o universales simples." (Ídem, p.213-214)

18. "La cosa es una precisamente porque se contrapone a otras" (Ídem, p.220)

19. "La cosa está puesta como ser-para-sí, o lo que es lo mismo: como la negación absoluta de todo ser otro; y, por tanto, esa negación es una (...) negación que sólo se refiere sí misma; pero la negación que se refiere a sí misma no es sino la supresión o superación de sí misma [por tanto, de la cosa misma], o lo que es igual: el tener [la cosa misma] su esencia en otra cosa, en un otro." (Ídem, p.226)

20. "...por esa vía, pues, es decir, por la vía de considerar nosotros como reflexión nuestra la determinidad de ser nosotros medio universal, y sólo por esa vía, mantenemos la igualdad consigo misma de la cosa y la verdad de la cosa, es decir, el ser la cosa algo uno." (Ídem, p.220)

21. FINDLAY, J.N. *Reexamen de Hegel*, Trad. J.C. García Borrón, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1969, p.90

22. Ídem

sus propiedades para el *yo*, y por otro lado, se disuelve en el cambio de esas mismas propiedades para el *otro*.²³

La verdad de la percepción, se derrumba en la negatividad que le es inherente, más en su ejercicio de superación hay algo que puede permanecer y esto es lo que ve la percepción que se repliega dentro de sí: la unidad del *ser-para-sí* y el *ser-para-otro*. En palabras de Hegel: "...cuando se ha producido la universalidad absoluta incondicionada, es, (...), cuando la conciencia verdaderamente entra en el reino del entendimiento."²⁴

Con la unidad del *ser-para-sí* y el *ser-para-otro*, se alcanza la *universalidad absoluta incondicionada*, y cae así, irremediabilmente, esta figura de la percepción para alcanzar su nuevo estadio: *el entendimiento* (Verstand).

Tanto en la certeza sensible como en la percepción el saber había quedado eclipsado por la eterna contradicción de tener que vérselas con los polos opuestos de una misma realidad (*singular-universal; unidad-pluralidad; yo-otro*). No es casual que Hegel, en los primeros dos capítulos de la *Fenomenología*, le dedique un apartado al reconocimiento tácito de que hay algo tras la conciencia que la conduce al error, sea a modo de *ilusión* o a modo de *equivocación*. El movimiento y el error, que había arrastrado la conciencia hasta la percepción, está en que la conciencia solo ha tomado como contenido suyo al *ser objetivo* (Wesen) y ha visto, en *el objeto* (certeza sensible) o en *la cosa* (percepción), lo esencial, quedando así, la propia conciencia, como lo in-esencial.²⁵ En cambio, el entendimiento aparece cuando lo determinante ya no es el objeto dado ni la cosa que posee propiedades. Lo primordial, para el entendimiento, no es que el escritorio se manifieste como un esto dado inmediatamente, ni como una cosa con color, tamaño o forma, sino que la *interioridad* se le manifieste a la conciencia deviniendo ante sí misma conciencia *concupiente*. En el entendimiento la conciencia da

23. "Esas puras determinidades tienen la apariencia de expresar la esencia misma o la esencialidad misma, pero solo son un ser-para-sí que está gravado con el ser-para-otro" (HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit., p.227)

24. Ídem

25. "...la conciencia sólo tiene por contenido suyo al ser objetivo [es decir, no tiene por contenido sino lo que a ella le es como objeto], pero la conciencia no tiene por contenido a la conciencia como tal, tenemos entonces que para la conciencia ese resultado hay que ponerlo del lado del "significado de objeto" que ese resultado tiene [es decir, ese resultado no significa para la conciencia sino "objeto"], y hemos de considerar a la conciencia todavía como retirándose [es decir, cómo echándose para atrás de eso que así ha resultado, de modo que para la conciencia ello, en tanto objetivo [en el significado de objeto que ello tiene], es decir, en tanto objeto, es la esencia o lo esencial [y ella lo inesencial]." (Ídem, p.234)

el primer paso de tomarse, a ella misma, como su objeto además de ser una síntesis de los momentos anteriormente desarrollados hasta aquí.

1.1.3 Fuerza y Entendimiento

En la certeza sensible el saber se da por medio de lo singular inmediato, en la percepción por lo universal mediado, mientras que en el *entendimiento*²⁶ se da por una síntesis que supera y conserva los momentos previos. Lo que no podían comunicar la certeza sensible y la percepción va a tratar de ser explicado, por el entendimiento, a través de lo que Hegel designa como *fuerza*. Vale la pena citar el pasaje hegeliano, para luego pasar a aclarar el concepto de *fuerza*: "..., el movimiento en cuanto difusión y despliegue de las materias autónomas en ese su ser, es la *manifestación* o *exteriorización* de ella, de la fuerza."²⁷

Lo que Hegel designa como *fuerza* es al *movimiento* que anuda y desata las distintas cualidades que la percepción dejaba en el puro *en sí*. La fuerza funge como el movimiento de las diferencias en una unidad que se despliega y se retrae. Los extremos que condenaba como irreconciliables, la certeza sensible y la percepción, son ahora encomendados a poder juntarse en un centro llamado fuerza.²⁸ La fuerza hay que considerarla como el movimiento que aúna a esos momentos contrapuestos heredados de las estaciones anteriores, volviéndolos una unidad autónoma.²⁹ Lo que

26. *Nota*: Para varios estudiosos de la obra de Hegel, este capítulo (*Fuerza y el Entendimiento*) es el más complejo y misterioso de todo el edificio conceptual de la Fenomenología. A pesar de ello se han dedicado disímiles esfuerzos para llegar a comprenderlo, con la mayor fidelidad posible. Entre los más destacados constan: PIPPIN, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, 1989, pp.131-142; PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, New York, 1994, pp. 34-45; GADAMER, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel: Cinco Ensayos Hermenéuticos*, Ob. cit., pp.49-75; WESTPHAL, Merold. *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Humanities Press, 1978, pp.93-119; KRASNOFF, Larry. *Hegel's phenomenology of spirit: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2008, pp.85-112

27. HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit., p.237

28. "No son como extremos que retengan algo fijo para sí, de suerte que sólo enviasen al centro una propiedad externa, la propiedad del uno respecto a la del otro y la del otro respecto a la del uno, y para mutuo contacto de ellas; sino que lo que son, sólo lo son en ese *centro* y: en ese *contacto*. Pues en ese centro es donde inmediatamente radica tanto el estar represada o contenida en si la fuerza o *el ser-para-sí* de la fuerza..." (Ídem, p.243)

29. "...la fuerza no sería si no *existiese* en tales términos contrapuestos; pero el existir en tales términos contrapuestos, o el que la fuerza exista de ese modo contrapuesto, no significa, sino que ambos momentos son en sí mismos a la vez *autónomos*. - Y es este movimiento del autonomizarse constantemente ambos momentos y del suprimirse y superarse ambos otra vez, es este movimiento, digo, el que hay que considerar. -" (Ídem, p.238)

era en sí pasa a ser a su vez, y mediante la fuerza, *reflectido*³⁰ en un *para sí*. El entendimiento, a través de la fuerza, no abandona el singular de la certeza sensible ni el universal de la percepción, por el contrario, los expresa a ambos, a modo de una síntesis, en un universo de fuerzas que atrae y dispersa en virtud de la propia actividad de la fuerza. Aquello que la certeza sensible señalaba como *esto*, y la percepción como *cosa*, ahora el entendimiento lo expresa a modo de un universo de fuerzas dispuesto según *leyes*. La verdad que tiene el entendimiento, en sí, es el de las leyes. La mutabilidad, propia de las múltiples propiedades que asignaba la percepción al fenómeno, tienen ahora su quietud en la universalidad de las leyes porque el entendimiento las concibe como multiplicidad de diversos universales: *gravedad*, acción y reacción, *inercia*, o cualquier otra regularidad atribuida a los fenómenos.

En definitiva, el entendimiento concibe al mundo como un sistema de leyes que se penetran recíprocamente y son independientes entre sí. Esto va a producir, según Hegel, una escisión entre el mundo fenoménico y el mundo suprasensible, al que Hegel le dedica el famoso apartado del *Mundo Invertido*.³¹ El mundo queda abierto en dos (a modo platónico). La realidad de un mundo de apariencias sensibles por un lado y la realidad suprasensible, deducida del mundo de las leyes, por otro. La unidad de lo múltiple, que el entendimiento cree sujetar, cuando se le mira con atención, no hace más que demostrar que la realidad dual de la conciencia persiste en permanecer. Hegel describe este error del entendimiento de la siguiente forma: "...en el interior del fenómeno el entendimiento no es en verdad otra cosa que el fenómeno mismo, (...) el entendimiento sólo hace, en todo ello, experiencia de *sí mismo*."³²

La conciencia, a través del entendimiento, ha querido anudar lo sensible (el *esto* y la *cosa*) en lo singular-universal, expresado como movimiento de las fuerzas haciéndose ley, y en cambio, el entendimiento ha venido a quedar como una conexión simple que la conciencia hace con lo suprasensible, alejando, una vez más, a la conciencia de sí misma. El *interior* de la conciencia, para avanzar a la figura posterior, debe dejar de mirar al fenómeno como algo ajeno o extraño, para quedarse ante la necesaria

30. *Nota*: El término es de Hegel

31. *Nota*: A este importante apartado de la Fenomenología se le han dedicado importantes esfuerzos hermenéuticos. Entre los que destacan: PIPPIN, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Ob. Cit., pp. 131-142; PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Ob. Cit., pp.34-45; GADAMER, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel: Cinco Ensayos Hermenéuticos*, Ob. cit., pp.49-75; WESTPHAL, Merold. *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Ob. cit., pp.93-119

32. HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit., p.271

posibilidad de tener que mirarse a sí misma desde sí misma. Cuando el interior de la conciencia queda ante sí, desaparece entonces el telón, y queda

... a la vista el mirar del interior en el interior; el mirar de lo homónimo indistinto o no-distinto, que se repele a sí mismo y se expele a sí mismo de sí mismo, que se pone como interior distinto, pero para el cual es asimismo inmediata la no distinción de ambos o el ser indistintos ambos, esto es la *autoconciencia*.³³

Las distintas certezas que creía tener la conciencia, incluyendo las del entendimiento, buscaban su corroboración de verdad en el interior del fenómeno, dejando así, a *la verdad*, en un terreno completamente distinto al de la conciencia, la que, en definitiva, creía estarla enunciando (a la verdad). La conciencia, sin embargo, ahora se ha topado, por la necesidad de su progreso, con que la verdad que ella expresa, o ha querido expresar, y ella misma, han empezado a coincidir, precisamente, porque los distintos momentos que ha atravesado, no son sino la corroboración de un devenir de la autoconciencia. En palabras de Hegel:

La *necesaria marcha* o avance de las figuras de la conciencia, que hemos considerado hasta aquí, para las cuales aquello que ellas tenían por verdad era una cosa ahí (*ein Ding*), es decir, era algo distinto a ellas mismas, expresa precisamente esto, a saber: que no sólo la conciencia de las cosas no es posible sino para una autoconciencia, sino que precisamente ésta y solamente ésta es la verdad de esas figuras [de *la aisthesis* (certeza sensible), *la doxa* (percepción), *la dianoia* (entendimiento)].³⁴

La famosa sentencia *conciencia es autoconciencia* no expresa sino un devenir, que ahora, y solo ahora, en esta inmediatez mediada es captado por la conciencia gracias a la superación que aúna las distintas figuras que se presentaban entre su saber y su objeto.³⁵ En resumen, la conciencia, llegada este punto, empieza a reconocerse como un *sí mismo*, de ahí que capítulo que le sucede a la *Fuerza y Entendimiento* Hegel lo nombre: *La verdad de la certeza de sí mismo*. Es en este capítulo donde la conciencia se empieza a auto-reconocer como tal, donde se percata de que ella es, desde el mismo principio de su viaje, una *autoconciencia*³⁶. Hegel siempre lo supo: *conciencia es autoconciencia*.

33. Ídem, pp.271-272

34. Ídem., p.271

35. *Nota*: Esta conclusión hegeliana puede ser comprendida, no solo una de los cimientos teóricos fundamentales del idealismo alemán, sino como una radicalización del kantismo. Pues, mientras que Kant postulaba *la cosa en sí* (noúmeno) como irreconocible, en contraste con una subjetividad constituida de conocimientos representacionales o aparentes, Hegel va a comprender que aquello que capta o aprehende la conciencia es lo real, quedando así, la conciencia, equiparada con la totalidad de lo real.

36. "...desde el principio, la tarea que Hegel se ha propuesto llevar a cabo en la Fenomenología: tratar la autoconciencia, (...) no como algo previamente dado, sino como algo que ha de ser propiamente demostrado, lo cual quiere decir: demostrado como la verdad en toda conciencia. Toda conciencia es autoconciencia." (GADAMER, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel: Cinco*

1.2 La autoconciencia

El capítulo de la autoconciencia es, tal vez, el más polémico y el más consultado de toda la filosofía hegeliana³⁷. Las distintas interpretaciones y apropiaciones que se han realizado, y se siguen realizando en torno a la autoconciencia hegeliana, han dado lugar a variadas y originales tesis en el amplio espectro de las ciencias sociales y las humanidades. Hay varias razones para ello, pero quizás, la de mayor peso, sea la amplia meditación que se hace en este capítulo en torno al descubrimiento de la conciencia como subjetividad, como *yo*, y la experiencia que esto implica para la conciencia misma. Cuando la subjetividad desborda lo gnoseológico, como acontece en la autoconciencia, se convierte en una reflexión sobre la naturaleza misma del hombre, sobre su comportamiento para con el mundo y con sus semejantes, en definitiva, una reflexión de tipo antropológica.

El movimiento que va del tercer capítulo de la conciencia (*La fuerza y el entendimiento*), al primero de la autoconciencia es, también, uno de los más problemáticos de la *Fenomenología*. Para algunos autores este movimiento no se lleva a cabo con la efectividad de los anteriores, es decir, la necesidad teórica de superación del objeto de la conciencia se aparece como “débil” en relación a las estaciones previas. Por ejemplo, Robert Pippin, señala, con cierta suspicacia, que “al parecer, existe una “pequeña” conexión entre los tópicos del cuarto capítulo (autoconciencia) y los problemas abordados en los tres primeros capítulos (conciencia)”³⁸. De similar manera lo hace Findlay cuando afirma que “en la transición que acontece (en la Fenomenología del espíritu) con el capítulo de la autoconciencia, la dialéctica, precipitadamente, pivotea hacia la esfera social”³⁹. Taylor va más allá cuando afirma que el argumento que, se supone, implique la necesidad de progresar a la siguiente figura (autoconciencia) “es presentado de un modo no convincente...”⁴⁰. Preuss, por su parte, es más radical cuando sostiene que, “en el capítulo de la autoconciencia, Hegel *traiciona* los ver-

Ensayos Hermenéuticos, Trad. Manuel Garrido, Quinta Edición, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000, p.20)

37. REDDING, Paul. *The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's Phenomenology of Spirit*, en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, Ed. Beiser, F. C., Cambridge University Press, 2009, p.94

38. PIPPIN, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Ob. cit., p.143 (Nota: La traducción de esta cita es realizada por el autor de la presente tesis, así como todas las traducciones del inglés que aparezcan en lo adelante.)

39. FINDLAY, John. *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination*, George Allen and Unwin, London, 1958, p.93

40. TAYLOR, Charles. *Hegel*, Traducción del Inglés de F.C. Merrifield y C. M. Mejía, 1ra Edición, Anthropos Editorial, Barcelona, 2010, p.128

daderos objetivos de la *Fenomenología*, con la ruptura que hace respecto de los capítulos de la conciencia”⁴¹.

Hay que decir que, ninguna de estas objeciones, son del todo injustas. De hecho, en la primera parte de la *Fenomenología*, (la que ha sido resumida hasta aquí) Hegel describe un viaje, de tipo gnoseológico, en el que la dualidad sujeto-objeto va atravesando distintas instancias del saber en la búsqueda de la verdad.⁴² Sin embargo, y en esto coinciden las críticas enunciadas en el párrafo anterior, hay un viraje bastante abrupto en el programa metodológico del texto cuando la autoconciencia hace acto de presencia. Apartados como *El señor y el siervo*, o las discusiones que le siguen, *Estoicismo*, *Escepticismo* o la famosa *Conciencia desgraciada*, tienden a despistar un poco al lector, quien hasta aquí creía tener, en su poder, un hilo conductor todo lo claro que Hegel le permitía.

Con el arribo a este cuarto capítulo (autoconciencia), lo epistemológico o gnoseológico, aparentemente, desaparece del centro del mapa conceptual del texto para dirigir la mirada del lector hacia cuestiones, que parecen, a simple vista, totalmente diferentes. A pesar de lo abrupto que parece el movimiento que va del *entendimiento* a la *verdad de la certeza de sí mismo*, y de lo supuestamente distintas que son las temáticas tratadas en este capítulo en relación a los demás, los propósitos y la lógica interna que Hegel le asignó en su *Fenomenología* siguen siendo los mismos, como bien aclara Jon Stewart⁴³. Este abrupto viraje se explica por la violencia implícita violento que sufre la conciencia cuando descubre que su identidad esta mediada por una relación con un otro. Cuando la conciencia se descubre cómo interior, el mundo se ensancha, de una manera tal, que el sujeto, por sí mismo, no basta para abarcarse, necesita de otros, necesita socializarse.⁴⁴ Dado que el núcleo de esta texto radica en la irrupción de la autoconciencia en la *Fenomenología* de Hegel, el análisis de este concepto será más exhaustivo que el de los capítulos que pertenecen al estudio de la conciencia propiamente. A su vez, hay que recordar, como se mencionó

41. Ver: PREUSS, P. *Selfhood and the Battle: The Second Beginning of the Phenomenology*, en *Method and Speculation in Hegel's Philosophy*, ed. Merold Westphal, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1982, pp.71-83 (cita ligeramente modificada)

42. *Nota*: Las distintas maneras en las que se le aparece el objeto al sujeto del saber son, como se ha explicado con anterioridad, primeramente, a modo de un ser puro e indiferenciado, luego como una cosa con propiedades, y finalmente como resultado de fuerzas invisibles que se traducen en leyes

43. STEWART, Jon. *Hegel's Phenomenology as a Systematic Fragment*, en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, Ed. Beiser, F.C., Cambridge University Press, 2009, pp.74-93

44. Para una seria consideración en torno a la dimensión social de la autoconciencia hegeliana, se recomienda, particularmente, la lectura de: PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Ob. cit.

al principio de este texto, que la autoconciencia solo será examinada en su primer movimiento de auto-reconocimiento, es decir, cuando se capta a sí misma, cuando se auto-reconoce y no en su segundo momento, más dedicado a la socialización y a la relación intersubjetiva de la autoconciencia.

1.2.1 ¿Qué es la autoconciencia?

El capítulo que Hegel le dedica a la autoconciencia es la segunda parte de todo el edificio conceptual de la Fenomenología. Este capítulo IV (*La Verdad de la certeza de sí mismo*) está estructurado por dos grandes epígrafes: (A: *Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; Dominación y servidumbre*) y (B: *Libertad de la autoconciencia; Estoicismo, Escepticismo y la Conciencia desgraciada*) respectivamente. Estos dos epígrafes se encuentran, a su vez, compuestos de distintos sub-epígrafes que van entrelazando los múltiples contenidos que allí son abordados.

La complejidad organizativa de esta parte de la *Fenomenología*, que Hegel da en llamar autoconciencia, marcha a la par de la complejidad teórica allí abordada, pues, mientras que en los capítulos dedicados a la conciencia el objeto del saber era algo distinto de ella (de la conciencia), aquí va a ser ella misma quien se pone en tela de juicio, la protagonista. Las categorías gnoseológicas, expuestas en la primera parte, pasan a ser subvertidas por categorías de tipo subjetivo tales como *goce, deseo, trabajo, vida, miedo, muerte, poder, libertad, esclavitud*, etc. La cuestión del saber se redirige aquí, como en ninguna otra parte del texto, al ser mismo de lo humano, al enigma que supone situarse ante un espejo. Pero, entonces, ¿Qué es la autoconciencia?

En el mismo comienzo del capítulo IV, y siguiendo la lógica de los anteriores, Hegel introduce la distinción entre conciencia y autoconciencia:

...ahora nos ha surgido algo que no se había dado en todo aquello de lo que anteriormente habíamos venido hablando (...): una certeza que es igual a su verdad, pues esa certeza se ha convertido en objeto para sí misma, y la conciencia se es a sí misma lo verdadero⁴⁵.

La conciencia se ha topado aquí con que ella, ahora, es su objeto. El carácter inasible de lo externo le ha confesado, a la propia experiencia de la conciencia, un secreto vital: *conciencia es autoconciencia*. La conciencia, en su objetivación del mundo, tenía, tras de sí enigmas que no podían ser planteados: ¿Quién estaba enunciando sus supuestas verdades? O, en otros términos: ¿Quién configuraba y reconfiguraba la realidad inmediata

45. HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit. p.275

aparencial en forma de saber objetivo? La respuesta es evidente ahora, y solo ahora, pues *se ha levantado el telón* y se “ha entrado en el *reino nativo o autóctono* de la verdad”⁴⁶, la conciencia ha estado de espaldas a sus enunciados, no se ha tenido en cuenta a sí misma, cuando ella era, en su profunda realidad, su verdad. Hegel, en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, dice con total transparencia: “La verdad de la conciencia es la *autoconciencia*”⁴⁷. Cuando el objeto de la conciencia es ella misma, todas las distinciones que la conciencia lleve a cabo solo pueden desarrollarse en, y desde, ella misma. La conciencia es entonces tanto objeto como sujeto.⁴⁸ El dualismo de lo externo se reconfigura, por la necesidad del devenir de la conciencia, en dualismo de lo interno. El *Giro Copernicano*, del que hablaba Kant en su *Crítica de la Razón Pura*, está a la vista, aunque no como algo dado de antemano, a priori, sino “como algo que ha ser propiamente demostrado,”⁴⁹ y esto es lo que ha hecho Hegel: demostrarlo.

El análisis de las condiciones de posibilidad del saber se hace nulo sino se mira, directamente, a los intersticios de ese sujeto que piensa y mira el mundo, ese sujeto que, consciente o inconscientemente, es el hacedor de sus representaciones. No obstante, en este sujeto que se piensa *uno*, acontece una nueva dualidad, y esto lo acota Hegel, inmediatamente: “... la conciencia distingue, es decir, introduce una distinción, pero es un ser otro que para la conciencia no es a la vez nada distinto.”⁵⁰ La conciencia, en su primer gesto de auto-reconocimiento, se piensa como una unidad indiferenciada y no se percata de la distinción que añade a sí misma. La conciencia cree haber llegado entonces a su verdad, y al enunciarla tiene, necesariamente, que quedar pasmada: yo = yo.

La primera realidad inmediata de la autoconciencia resulta ser una tautología. Arrebatándole la verdad a todo lo que no es ella misma, cree la autoconciencia, quedar libre y autosuficiente, pero se encuentra con que su realidad es *vacía* al no haber ninguna distinción entre ella y

46. Ídem, p.276

47. HEGEL, F.W. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, España, 2005, p.475: §424

48. *Nota*: Esta primera imagen que da Hegel de la autoconciencia recuerda a la caracterización que hace Fichte de la autoconciencia a la que ve como “la inmediata unidad entre ser y percibir” (FICHTE J. G. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, trans. and ed. by Daniel Breazeale, Indianapolis, Hackett, 1994, p.21)

49. GADAMER, Hans-Georg. *La Dialéctica de Hegel: Cinco Ensayos Hermenéuticos*, Ob. cit., p.52

50. HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit. p.276

su objeto, entre *en sí* y *en otro*. Hegel resume esta *autocomplacencia* de la autoconciencia en los siguientes términos:

...el *sí mismo* es el contenido de la relación y el relacionar mismo; *sí mismo* es él mismo respecto a otro, pero agarra a la vez a ese otro [contagia a la vez a ese otro, invade a la vez a ese otro, se extiende (*greift über*) a la vez sobre ese otro], que para él, es decir, para el *sí mismo*, no es sino él mismo.⁵¹

En resumen: la conciencia queriéndolo todo, se ha quedado con nada. Por el lado del objeto el resultado es el mismo. En tanto el ser objetivo (*Wesen*) no es recibido por la conciencia como algo ahí, autónomo en sus determinaciones, sino como momentos del viaje de la autoconciencia en su autodescubrimiento, solo pueden ser meras "...abstracciones y diferencias que *para* la conciencia misma son a la vez nulas, (...) seres puramente desaparecientes."⁵² En este descubrimiento la autoconciencia se percata de su singularidad y poder, de que esos momentos previos de la conciencia (certeza sensible, percepción y entendimiento) no son sino estaciones a superar para que la conciencia quede, sencillamente, frente a su realidad. Hegel condensa este saber de la conciencia como una "reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido, y esencialmente un retorno a partir del *ser-otro*, o a partir de lo que es otro."⁵³

La autoconciencia se distingue de lo otro precisamente porque puede diferenciarse a ella misma en la otredad. Ese diferenciarse es lo que Hegel llama *retorno a partir del ser-otro*. Siempre recordando que este retorno a partir de lo otro, así como las estaciones previas, implica la superación y conservación de los momentos previos, nunca su aniquilación.⁵⁴ El objeto de las certezas de la conciencia se aparece ahora como un objeto indiferenciado de la autoconciencia en su retorno.⁵⁵ Lo que supone este movimiento para la conciencia queda explicado por Eduardo Álvarez:

...el hombre es consciente de sí en tanto se distingue del mundo, el cual es descubierto ahora como mediado por la actividad de la conciencia y puesto por ésta. Esto

51. Ídem

52. Ídem, p.277

53. Ídem

54. "Aquella objetividad ingenua de la conciencia natural, consistente en atribuir una verdad al objeto, totalmente desligada de antemano respecto del saber, se ha disipado. Pero Hegel nos avisa que la superación de aquellas figuras de conciencia objetivas no significa su aniquilación" (VALLS, R. *Del yo al nosotros. Lectura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Ob.cit., p.87)

55. "Es, pues, en la autoconciencia, en cuanto concepto del espíritu, donde la conciencia tiene su efectivo punto de giro o de inflexión, en el que la conciencia, desde la apariencia plena de color que representa el más acá sensible, y desde la vacía noche del más allá suprasensible, pasa a introducirse en el día espiritual del presente y de la actualidad." (HEGEL, F.W. *Feno-*

quiere decir que el objeto, aun conservando su consistencia frente a la conciencia, aparece ahora como un momento negativo a través del cual ésta, negando a ese objeto, vuelve sobre sí misma. Dicho, en otros términos, negar la inmediatez del objeto para descubrirlo configurado o determinado por la acción del yo equivale a decir que el hombre toma conciencia de sí a través de la acción. Por tanto, tenemos aquí la negación del objeto comprendida como la acción por la que el sujeto toma conciencia de sí: la identidad de la autoconciencia se realiza por la negación de lo que ella no es.⁵⁶

La *negatividad* es aquello que escondía *el telón*, puesto que es el principio de acción de la conciencia, así como de su auto-reconocimiento. La indiferenciación, la quietud o la permanencia de la conciencia consigo misma, se da, efectivamente, mediante el proceso activo de diferenciación de la propia conciencia.⁵⁷ La autoconciencia es, justamente, porque niega lo que ella no es, de ahí que Jean Luc Nancy la designe como "... la negatividad a la altura de sí misma y consigo misma."⁵⁸ Este *descarte de la otredad*, llevado a cabo por la autoconciencia, equivale a decir, además, que la conciencia, en cuanto autoconciencia, tiene un doble objeto: el objeto sensible, marcado con el carácter de lo negativo; y un segundo objeto, que no es sino ella misma y que "sólo empieza estando ahí en contraposición con el primero"⁵⁹. En este movimiento diferenciador la conciencia revela su identidad, revela lo que le es de suyo, lo que la determina.⁶⁰ Esta acción, o movimiento de diferenciación, queda definida poéticamente por Hegel como *deseo* (Begierde), ya que "la autoconciencia (mediante la acción del

menología del espíritu, Ob. cit. p.286)

56. ÁLVAREZ, Eduardo. *Autoconciencia: Lucha, Libertad y Desventura en Hegel en La odisea del Espíritu*, Ed. Félix Duque, Ediciones Pensamiento, Madrid, 2010, p.89

57. *Nota*: Demostrar la dualidad objeto-sujeto al interior del yo = yo como negación de una identidad pura a modo de una unidad indisoluble es una clara objeción a la filosofía fichteana que postulaba la identidad del yo consigo mismo como el arribo a la absoluta libertad por haber desaparecido, gracias a la irrupción de la reflexión, el objeto de su relación. Esta crítica la expone Hegel también cuando analiza el sistema de Fichte de la siguiente forma: "la identidad del Yo=Yo no es una identidad pura, es decir, no ha surgido por el abstraer de la reflexión. Si la reflexión concibe el Yo=Yo como unidad, debe concebirlo también como dualidad, a la vez; Yo =Yo es identidad y duplicidad al mismo tiempo, hay contraposición en el Yo=Yo. Yo es una vez sujeto, y otra, objeto; pero lo contrapuesto al Yo es igualmente el Yo; los contrapuestos son idénticos." (HEGEL, F.W. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Intro. y Trad. Juan Antonio Rodríguez Tous, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p.39)

58. NANCY, J. L. *Hegel: La inquietud de lo negativo*, Trad. J. M. Garrido, Arena Libros, Madrid, 2005, p.62

59. HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit. p.278

60. "...la cuestión problemática (de toda la autoconciencia) es que el sujeto pensante es también objeto del pensamiento." (RAUCH, Leo, y SHERMAN, David. *Hegel's phenomenology of self-consciousness: text and commentary*, State University of New York Press, 1999, p.56 (paréntesis agregados))

Thémata. Revista de Filosofía N°62 (2020) pp.: 13-36.

deseo) busca completar su *satisfacción*⁶¹ dándole una expresión objetiva a sus certezas subjetivas.⁶² Dicho esto, puede entonces dictarse la famosa sentencia: “autoconciencia es deseo.”⁶³

Hay que aclarar que el *deseo hegeliano* no consiste en una premura que se lanza a cualquiera cosa, ni en un poder reprimido que ha emergido y ahora existe y puede fluir gracias a la aparición de un desencadenador a modo de pulsión. No. El deseo ha de ser captado como una *disposición*, o mejor aún, como un *estar dispuesto* para la propia auto-realización. Si como indica el propio J. L. Nancy, “el sí-mismo es lo que no se encuentra,”⁶⁴ entonces, el deseo es esa disposición del sí mismo a buscarse, a encontrarse. Así, cuando el deseo actúa como fuerza motriz de la autoconciencia, devela o *refleja* (como dice el mismo Hegel), para la conciencia, algo nuevo, algo que no podía aparecer con claridad en las anteriores estaciones del devenir de la conciencia sensible: *lo vivo, la vida, lo viviente*. La mediación del deseo, como la apetencia natural de la autoconciencia, reconfigura el mundo, otorgándole *vida*. *El esto, la cosa y la fuerza* pasan a ser, inmediatamente, por la acción mediadora del deseo, expresados como *algo vivo*. En palabras de Hegel:

...lo que la autoconciencia distingue de sí misma en cuanto algo que está ahí distinto de ella, tiene también en él (en cuanto queda puesto *como siendo o estando ahí*, o en ese su quedar puesto como estando o siendo ahí) no simplemente la manera de ser de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí, y, por tanto, el objeto del deseo inmediato es algo *vivo*, un *viviente*.⁶⁵

La contradicción o negatividad, como quedó indicado con anterioridad, es inherente a la autoconciencia puesto que esta solo se descubre mediante aquello que niega: lo objetivo. Su movimiento “deseante” quiere agotar lo objetivo, y sin embargo, permanece dependiente de ello pues, con el mero gesto de la auto-referencia el deseo queda intacto y vacío ya que no tiene en que satisfacerse⁶⁶. El objeto que permanece ante la autoconciencia se muestra, a este desasosiego contradictorio del deseo, como una proyección en la deseada vitalidad. Solo puede desearse lo vivo, lo viviente, por-

61. Nota: *Satisfacción* (Befriedigung) para Hegel no es el simple disfrute causado por un placer cualquiera, sino la comunión del sujeto consigo mismo en el objeto.

62. TAYLOR, Mark C. *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Fordham University Press, 2000, p.192 (paréntesis míos)

63. HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit. p.278

64. NANCY, J.L. *Hegel: La inquietud de lo negativo*, Ob. cit., p.63

65. HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit. p.278

66. El propio Jean Luc Nancy llega a afirmar que si la conciencia se inmoviliza en la mera tautología del Yo=Yo “ni siquiera sería conciencia.” (NANCY, J.L. *Hegel: La inquietud de lo negativo*, Ob. cit., p.68)

que al deseo solo le resulta atractivo lo que tiene movimiento por sí mismo, lo que tiene vida,⁶⁷ otra autoconciencia.⁶⁸ El deseo, para descubrirse necesita dirigirse entonces a otra autoconciencia, y en esta, reconocerse como tal.

Conclusiones

Con la hermenéutica realizada hasta aquí es posible comprender como tiene lugar el movimiento dialéctico que acontece en la conciencia en cuanto esta se reconoce como autoconciencia, siendo innecesarias las sucedáneas reflexiones de Hegel⁶⁹. De lo revisado hasta aquí, una de las conclusiones que puede resaltarse es que el reconocimiento de la autoconciencia, como *movimiento de saber*, explicita a la *negación o negatividad*, como concepto coordinador de la dialéctica hegeliana. La negación, en su primer gesto de auto-reconocimiento, queda descrito como el móvil por excelencia de la fenomenología hegeliana (aunque permanezca oculto en las primeras tres estaciones del espíritu aquí revisadas: *certeza, percepción y entendimiento*), móvil que emerge, con toda claridad, en el primer gesto de su externalización bajo la forma del *deseo*. Sin embargo, esta conclusión, en la *Fenomenología* de Hegel, necesita ser corroborada y no enunciada. De ahí que se haga indispensable recorrer el viaje completo de la concien-

67. “La autoconciencia llega a *confrontarse con la vida* en la medida en que ella aparece ante sí misma en una movilidad deseante.” (HEINRICH, Hüni. *La Conciencia es Deseo (Hegel)*, Trad. Julio César Vargas B., en *Revista Praxis Filosófica*, No.15, 2011, pp.87-96; p.91)

68. “...la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en una autoconciencia distinta, en otra autoconciencia” (HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit., p.285)

69. El análisis que Hegel que realiza más adelante no es pertinente para el cumplimiento de los objetivos de este ensayo, puesto que recaen sobre la dimensión del otro y su significado para el yo (aspecto social o intersubjetivo de la *Fenomenología*), donde aparecen las categorías de *lucha, muerte, reconocimiento*, el famoso apartado sobre *dominación y servidumbre*, el *escepticismo* y la *conciencia desgraciada o infeliz*, entre otros. Para consultar análisis enteramente competentes sobre estos apartados ver: PIPPIN, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Ob. cit., pp.143-163; VALLS, R. *Del yo al nosotros. Lectura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Ob. cit., pp.55-115; HONNETH, Axel. *From desire to recognition: Hegel's account of human sociality*, en *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Ed. Dean Moyar and Michael Quante, Cambridge University Press, 2008, pp.76-91; TAYLOR, Charles. *Hegel*, Ob. cit., pp.129-148; REDDING, Paul. *The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's Phenomenology of Spirit*, en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, Ob. Cit., pp.94-11; ÁLVAREZ, Eduardo. *El saber del hombre: Una introducción al pensamiento de Hegel*, Ed. Trotta, UAM, Madrid, 2001, pp.177-189; FINK, Eugen. *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, Trad. Iván Ortega Rodríguez, Ed. Herder, Barcelona, 2011, pp.207-261

cia hasta su auto-cerciorarse. De esto, se desprende una segunda conclusión: el saber necesita del error, la ilusión o la equivocación.

El propio Hegel, en la Introducción de la *Fenomenología* exclama: “la ciencia tiene que liberarse de ese sólo parecer, es decir, de esa apariencia; y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella.”⁷⁰ Pero exactamente ¿cuál es esa apariencia de la ciencia a la que Hegel se refiere? o ¿cómo puede la ciencia volverse contra ella misma? Ambas preguntas son fundamentales para encontrar no solo el lugar que ocupa la *Fenomenología* en la vasta producción hegeliana, sino para detectar la razón de ser de la dialéctica misma. Y es que Hegel pretende demostrar la superioridad de la ciencia sobre “el sentido común” o “filosofía natural”, esta última calificada como un tipo de conocimiento que opera con alguna forma de dualidad; mientras que el punto de vista científico, quedaría comprendido como una suerte de monismo unificado sujeto a la necesaria interconexión de las cosas en la realidad del concepto. En palabras de Hegel:

... una visión científica de las cosas sólo puede obtenerse en el trabajo del *concepto* y con el trabajo del *concepto*. Pues sólo el *concepto* puede suscitar, promover y producir una universalidad del saber que no sea ni la comunal y ordinaria indeterminidad y penuria del sentido común, sino un conocimiento bien formado y completo.⁷¹

Pero, en esta declaración hegeliana, hay un problema esencial: el concepto tiene su profundo, prolijo y difícil desarrollo, en un ámbito distinto al del saber fenomenológico. El concepto pertenece a la *Lógica*. Entonces ¿Por qué el alemán comienza su “Sistema de las ciencias” con la *Fenomenología* y no con la *Lógica*? La respuesta a esta pregunta es la que marca la diferencia entre Hegel y la inmensa tradición de filósofos que le preceden: *la necesidad del arribo al saber científico tiene que ser demostrado*. Es decir, para llegar a declarar que el punto de vista científico es verdadero, tiene que haberse demostrado antes que el punto de vista del sentido común es falso. Las dos preguntas anteriores tienen entonces su respuesta: *¿Cuál es esa apariencia de la ciencia a la que Hegel se refiere?* El sentido común. *¿Cómo puede la ciencia volverse contra ella misma?* Demostrando que ella no es el sentido común. Solo cuando el punto de vista del sentido común quede refutado como inconsistente o incompleto la aparición de la ciencia estará justificada. Para cumplir su tarea, Hegel se vale de un sujeto teórico universal al que designa como *conciencia natural*, encargada de servir “como concepto del saber, pero no como saber real.”⁷²

70. HEGEL, F.W. *Fenomenología del espíritu*, Ob. cit., p.182

71. Ídem, p.172

72. Ídem, p.184 (cita ligeramente modificada)

La conciencia natural es para Hegel una especie de “actor fenomenológico” que tiene como tarea exponer y defender varias posiciones duales a fin de demostrar las contradicciones que en estas posiciones (puntos de vista del sentido común) se albergan.⁷³ En este movimiento la conciencia va desheredando de sí conocimientos que creía verdaderos, e incorporando nuevos conocimientos cada vez más firmes. En este movimiento, la conciencia se va “enriqueciendo” cada vez más y los argumentos que utiliza, en la defensa de sus puntos de vista, se van volviendo cada vez más sólidos y consistentes. Este movimiento inmanente del saber sobre el saber mismo, que hereda y deshereda conocimientos que se aparecen como verdaderos, y que, por las contradicciones, que en ellos se encuentran, pasan a ser subvertidos como falsos, es lo que en Hegel se conoce como *dialéctica*. Con la dialéctica, además, Hegel demuestra que todos los enunciados o juicios de la conciencia son finitos y limitados puesto que están determinados por conceptos individuales de verdad, de ahí que la perspectiva del *saber absoluto*, (al que se dirige toda la *Fenomenología*) sea la única capaz de reunir todos los enunciados en una interrelación necesaria en cuanto a organicidad se refiere.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, Eduardo (2010). *Autoconciencia: Lucha, Libertad y Desventura en Hegel en La odisea del Espíritu*, Ed. Félix Duque, Ediciones Pensamiento, Madrid, España.
- ÁLVAREZ, Eduardo. (2001) *El saber del hombre: Una introducción al pensamiento de Hegel*, Ed. Trotta, UAM, Madrid, España.
- CHATELET, Francois. (1973) *Hegel según Hegel*, Trad. Josep Escoda, 2da edición, Ed. LAIA, Barcelona, España.
- FICHTE J. G. (1994) *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, trans. and ed. by Daniel Breazeale, Indianapolis, Hackett, USA.
- FINDLAY, J.N. (1969) *Reexamen de Hegel*, Trad. J.C. García Borrón, Ed. Grijalbo, Barcelona, España.
- FINDLAY, John. (1958) *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination*, George Allen and Unwin, London, UK.
- FINK, Eugen. (2011) *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de*

73. También, y como recalca Stewart, al usar este “sujeto universalmente ideal, Hegel solidifica la lógica inmanente del movimiento del saber sobre sí mismo” (STEWART. J. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, USA, 2003, p.574

la Fenomenología del espíritu, Trad. Iván Ortega Rodríguez, Ed. Herder, Barcelona, España.

- GADAMER, Hans-Georg. (2000) *La Dialéctica de Hegel: Cinco Ensayos Hermenéuticos*, Trad. Manuel Garrido, Quinta Edición, Ediciones Cátedra, Grupo Anaya, S.A, Madrid, España.
- HEGEL, F.W. (1989) *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Intro. y Trad. Juan Antonio Rodríguez Tous, Alianza Editorial, Madrid, España.
- HEGEL, F.W. (2005) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, España.
- HEGEL, F.W. (2009) *Fenomenología del espíritu*, Edición y Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos (Filosofía Clásicos), Valencia, España.
- HEIDEGGER, M. (1962) *Ser y Tiempo*, Ed. Gaos, México.
- HEINRICH, Hüni. (2011) *La Conciencia es Deseo (Hegel)*, Trad. Julio César Vargas en *Revista Praxis Filosófica*, No.15.
- HONNETH, Axel. (2008) *From desire to recognition: Hegel's account of human sociality*, en *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Ed. Dean Moyar and Michael Quante, Cambridge University Press, USA.
- KOJEVE, Alexandre. (2013) *Introducción a la lectura de Hegel: Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu*, impartidas desde 1933 hasta 1939 en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Recopiladas y publicadas por Raymond Queneau, Prólogo de Manuel Jiménez, Trad. Andrés Alonso Martos, Editorial Trotta, Madrid, España.
- KRASNOFF, Larry. (2008) *Hegel's phenomenology of spirit: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, USA.
- NANCY, J. L. (2005) *Hegel: La inquietud de lo negativo*, Trad. J. M. Garrido, Arena Libros, Madrid, España.
- PINKARD, Terry. (1994) *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, New York, USA.
- PIPPIN, Robert B. (1989) *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, USA.
- PREUSS, P. (1982) *Selfhood and the Battle: The Second Beginning*

- of the Phenomenology*, en *Method and Speculation in Hegel's Philosophy*, ed. Merold Westphal, Humanities Press, Atlantic Highlands, New Jersey, USA.
- RAUCH, Leo, y SHERMAN, David. (1999) *Hegel's phenomenology of self-consciousness: text and commentary*, State University of New York Press, USA.
 - REDDING, Paul. (2009) *The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's Phenomenology of Spirit*, en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, Ed. Beiser, F. C., Cambridge University Press, USA.
 - STEWART, Jon. (2009) *Hegel's Phenomenology as a Systematic Fragment*, en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, Ed. Beiser, F.C., Cambridge University Press, USA.
 - STEWART. J. (2003) *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, USA.
 - TAYLOR, Charles. (2010) *Hegel*, Traducción del Inglés de F.C. Merrifield y C. M. Mejía, 1ra Edición, Anthropos Editorial, Barcelona, España.
 - TAYLOR, Mark C. (2000) *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Fordham University Press, USA.
 - VALLS, R. (1994) *Del yo al nosotros. Lectura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, 3ra Edición, PPU, Barcelona, España.
 - WESTPHAL, Merold. (1978) *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Humanities Press, USA.

FRUGALIDAD, DESEO Y SOTENIBILIDAD

FRUGALITY, DESIRE AND SUSTAINABILITY

Marcel Cano Soler¹

(Universidad de Barcelona – Universidad de Vic)

Fidel Sebastián Mediavilla²

(Universidad Autónoma de Barcelona)

José Vives Rego³

(Universidad de Barcelona)

Recibido: 24 febrero 2020

Aceptado: 12 mayo 2020

Resumen: El concepto de frugalidad empieza a aparecer en algunos ámbitos críticos con nuestra forma de vida actual. Este concepto contiene una significación que comporta un choque con la inercia económica, social y cultural en la que hemos vivido desde los albores del capitalismo. En el presente artículo analizaremos con detalle tal concepto. Partiendo de la filología y pasando por la filosofía llegaremos a la conclusión que, frente al denostado concepto de austeridad, la frugalidad representa algo más que una actitud personal, representa el germen de una transformación cultural, necesaria para encaminar los retos de sostenibilidad que la humanidad tiene ante sí hoy en día.

Palabras Clave: frugalidad, consumismo, sostenibilidad, deseo, formas de vida.

Abstract: The concept of frugality is today appearing as a critic to our current way of life. This concept contains today a meaning that entails a clash with the economic, social and cultural inertia in which we have lived since the dawn of capitalism. In this paper we analyze this concept starting from philology and going through philosophy to finally conclude that as opposed to the reviled concept of austerity, frugality represents something else than a personal attitude. It represents the germ of a cultural transformation, necessary to address the sustainability challenges that humanity is facing today.

Key Words: frugality, consumerism, sustainability, desire, ways of life.

1. cano@ub.edu

2. fidelsebastian@gmail.com

3. jvives@ub.edu

1. Consideraciones filológicas en torno al término frugalidad

El *Tesoro de la lengua castellana o española*, primer diccionario de nuestro idioma, publicado por Sebastián de Covarrubias en 1611, recoge el término frugalidad extrayendo su significado, de la etimología: “*Frugalitas, dicta a fructu, vel a fruge*, por ser tan provechosa al que la profesa”. Se trataría de una cualidad (o virtud, si se prefiere), cuyo nombre deriva del latín *fructus*, o bien de *frux-frugis*, que vienen a significar más o menos lo mismo (‘fruto’).

El siguiente monumento lingüístico en este género, primer producto impreso de la Real Academia Española, el *Diccionario de autoridades* (1726), más explícito, dice: “FRUGALIDAD: Economía, templanza, moderación prudente en la comida, vestidos y otras cosas. Es del latino *frugalitas, -atis*”. Y aporta, como autoridades, un texto de Fernández Navarrete, de 1626: “En los otros hablaré de las cosas en que más exceden los gastos de estos reinos, y de los medios con que se ha de entablar y ejecutar la moderación y frugalidad”.⁴ Y otro de Bernardo Sartolo, de 1693: “Y aunque esta frugalidad estoica tiene tanto de vanidad en los labios de este filósofo, con todo eso no llega a la mortificación de nuestro teólogo eximio”.

La cita del padre Sartolo por Autoridades termina ahí; pero aumenta su valor tomada de más arriba:

Séneca alabó mucho su [propia] filosofía, porque le había enseñado a recostarse, aun siendo viejo, en un colchón que resistía, con su dureza, al peso de su cuerpo sin admitir en sí señal ni vestigio alguno ... Y aunque esta frugalidad estoica tiene tanto de vanidad en labios de este filósofo; con todo eso, no llega a la mortificación de nuestro eximio teólogo [Francisco Suárez], cuyo lecho, además de no admitir en su dureza señal alguna de su cuerpo, dejaba el mismo cuerpo señalado y lastimado ...⁵

El *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* de Corominas (1973), bajo la voz FRUTO, trae, como derivados el sustantivo *frugalidad* y el adjetivo de la misma raíz, que es el único que define: “FRUGAL: Lat. *Frugalis* ‘sobrio, que observa la templanza’, derivado de *homo bonae frugis* ‘hombre honrado’, donde *frugis* ‘producto, fruto’ pertenece a la misma familia”.

Esta relación entre términos de diverso campo semántico a primera vista (*frugalidad* y *honradez*) parece que viene de antiguo. Norbert Bil-

4. La cita puede encontrarse, en edición moderna, en Fernández Navarrete, Pedro, *Conservación de monarquías y discursos políticos*, ed. Michael D. Gordon, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, Madrid, 1982, p. 254.

5. Bartolomé Sartolo, *El eximio doctor y venerable padre Francisco Suárez...*, Andrés García de Castro, Salamanca, 1693, libro IV, cap. 7, p. 336.

beny asegura que, entre los antiguos romanos, la práctica de “esta virtud de la frugalidad” denotaba “no solo el consabido esfuerzo de contención, sino la cordura, el buen uso del entendimiento, que coloca al individuo casi invariablemente del lado de la honradez”.⁶

El Diccionario de la Real Academia, en su última edición (2017), escuetamente: “FRUGALIDAD: Templanza, parquedad en la comida y la bebida”.

De los datos ofrecidos por los vocabularios, se intuye que el término *frugalidad* no ha sido de uso corriente. Llama la atención que, disponiendo de un arsenal tan largo de autoridades, el diccionario de 1726 no pueda aportar una cita de Cervantes, Quevedo o santa Teresa de Jesús, y haya de recurrir a autores y obras de tan escasa circulación como las de Fernández Navarrete y Bartolomé Sartolo:⁷ la primera, una serie de discursos políticos sobre la situación de España; la segunda, una biografía sobre el padre Suárez escrita por un hermano suyo de religión.

Ciertamente, y comenzando por los escritores latinos, el sustantivo *frugalitas* y sus derivados aparecen muy escasamente. Del rastreo llevado a cabo utilizando los buscadores de la página <http://www.intratext.com/>, se extraen los datos siguientes:

Entre los poetas, Virgilio no la emplea en absoluto, ni siquiera en las *Georgicas*, donde cabría esperarlo. Tampoco en Ovidio (revisada *Opera omnia*), ni en los *Epigramas* de Marcial. En los *Sermones* de Horacio, aparece una vez el adverbio *frugaliter*. Lucano ignora el término en su *Farsalia*. En el historiador Tito Livio, tampoco se encuentra rastro. Hay que acudir a la comedia para encontrar algún testimonio: en Plauto, una vez el comparativo de superioridad *frugalior* y tres el adverbio *frugaliter*; y en Terencio, una vez *frugalior*.

Son los autores que tratan de oratoria y de moral los que utilizan este término y sus derivados con una mayor (siempre escasa) frecuencia: así Cicerón, en sus discursos, una vez el superlativo *frugalissimi*; ocho el sustantivo *frugalitas* en caso nominativo y dos más en acusativo, *frugalitatem*, y otras dos en genitivo, *frugalitatis*; finalmente, dos veces más el adverbio *frugaliter* (16 apariciones, en total). En la obra de Quintiliano, nueve apariciones: *frugalis*, 1; *frugalitas*, 6; *frugalitate*, 1, *frugalitatem*, 1. Y Séneca se lleva la palma entre los clásicos latinos, con un total de 28

6. Norbert Bilbeny, *Ecoética: ética del medio ambiente*, Aresta, Barcelona, 2010, p. 155.

7. En la muestra estudiada por Margarita Freixas (un 5% de las páginas del *Diccionario de autoridades*), Quevedo es el autor más citado (207 veces), seguido por Cervantes (177) y fray Luis de Granada (98); Fernández Navarrete es citado 22 veces; y el padre Sartolo, ninguna (véase Margarita Freixas, *Las autoridades en el primer Diccionario de la Real Academia Española*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, <https://www.tdx.cat/handle/10803/4866>, pp. 408-409).

recursos a la familia de *frugalitas*: *frugalior*, 1; *frugalissimis*, 1; *frugalitas*, 6; *frugalitate*, 1; *frugalitatem*, 9; *frugalitatis*, 4; *frugaliter*, 2.

Respecto al latín más tardío, en la traducción de la Biblia por san Jerónimo, no aparece en ningún caso este vocablo.⁸ San Agustín hace mención una vez en el capítulo III de su *Regula*, precisamente, titulado “De frugalitate et mortificatione”, y, dentro del capítulo, en el apartado III, 17, el acusativo *frugalitatem*. En latín medieval, en las obras de inspiración religiosa, donde cabría esperar encontrar este término para designar una virtud relacionada con varias otras que el cristianismo describe, tampoco lo hallamos: no hace acto de presencia en la *Regula* de san Benito, ni en el *De contemptu mundi* de san Bernardo de Claraval.

Pero veamos cuál es el sentido que se da al término en algunos de los textos mencionados:

En Horacio (“Si me expreso con demasiada libertad; si lo hago, quízás, demasiado burlescamente, concédeme este derecho: pues mi excelente padre me acostumbró a evitar los vicios por medio de ejemplos que él me criticaba. Cuando me exhortaba a vivir con sobriedad [*frugaliter*], honestamente satisfecho con lo que él había allegado para mí”, *Sermones*, I, IV, 107),⁹ el traductor ha interpretado, honestamente, intercambiables *frugalidad* y *sobriedad*.

En Cicerón, la frugalidad es considerada paladinamente como una virtud moral, con muchos matices:

También es verosímil una argumentación del tipo de: quien es temperante —los griegos los llaman *sophróna*— y a la virtud correspondiente *soprosyne*, a la que yo suelo llamar unas veces temperancia, otras moderación, y en ocasiones, incluso, sentido de la medida, pero quizá lo adecuado sería llamar a esta virtud “frugalidad”, término que tiene un sentido más restringido entre los griegos, que llaman a los hombres frugales *chresimous*, es decir, simplemente “útiles”, mientras que nuestro término tiene un significado más amplio: toda forma de sobriedad, toda forma de inocencia (que entre los griegos no tiene ninguna denominación usual, pero es posible usar *ablábeian*, porque la inocencia es la disposición del alma que es incapaz de perjudicar a alguien) —y las demás virtudes se contienen también en la frugalidad— (*Tusculanas*, III, VIII, 16).¹⁰

Considera la frugalidad como una virtud moral: curiosamente, no figura esta entre las virtudes de Aristóteles. Pero san Agustín, siguiendo a Cicerón, sí la considera tal, y muy relacionada, y aun confundida con otras virtudes humanas, como la reciedumbre: el capítulo III de su *Regula* se

8. Véase, por ejemplo, *Concordantiae Sacrae Scripturae*, Palabra, Madrid, 1984.

9. Horacio, *Obras completas*, introducción, traducción y notas de Alfonso Cuatrecasas, Planeta, Barcelona, 1986, p. 154

10. Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 2005, p. 274.

titula, precisamente, “De frugalitate et mortificatione”; donde, entre otras cosas, dice:

Y si a quienes vinieron al monasterio de una vida más delicada se les da algún alimento, vestido, colchón o cobertor, que no se les da a otros más fuertes y por tanto más felices, deben pensar quienes no lo reciben cuánto descendieron aquéllos de su vida anterior en el siglo hasta ésta, aunque no hayan podido llegar a la frugalidad de los que tienen una constitución más vigorosa (*Regula*, III, 17).

Santo Tomás de Aquino, como Aristóteles, no recoge el término frugalidad en su catálogo de virtudes, pero parece referirse a ella cuando habla de moderación en el comer, citando a san Agustín, quien a su vez se inspira en las *Tusculanas* de Cicerón:

El Apóstol dice... Aún más, san Agustín dice en *X Confess.*, dirigiéndose a Dios: *Me enseñaste a tomar los alimentos como medicamentos*. Pero el moderar los medicamentos no es propio de la abstinencia, sino del arte de la medicina. Luego, por paralelismo, el moderar los alimentos, que es propio de la abstinencia, no es acto de una virtud, sino de un arte... A la segunda [objeción] hay que decir: la moderación de alimentos en cantidad y calidad es algo que toca a la medicina si se mira con relación a la salud del cuerpo. Pero, si la consideramos en cuanto a sus disposiciones interiores, en relación con el bien de la razón, pertenece a la abstinencia. Por ello dice san Agustín en su obra *De Quaest. Evang.*: *En orden a la virtud, no importa en modo alguno qué alimentos o qué cantidad se toma, mientras el hombre lo haga en conformidad con los hombres con los que vive y con su propia persona y según las exigencias de su propia salud, sino con qué facilidad y serenidad de ánimo sabe el hombre privarse de ellos cuando es conveniente o necesario* (*Summa Theologiae*, II-II, 146, 1 ad 2).¹¹

El texto de san Agustín que cita el aquinate es el final de este bellísimo y sugerente pasaje de sus comentarios a los Evangelios, que tomamos con más amplitud:

El pasaje siguiente: *Y a la Sabiduría la han acreditado todos sus hijos*, dice bien a las claras que los hijos de la Sabiduría comprenden que la justicia no está en la comida ni en la bebida, sino en el equilibrio que supone tolerar la escasez, en la templanza que consiste en no dejarse corromper por la abundancia, y en tomar o no tomar, según sea oportuno o no, aquellas cosas cuyo uso no es reprobable, pero sí el apetito desordenado de ellas. Porque lo que menos importa es tu dieta alimenticia ante tu necesidad corporal, siempre que esté en consonancia con la clase de manjares que toman los que viven a tu lado. Ni interesa tampoco la cantidad de comida, pues vemos que el estómago de muchos se satura con mayor rapidez, pero que esos tales suspiran por ese poco con que se sacian con una avidez intolerable y absolutamente denigrante. Advertimos que otros, en cambio, necesitan mayor cantidad para sentirse satisfechos, pero toleran mejor la escasez y, aunque les pongas delante un opíparo banquete, se quedan tan tranquilos y ni siquiera lo tocan, si en ese momento es eso lo que conviene o lo necesario. Lo que verdaderamente importa no es la naturaleza ni la cantidad de los alimentos que se toman en consonancia con las personas y las exigencias de la salud, sino la disponibilidad y serenidad de espíritu con que se enfrenta

11. Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, BAC, Madrid, 1884, pp. 426-427.

a la penuria, cuando sea conveniente o necesario carecer de esas cosas. En la vida del cristiano debe ser realidad lo que dice el Apóstol ... (Aurelius Augustinus, *Quaestiones evangeliorum libri duo*, II, ii, 11, PL 35, cols. 1337-1338).¹²

En cuanto a la literatura en nuestra lengua romance anterior al siglo xx, el término *frugalidad* no entra a formar parte de los textos de lo que denominamos “literatura de entretenimiento”, y solo encuentra acogida en los libros didácticos. Así, como se puede comprobar con la ayuda del buscador del Corpus Diacrónico del Español (CORDE) que aloja la web de la Real Academia Española, los vocablos con raíz *frugal-*, no pertenecen al léxico (ni siquiera ocasionalmente) de Cervantes, Quevedo, fray Luis de Granada, Lope, fray Luis de León... En cambio, a partir del siglo xvi, se puede hallar en los publicistas que tratan de política económica, como Juan de Solórzano, de 1648:

Pero aconséjales bien y prudentemente Molina el Teólogo, que hagan estas donaciones en vida, pues pueden hacerlas con segura conciencia, afianzados en las doctrinas de tantos y tales Autores, porque si lo reservasen para el tiempo de la muerte, y se lo quisiesen dejar por testamentaria disposición, sería muy dificultoso obtener en ello en el fuero exterior, pues viene a pender de probar la dicha frugalidad, moderación, o templanza.¹³

O, siglo y medio después, Jovellanos, en 1794:

Prescindiendo, pues, de las ventajas que logrará la agricultura por medio de la población de sus suertes, la Sociedad no puede dejar de detenerse en la que es más digna de la paternal atención de vuestra alteza. Sí, Señor: una inmensa población rústica derramada sobre los campos, no sólo promete al Estado un pueblo laborioso y rico, sino también sencillo y virtuoso. El colono, situado sobre su suerte y libre del choque de pasiones que agitan a los hombres reunidos en pueblos, estará más distante de aquel fermento de corrupción que el lujo infunde siempre en ellos con más o menos actividad. Reconcentrado con su familia en la esfera de su trabajo, si por una parte puede seguir sin distracción el único objeto de su interés, por otra se sentirá más vivamente conducido a él por los sentimientos de amor y ternura, que son tan naturales al hombre en la Sociedad doméstica. Entonces no sólo se podrá esperar de los labradores la aplicación, la frugalidad y la abundancia, hija de entrambas, sino que reinarán también en sus familias el amor conyugal, paterno, filial y fraternal; reinarán la concordia, la caridad y la hospitalidad, y nuestros colonos poseerán aquellas virtudes sociales y domésticas que constituyen la felicidad de las familias y la verdadera gloria de los Estados.¹⁴

12. San Agustín, *Cuestiones sobre los evangelios*, traducción de J. Cosgaya, OSA, http://www.augustinus.it/spagnolo/questioni_vangeli/index2.htm.

13. Solórzano y Pereira, Juan de, *Política indiana*, Atlas, Madrid, 1972, p. 138.

14. Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla en el expediente de ...*, ed. José Lage, Cátedra, Madrid, 1982, p. 183.

A principios del siglo XIX (1800, exactamente), pertenece este otro pasaje, del mismo tipo de literatura didáctica y moral, de Meléndez Valdés:

Allí admiraremos el amor heroico de la patria, la invencible constancia, la austera probidad, el ardor del trabajo, la gravedad en hechos y palabras, la modestia, la frugalidad, y las demás virtudes que fueron como propias de aquellas grandes almas, en quienes era un hábito el valor y necesidad la rectitud, y que tan mal contrastan con la corrupción, la bajeza, el desorden y afeminación de nuestros días.¹⁵

Y, de nuevo en un texto didáctico, por más que se trate de didáctica de la literatura, en los albores del siglo XX, Menéndez Pelayo escribe:

Siguieron sus huellas los poetas de la comedia nueva, que, a juzgar por los fragmentos que de ellos quedan, encontraron en la simplicidad maliciosa de los rústicos, en su frugalidad y economía, en el contraste entre la vida de la ciudad y la del campo, una mina de interesantes situaciones y de discretas sentencias.¹⁶

A finales del siglo XIX y principios del XX, el adjetivo *frugal* aparece más abundantemente (eso sí, casi siempre en el cliché *frugal colación* y similares) en autores de “libros de entretenimiento” de autores más o menos costumbristas, como Bretón de los Herreros, Mesonero Romanos o Galdós, recreadores magistrales de las estrecheces en que vivían cesantes y otros pobres vergonzantes. Veamos una muestra de cada uno de ellos, publicados por primera vez, respectivamente, en 1831, 1880 y 1889:

No somos gente tan sobria, / tan frugal, que nuestra mesa / se asuste por tres personas, / por tres convidados más / o menos.¹⁷

Mas como todo concluye en este mundo, cesó también aquella función, y a eso de las diez de la noche, roncadas las gargantas de chillar y agotadas las fuerzas, el hambre y el sueño consiguieron aplacarnos, y despachada que fue la frugal cena, compuesta de la consabida ensalada, el guisado de vaca y huevo pasado por agua, nos entregamos con la mayor voluntad en brazos de Morfeo, y por mi parte perfectamente tranquilo, supuesto que el motín no rezaba para nada con mi amado Peña el choricero.¹⁸

Agregada por Pertusa la indicación de que pagarían con largueza el gasto de una modesta comida, dijeron Doña Marta y Doña Rita que muy frugal tenía que ser, pues

15. Meléndez Valdés, Juan, *Discursos forenses*, ed. José Esteban, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1986, p. 104.

16. Menéndez Pelayo, Marcelino, *Orígenes de la novela*, Bailly-Baillière, Madrid, 1905.

17. Bretón de los Herreros, Manuel, *Marcela o, ¿cuál de los tres?*, ed. Francisco Serrano Puente, Instituto de estudios riojanos. Servicio de Cultura de la Excm. Diputación Provincial, Logroño, 1975, p. 66.

18. Mesonero Romanos, Ramón de, *Memorias de un setentón*, ed. José Escobar; Joaquín Álvarez Barrientos, Castalia-Comunidad de Madrid, Madrid, 1994, p. 96.

en su despensa no había más que huevos, algo de pan y alubias. ¡Magnífico! Pedir más era gollería.¹⁹

En la segunda mitad del siglo xx y en los años que llevamos del xxi, el término (y el concepto) de la frugalidad ha tomado un cierto auge en el ámbito de la ecología, la economía y la política.

2. Entorno cultural de la frugalidad

La vida animal, a lo largo de millones de años en entornos hostiles, ha desarrollado en el ser humano la obsesión por acaparar recursos. Pero hoy la palabra frugalidad, cobra un nuevo significado. La frugalidad es la elección consciente de alguien que sabe que no es posible seguir consumiendo al ritmo de los últimos decenios. No significa volver a un edénico e irreal pasado, sino vivir el presente y mirar hacia el futuro que, forzosamente, ha de ser sostenible, e incompatible con el actual consumismo.

Desde Sócrates a Thoreau, tanto filósofos, como moralistas y líderes religiosos han considerado a la frugalidad y la vida sencilla como una virtud compatible con una buena vida. Una de las primeras referencias a la frugalidad la encontramos en la cita evangélica de la multiplicación de los panes y los peces: “Entonces Jesús tomó los panes y, después de haber dado gracias, los repartió entre los comensales; y de los peces igualmente cuanto quisieron. Después que se saciaron, dice a sus discípulos: “Recoged los trozos que han sobrado para que no se desperdicie nada” (Juan 6, 11-12).

Aunque, como hemos puntualizado en la sección anterior, La Real Academia Española define la frugalidad como “templanza, parquedad en la bebida y la comida”, lo cierto es que el concepto ha superado el ámbito de la nutrición para generalizarse en el léxico económico y referirse a un modo de vida que adopta un consumo mesurado de bienes y servicios para conseguir diferentes objetivos, desde disfrutar de las cosas simples hasta alcanzar una mejor situación financiera y la deseable sostenibilidad. Entendemos que no se trata de pasar privaciones voluntariamente, sino de ser mesurado. Una vez adoptada esta actitud de frugalidad, probablemente se produzcan dos cosas: por un lado, la persona frugal se acostumbra a satisfacerse con poco, desvinculando cada vez más su grado de felicidad del consumismo. Por otro lado, no debe excluirse que, a través de la fruga-

19. Pérez Galdós, Benito, *Vergara*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Universidad de Alicante, Alicante, 2002, p. 207.

lidad, la situación financiera mejore significativamente, siendo un factor adicional de felicidad a través de una mayor tranquilidad económica.

En el siglo XVIII, el barón de Montesquieu postulaba que la frugalidad debería establecerse por ley para, así, impedir que los ciudadanos antepusiesen sus intereses a los del bien público. Pero lo cierto es que, al menos desde el año 1800, en lengua española, inglesa, francesa, alemana e italiana, la frecuencia de uso del término *frugalidad* ha ido disminuyendo progresivamente hasta ser una de las palabras casi desaparecida del habla y de la escritura a pesar de contar con una antigua y rica tradición filológica.

No es de extrañar, por tanto, que muchas personas se pregunten qué es la frugalidad. La frugalidad es una filosofía de vida que propugna que se puede vivir con lo justo, gastar lo necesario y ahorrar recursos para cuando sean precisos o para las próximas generaciones. Es importante destacar que, como toda filosofía de vida, tiene sus pros y sus contras, dependiendo del punto de vista desde el cual se analice y del contexto social y el comportamiento y actitudes individuales que se asuman a la hora de adquirir ésta particular forma de vida.

La frugalidad hoy es necesaria para brindar una alternativa al consumismo, acercándonos a un futuro sostenible y más justo con los más necesitados, pero también para con las futuras generaciones. Implica optimizar los recursos de cualquier tipo (dinero, tiempo, alimentos, utensilios, agua, y especialmente recursos no renovables) de tal manera que el resultado es vivir de manera holgada y evitar gastar innecesariamente los recursos de la Naturaleza. La frugalidad, en sí, permite disminuir el posible impacto de la crisis, y aumenta de manera significativa nuestro conocimiento sobre el dinero y los bienes y servicios que este nos proporciona. En definitiva, nos permite ser más inteligentes (prudentes) a la hora de tomar decisiones de consumo con vistas al futuro.

Vivir con frugalidad no significa sufrir necesidades ni privarse de satisfacciones. Por el contrario, vivir frugalmente (es decir, con lo necesario) sólo excluye aquellos gastos que se consideran realmente innecesarios. La frugalidad está en contraposición al consumismo y a la cultura de la acumulación de bienes materiales como, por ejemplo, la compra de productos de usar y tirar o la adquisición regular de distintas versiones de utensilios destinados a un mismo uso. Por ejemplo, si no comemos lo suficiente y nos quedamos con hambre o desnutridos, no estaríamos siendo frugales. Si, por el contrario, consideramos que hemos comido suficiente, pero aun así sentimos el deseo de comer más, simplemente por liberarnos de presiones o ansiedades, entonces la frugalidad puede ayudarnos. No se trata de vivir con tacañería y no disfrutar o estar amargado todo el día por no poder utilizar el dinero o los bienes que posemos. Es, por el contrario,

ser inteligente al usar lo que está a nuestro alcance. Si ganamos más de lo que gastamos, entonces contamos con cierta prosperidad. Es decir, la vida frugal aumenta nuestra prosperidad, tanto si aumentamos nuestras ganancias y los gastos permanecen constantes, como si disminuimos nuestros gastos y las ganancias permanecen constantes. La frugalidad no tiene por qué ser impedimento alguno en la consecución de nuestros sueños y por ningún motivo debe impedirnos disfrutar de lo que tenemos o podemos tener. Lamentablemente, para los cánones sociales de los últimos siglos, éxito personal y económico no pueden ir de la mano de una vida frugal y de recogimiento, dedicada al estudio y al desarrollo de la mesura en todos los ámbitos de la vida.

Se ha definido a la frugalidad como “vida sencilla”, es decir un estilo de vida consistente en consumir sólo lo necesario para garantizar la supervivencia siempre dentro del libre ejercicio de una opción de estilo de vida (no estamos hablando de los casos de pobreza forzada, desgraciadamente todavía muy frecuentes). Si estudiamos la vida y obras de los exponentes de la frugalidad voluntaria en los últimos siglos, veremos que lo han hecho por razones a menudo poco traumáticas pero próximas a la búsqueda de un sentido de la vida menos superficial y, priorizando la salud, disponer de mayor tiempo para el cultivo personal, para la familia o los amigos, reducción del impacto ecológico personal, disminución del estrés y otras patologías relacionadas con la ansiedad.

Son numerosas las personalidades de la filosofía, la religión, el arte, las letras o la política que han practicado la vida sencilla, la frugalidad y la simplicidad voluntaria. Desgraciadamente hoy día no abundan, a pesar de estar en momentos en los que esos valores serían más apreciados por una ciudadanía que empieza a estar alejada de las directrices de competencia, enriquecimiento y abundancia desmesurada propugnadas por la política vigente.

Por otro lado, desde la perspectiva psicológica, debe decirse que se ha analizado la relación entre el bienestar psicológico y la frugalidad, evaluada como un comportamiento orientado a la restricción voluntaria del consumo y al uso ingenioso de los recursos disponibles. Los resultados indican la capacidad predictiva que posee el comportamiento frugal para explicar el nivel de bienestar. Se produce un efecto de mediación en el que la restricción del consumo orienta a un uso ingenioso de los recursos y este predice significativamente el nivel de bienestar. Se concluye que la frugalidad es un elemento positivo del comportamiento sostenible que ofrece una alternativa dentro de las perspectivas del decremento frente a los modelos centrados en la eficiencia. La frugalidad libremente asumida es un camino al bienestar y la felicidad. Es decir, la psicología apoyaría, seguramente, nuestra defensa de la frugalidad. Parece evidente que la implantación del

consumismo desaforado ha erradicado la idea de frugalidad. Sin embargo, en la actualidad, en medio de una importante crisis económica y medioambiental, necesitamos de nuevo la frugalidad en nuestros modos de vivir. La crisis ecológica que estamos viviendo indica que necesitamos con urgencia una nueva generación que busque la sostenibilidad a través de la frugalidad, modelos y filosofías de vida que nos lleven a nuevas maneras de vivir satisfactoriamente, que, a su vez, sirvan de inspiración para crear los productos y servicios del futuro, que deberán ser más eficientes y beneficiosos en vez de perjudiciales para el medioambiente, además de agradables, bonitos, sencillos y apropiados a nuestra nueva manera de vivir.

La frugalidad pretende como tal, brindar una alternativa frente a los comportamientos consumistas. Cuando uno es frugal, optimiza los recursos de cualquier tipo (dinero, pertenencias, tiempo, etc.) de tal manera que el resultado sea vivir de manera holgada y controlar mentalmente el gastar innecesariamente. La frugalidad en sí permite disminuir el posible impacto de la crisis actual y aumenta de manera significativa nuestro conocimiento sobre el dinero, porque nos permite ser más inteligentes a la hora de tomar decisiones para utilizarlo de manera inteligente.

La prosperidad monetaria es la relación entre nuestras ganancias y nuestros gastos. Si ganamos más de lo que gastamos, entonces contamos con cierta prosperidad. Es decir, aumentar la prosperidad con la frugalidad, tanto aumentando las ganancias, manteniendo gastos constantes, como disminuyendo gastos, también con ganancias constantes. Si es difícil o complicado aumentarlas, hay que empezar por reducir gastos. Por el contrario, si es difícil reducir gastos, se debe considerar la posibilidad de obtener ingresos adicionales.

Hay que tener cuidado al definir el término de frugalidad, sin irse al extremo de autolimitarse por el hecho de no poder lograr más y no pensar más allá de la realidad. La frugalidad no tiene por qué impedir la consecución de tus sueños y por ningún motivo te alejará de la abundancia. Se sabe que muchas personas conocidas por ser influyentes en términos monetarios viven una vida de frugalidad. Para decenas de personalidades que han dejado su impronta en la filosofía, la literatura, el arte o la política, la vida sencilla en cualquiera de sus acepciones (frugalidad, ascetismo, estoicismo, simplicidad voluntaria, anticonsumismo, pobreza voluntaria) representó una decisión vital libre y consciente para lograr la plenitud personal, la felicidad y la “esencia” de las cosas.

3. Deseo y frugalidad en el universo filosófico

Dejando de lado las grandes divergencias existentes entre el pensamiento de Hobbes, Spinoza y Locke, encontramos en los tres autores

una común y esencial referencia al *deseo* de crucial importancia tanto para entender el pensamiento de cada uno de ellos por separado, como para comprender nuestra enorme dificultad actual con la frugalidad. Los tres, a pesar de las importantes diferencias (y que no abordaremos en el presente texto), confluyen en unas concepciones del deseo que se contraponen radicalmente con la concepción helenística del mismo concepto y las pasiones, que influyeron de manera directa en el pensamiento cristiano posterior.

Uno de los principales conceptos en los que coinciden todas las escuelas helenísticas es en que la única preocupación que debemos tener es la de saber discernir las cosas que dependen de nosotros de las que no, para así poder llegar a la autosuficiencia como camino directo a la felicidad.²⁰ En efecto, tanto estoicos como epicúreos, a diferencia de Platón y Aristóteles,²¹ consideraban esta autarquía como el elemento central que conduce hacia la imperturbabilidad, es decir, la ataraxia, aunque los estoicos solían usar mucho más el concepto de *apatheia*. *Ataraxía* proviene de la partícula negativa *a* y *taraxía* ('perturbación o inquietud'). Ya lo encontramos anteriormente en Demócrito,²² aunque alcanza su máximo uso y difusión en el helenismo y, en especial, entre los epicúreos. En cambio, *apatheia* denota la negación de las pasiones, es decir, de los movimientos violentos a los que el alma estaba sometida y de los que hay que alejarse para poder llegar a la tan deseada *eutimía* o tranquilidad del alma, camino que debía hacerse de la mano de la racionalidad. Es decir, las dos escuelas mayores del helenismo buscan un mismo objetivo: frenar el deseo y llevar una vida moderada que nos conduzca hasta el dominio sereno de uno mismo. Así pues, el mayor enemigo de toda vida deseable, esto es, de toda vida buena, no es otro que el deseo desatado que nos conduce directamente hacia un profundo malestar existencial. Aunque el concepto de frugalidad, como tal, aparece escasamente entre estos autores, podemos decir que lo que la idea

20. Carlos García Gual, *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 72.

21. *Ibid.*, p. 73. Estamos de acuerdo con García Gual cuando afirma que en Platón y Aristóteles no es el individuo el que debe alcanzar la autarquía, sino que es la *polis* la que debe llegar a ella. Sin poder afirmar que el Helenismo se fundamenta en una cosmovisión individualista, cosa que sería erróneo anacronismo, sí que es importante precisar que se trata de un pensamiento orientado hacia el individuo. En nuestra forma de vida actual, el abismo es todavía mayor ya que, para nosotros sí, el individuo es el centro de la realidad social, pasando de la autarquía individual hacia un concepto solipsista de individuo que se desentiende de toda autarquía social posible. Siendo este uno de los principales problemas de nuestra forma de vida, profundamente relacionado con el tema que nos ocupa.

22. Fragmento 191.

representa sí que se encuentra flotando en el ambiente filosófico de las dos principales escuelas de pensamiento helenísticas.

El cristianismo recogerá directamente esta herencia, especialmente la que deriva de la *apatheia* estoica. Con esto, se puede deducir que la idea se encontraba firmemente asentada entre los valores morales del momento y, por lo tanto, representaba un elemento central de su cosmovisión. Podemos alargar el dominio de la idea de frugalidad como elemento moral deseable hasta finales de la Edad Media.²³ En efecto, desde alrededor del año 1000 en Francia, los *pauperes Christi* iniciaron un movimiento eremítico de imitación idealista de Cristo viviendo en la pobreza y la simplicidad.²⁴ Desde otras perspectivas, pero siguiendo el mismo ideal de frugalidad, podemos encontrar las llamadas herejías medievales como los cátaros y los valdenses. El rechazo a la ostentación y riqueza, junto con la idealización de la pobreza de Cristo, llevó incluso a una radicalización extrema del pauperismo que, yendo más allá de la idea de frugalidad, valorizó una idea de renuncia total del cuerpo hasta límites extremos. En esa pobreza extrema apareció la figura de Francisco de Asís que llegó a poner en juego su propia vida por dicho ideal. Era la época de las órdenes mendicantes. Podemos, además, encontrar en ese momento múltiples herejías reivindicando la pobreza, como los dulcinistas y sus ideales igualitarios.

El cambio que supuso la progresiva transformación que dio lugar a la Modernidad supuso la aparición de los tres autores que hemos mencionado más arriba. Estos desarrollaron una idea de naturaleza humana centrada en la condición de “deseante”, absolutamente alejada de las ideas anteriores. Comencemos este repaso con Thomas Hobbes para quien la calma y la tranquilidad no son cosas de esta vida, al contrario:

El **éxito continuo** es el logro de las cosas que un hombre desea de cuando en cuando [regularmente];²⁵ es decir, **la continua prosperidad**, es lo que los hombres llaman **felicidad**; felicidad en esta vida, quiere decir. Porque mientras vivamos aquí no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo, ya que la vida misma es movimiento, y jamás podemos estar libres ni de deseo ni de miedo, lo mismo que tampoco podemos estar libres de sentido.²⁶

El deseo es el elemento central de la vida humana y lo es porque estamos regidos y sometidos, igual que los cuerpos celestes, a leyes invaria-

23. Cabe destacar el papel de las rebeliones pauperistas medievales, sobretodo la de la única que consiguió persistir hasta hoy; los franciscanos.

24. Uriel Patiño, J., “Desarrollos de la vida comunitaria en el origen de la espiritualidad mendicante” en *Recollectio annuarium historicum augustinianum*, núm. 39, 2016, p. 133-150.

25. Las negritas son nuestras.

26. Hobbes, Th., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 58.

bles. La principal de las leyes que dominan los cuerpos orgánicos mientras están vivos es buscar por todos los medios a su alcance la supervivencia. Esto se traduce en un egoísmo amoral intrínseco que hace inevitablemente a los humanos seres deseantes hasta el extremo que la única manera de cesar el impulso del deseo es estar muerto:

Las pasiones que más afectan las diferencias de ingenio son, principalmente, el mayor o menor deseo de poder, de riqueza, de conocimiento y de honores. Todas las cuales pueden reducirse a la primera, es decir, al **deseo de poder**. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes tipos de poder. Por lo tanto, un hombre que no tiene una gran pasión por ninguna de estas cosas, sino que es, como suele decirse, indiferente, aunque pueda ser un buen hombre en el sentido de que no ofende a nadie, no podrá, sin embargo, poseer ni una gran fantasía, ni mucho juicio. Porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como exploradores y espías que se aventuran en tierra extraña y encuentran el camino que los lleva a las costas deseadas. Toda la firmeza de los movimientos de la mente, y toda su rapidez proceden de ahí; **porque no tener deseos es estar muerto**.²⁷

En la obra de Spinoza, a pesar de las diferencias con el autor inglés, encontramos un concepto fundamental, el *conatus*. Se trata del esfuerzo que realizan los seres para poder perseverar en su existencia en la Naturaleza. Sólo a través de esta poderosa fuerza los organismos se mantienen vivos. En la especie humana, el deseo refleja su propia esencia que tiende a mostrarse en aquello que desea. Además, dicho deseo aparece a menudo bajo una falsa apariencia de libertad:

Además, entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es la de que el “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: **el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo**. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzgemos bueno, sino que, al contrario, **juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos**.²⁸

Finalmente, en Locke hallamos un nuevo giro aplicado a la capacidad de desear. Esta se encuentra en el origen de la valorización del concepto de trabajo y, por lo tanto, de la propiedad privada como extensión del propio cuerpo que trabaja. El deseo es el motor del ingenio y la laboriosidad humanas, movido por la inquietud que genera aquello deseado:

El malestar que un hombre encuentra en sí mismo con motivo de la ausencia de cualquier cosa cuya presencia le hace gozar y le lleva la idea de deleite, es lo que llamamos deseo; este deseo puede ser mayor o menor, según el malestar sea más o menos vehemente. Por lo que, tal vez, nos resulte muy útil el señalar que **el prin-**

27. Ibid. p. 68.

28. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Barcelona, 1980, p. 132.

cipal, si no el único acicate de la industria y de la actividad de los hombres es este malestar. Porque cualquiera que sea el bien que se ofrece, si su ausencia no provoca disgusto o dolor; si un hombre se encuentra contento sin él, no existe deseo de ello, ni empeño por conseguirlo; lo único que hay es una mera veleidad término que se emplea para significar el grado más bajo de deseo, y que implica casi la ausencia total del mismo, en el que la pena por la ausencia de la cosa es tan pequeña que no consigue provocar en quien la experimenta más que un deseo muy ligero para obtenerla, pero sin que provoque ninguna utilización vigorosa y efectiva de los medios para obtenerlo.²⁹

El traductor al castellano de esta obra traduce *uneasiness* por ‘malestar’. Pensamos que es más acertada su traducción por ‘inquietud’. Así es como entiende el término el primer traductor del texto al francés, Pierre Coste, manifestando serios problemas para hallar un equivalente en francés que respete el sentido que Locke da a la palabra. Así lo refleja Paul Hazard en su clásica obra *La crisis de la consciencia europea*:

Uneasiness: tel est le mot du texte anglais et le traducteur, Pierre Coste, tombe en arrêt sur ce mot, parce qu’il ne trouve pas d’équivalent en français; il le traduit par inquiétude, faute de mieux, et il le met en italiques, pour indiquer qu’il s’agit d’un sens particulier et nouveau.³⁰

Estos tres sentidos del deseo producen una fractura en la cosmovisión occidental. Desde este momento nada será igual y, progresivamente, se irá extendiendo, especialmente en el mundo anglosajón, la idea de una naturaleza humana deseante. Esta concepción antropológica no posee más perspectiva social que la de un individualismo desenfrenado que asociará felicidad a satisfacción del deseo egoísta individual. La paradoja es que esta misma visión del mundo genera la idea de la imposible satisfacción plena del deseo (recordémoslo: sólo la muerte pone fin al deseo). La gran transformación, utilizando el término de Polanyi,³¹ que supuso la gestión de la sociedad por parte del liberalismo se fundamentó sobre la base de una antropología anclada en una imagen del ser humano como *homo desiderans*, un ser que, tal como indica Locke, a través del deseo, moviliza su capacidad de actuar, adueñándose del mundo mediante el trabajo bajo forma de propiedad privada. Propiedad que se convierte en Derecho inalienable. El mundo del trabajo, ligado a la ética que lo sustenta, acaba concibiendo la realidad como aquello ontológicamente dominable y reductible a *quanta* numéricos que representen de manera obje-

29. Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1999, Libro II, Capítulo XX, apartado 6.

30. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne. 1680-1751*, Fayard, Paris, 1961, p. 376: “Uneasiness: esta es la palabra del texto inglés, palabra sobre la que el traductor, Pierre Coste se detiene, ya que no encuentra equivalente alguno en francés; lo traduce por ‘inquietud’ a falta de uno mejor y lo escribe en cursiva para indicar que se trata de un sentido específico y nuevo”.

31. Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México, 2006.

tiva dicha propiedad –el dinero– garantizando así el intercambio legítimo de propiedades. Se trata de un movimiento hacia la cosificación de todo lo que existe bajo la forma de mercancía. Dicho todo incluye, necesariamente al hablar de una totalidad, al propio ser humano. Así, la antropología implícita en la cosmovisión moderna será la que permita la legitimación cosmovisional del capitalismo, aunque no desarrollará su plena potencialidad hasta el siglo xx bajo la forma de la creación de la sociedad de consumo. En este momento el *homo desiderans* se convierte en *homo emptor* (‘comprador’), es decir, en un ser para el que la vida sólo tiene valor y sentido a través de la capacidad de comprar. Se trata de lo que Rafael Sanchez Ferlosio denomina la enfermedad de la emopatía o enfermedad del comprar.³² Ferlosio analiza en esta obra los orígenes y consecuencias del consumismo, así como buena parte de los efectos deletéreos de una forma de vida centrada en el consumo ilimitado. El momento histórico inicial de esta forma de organización la localiza Sánchez Ferlosio, como hemos apuntado más arriba, a principios del siglo xx. Permítasenos esta cita para ilustrar ese momento:

La fecha, por lo menos simbólica [...] de lo que podría, sin demasiada exageración, llamarse “Revolución copernicana de la relación entre consumo y producción” es el mes de octubre de 1927, data de la aparición del libro “The New Economic Gospel of Consumption” de Edward Cowdrick. [...] Sólo dos años más tarde Charles Kettering, de la General Motors, inventó la figura del “Consumidor insatisfecho”, a tenor de esta fórmula: “la clave para la prosperidad económica consiste en la creación organizada de un sentimiento de insatisfacción”.³³

A partir de ese momento, y salvo el desgraciado paréntesis de la primera guerra mundial, la cultura occidental se encontrará en el afelio de la idea de frugalidad. La felicidad sólo será concebible como acumulación de objetos y experiencias construidas por el capitalismo para producir su producto más valioso: el consumidor. Además, no importa el poder adquisitivo: la democratización del consumo mediante la invención de la tarjeta de crédito destruye la vieja ética protestante del ahorro y la moderación. Mata así dos pájaros de un solo y certero tiro: a través del endeudamiento y del efecto narcótico del consumismo, se llega al máximo nivel de control social posible. Es en este momento cuando se reafirma la idea, explorada por Sánchez Ferlosio en la obra citada, de que en realidad el consumidor no es más que otro producto necesario y que esa sociedad de consumo es en realidad una sociedad de producción. Se abre una puerta a la máxima cosificación humana, llegando a niveles de control social inauditos en la historia. La paradoja es que, en el mundo más obsesionado por la felicidad de los que han existido en el planeta Tierra, nos encontramos con la imposibilidad intrínseca de conseguir alguna otra cosa que no sea espe-

32. Sánchez Ferlosio, R., *Non olet*, Editorial Destino, Barcelona, 2003, p. 241.

33. *Ibid.*, p., 260.

jismos de felicidad. Estamos dentro de una sociedad basada en una intrínseca e inevitable insatisfacción permanente.

Llegados aquí podemos ver la trampa en la que nos hallamos sumidos. Si nos fijamos en la paradoja de la frugalidad de Keynes, entenderemos que nosotros mismos, llevados por la fiebre del consumismo y del dogma del crecimiento, no podemos dejar de consumir: si lo hacemos, nos sumiremos en el caos. Si no lo hacemos, también. Nos hemos transformado en una sociedad sisífrica y nuestro acto de *hybris* recibe un castigo similar. Lo dice Habermas:

Las sociedades capitalistas no pueden responder a los imperativos de la limitación del crecimiento sin abandonar su principio de organización, puesto que la reconversión del crecimiento capitalista espontáneo hacia un crecimiento cualitativo exigiría planificar la producción atendiendo a los bienes de uso. En todo caso, el despliegue de las fuerzas productivas no puede desacoplarse de la producción de valores de cambio sin infringir la lógica del sistema.³⁴

Eso es lo que la idea de frugalidad cuestiona y donde encuentra su potencial transformador: pensar en una forma de vida frugal supone atender a la producción de bienes en función de su valor de uso, al mismo tiempo que requiere un análisis profundo que nos ayude a distinguir entre lo necesario y lo superfluo. Ciertamente, si hacemos esto radicalmente, contradeciremos la lógica del capitalismo; pero, sobre todo, sentaremos las bases de una nueva cosmovisión alejada de una antropología del deseo infinito. Así, la frugalidad conlleva el potencial transformador de un cambio cultural.

4. Consideraciones finales para el día de hoy y de mañana

No es habitual en nuestros días defender que la frugalidad es libertad. Tras haber denostado la austeridad, es frecuente que muchas personas, al escuchar la palabra frugalidad, piensen inmediatamente en personas ancianas, con aspecto ajado que recogen cartones, bolsas de plástico y un sinnúmero de cosas que pueden durar toda la vida. Otros imaginan personas aisladas, alimentadas sólo con arroz o legumbres. Algunos quizás evoquen la vida hippie en comunas, o la monacal. Hoy la frugalidad, es algo muy diferente a esto.

Se trata, ante todo, de ser cuidadoso y respetuoso con nuestro tiempo, nuestro dinero, nuestra casa y nuestras pertenencias. Utilizar de la mejor manera posible nuestra capacidad de querer y cuidar a nuestra familia y amigos, a los animales y a toda la Naturaleza.

Nos permite entender el verdadero valor de las cosas, de nuestro tiempo, recursos y esfuerzos; de lo útiles e imprescindibles que resultan el agua, la energía y los materiales que se sustraen de la Naturaleza y que no tiene ningún sentido desperdiciar. El sentido común nos dicta que es una aberración

34. Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Catedra, Madrid, 1999.

dejar las luces encendidas cuando no estamos en nuestras habitaciones, o dejar correr el agua del grifo por la pereza que pueda significar pensar y actuar al ver que no necesitamos esa agua que estamos desperdiciando.

Al ser frugales, ahorramos un tiempo que nos permitirá gozar más de la familia, los amigos, la cultura y la Naturaleza. Ahorraremos dinero, con lo que nos liberaremos de preocupaciones financieras y nos sentiremos más seguros de lo que queremos y podemos hacer. Es decir, seremos más libres para poder trabajar y vivir en condiciones dignas, sin tener que esperar o mendigar a nuestros líderes políticos y económicos que nos ofrezcan dádivas que en el fondo están en nuestras manos. Así, obligamos a los políticos a que también lo sean y a que defiendan con un más de ardor una vida sencilla, justa y satisfactoria. Sustituimos fantasías carentes de verdadero contenido por realidades tangibles y perdurables. Al ser frugales transmitimos a los herederos de la Tierra valores y recursos para que de este modo puedan disfrutarlos como nosotros lo hemos hecho.

Desde los pensadores la remota Grecia hasta numerosos pensadores modernos y líderes de todas las religiones han considerado a la frugalidad y la vida sencilla prácticas compatibles con una buena vida. No imaginamos a la clase política actual defendiendo esas posturas que chocan con la vida que la mayoría lleva, siendo un descomunal despilfarro de tiempo y dinero. Los actuales hábitos políticos no preconizan la sobriedad, sino más bien todo lo contrario. En cuántos casos los grandilocuentes debates políticos resultan estériles cuando no generadores de enfados e iras que no nos llevan a ninguna parte. La frugalidad en política permitiría debates sosegados, inteligentes y posiblemente más eficaces y resolutivos.

Vivimos inmersos en el consumismo. En los países del sur pasan penurias que podrían mitigarse sin nuestro despilfarro. La frugalidad hoy es necesaria para brindar una alternativa a nuestra sociedad, a los países en desarrollo, a las generaciones futuras y a nuestro espíritu. La frugalidad en sí, permite disminuir el impacto de la crisis, mejorar la salud física y mental, aumentar nuestro conocimiento sobre el mundo que nos rodea.

En definitiva, nos permite ser más inteligentes a la hora de tomar decisiones con vistas al futuro. Volver a la frugalidad ya es una necesidad ineludible. Si no lo hacemos, además de desperdiciar magníficos recursos que otros países necesitados podrían aprovechar, podemos dar al traste con la etapa de bienestar que las sociedades avanzadas del siglo XXI estamos disfrutando.

Para concluir queremos subrayar que la frugalidad, en última instancia, implica un choque con los elementos centrales sobre los que reposa nuestra forma de vida. Significa cuestionar el crecimiento infinito; la idea del *Homo economicus* y su maximización de la utilidad de sus decisiones individuales en relación a su “egoísmo natural”; dudar que la calidad de vida implica vivir

siempre con más. Es pues, un buen concepto para empezar a encarar un cambio sistémico de nuestra forma de vida.

Bibliografía

- Bretón de los Herreros, Manuel, *Marcela o, ¿cuál de los tres?*, ed. Francisco Serrano Puente, Instituto de estudios riojanos. Servicio de Cultura de la Excma. Diputación Provincial, Logroño, 1975
- Bilbeny, N., *Ecoética: ética del medio ambiente*, Aresta, Barcelona, 2010
- Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 2005
- Concordantiae Sacrae Scripturae*, Plabra, Madrid, 1984.
- Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 1973
- Diccionario de la Real Academia, 2017
- Fernández Navarrete, P., *Conservación de monarquías y discursos políticos*, ed. Michael D. Gordon, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, Madrid, 1982
- Freixas, M., *Las autoridades en el primer Diccionario de la Real Academia Española*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, <https://www.tdx.cat/handle/10803/4866>
- García Gual, C., *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid, 2002
- Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Catedra, Madrid, 1999
- Hazard, P., *La crise de la conscience européenne. 1680-1751*, Fayard, Paris, 1961
- Hobbes, Th., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 1992
- Horacio, *Obras completas*, introducción, traducción y notas de Alfonso Cuatrecasas, Planeta, Barcelona, 1986
- Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla en el expediente de ...*, ed. José Lage, Cátedra, Madrid, 1982
- Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1999
- Meléndez Valdés, Juan, *Discursos forenses*, ed. José Esteban, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1986
- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Orígenes de la novela*, Bailly-Baillière, Madrid, 1905.
- Mesonero Romanos, Ramón de, *Memorias de un setentón*, ed. José Escobar;

- Joaquín Álvarez Barrientos, *Castalia-Comunidad de Madrid*, Madrid, 1994
- Pérez Galdós, Benito, *Vergara*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Universidad de Alicante, Alicante, 2002
- Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México, 2006
- San Agustín, *Cuestiones sobre los evangelios*, traducción de J. Cosgaya, OSA, http://www.augustinus.it/spagnolo/questioni_vangeli/index2.htm
- Sánchez Ferlosio, R., *Non olet*, Editorial Destino, Barcelona, 2003
- Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, BAC, Madrid, 1884
- Sartolo, B., *El eximio doctor y venerable padre Francisco Suárez...*, Andrés García de Castro, Salamanca, 1693
- Solórzano y Pereira, Juan de, *Política indiana*, Atlas, Madrid, 1972
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Barcelona, 1980
- Uriel Patiño, J., “Desarrollos de la vida comunitaria en el origen de la espiritualidad mendicante” en *Recollectio annuarium historicum augustinianum*, núm. 39, 2016, p. 133-150

LA RELIGIÓN CIVIL EN LA TEORÍA DE BARUCH SPINOZA

CIVIL RELIGION IN BARUCH SPINOZA'S THEORY

Alberto Wagner Moll¹

Universidad Pontificia de Comillas de Madrid

Recibido: 19 abril 2020

Aceptado: 30 agosto 2020

Resumen: El siguiente trabajo busca sacar a la luz cuál es la noción de religión que vertebra la obra de Spinoza, para así encontrar su función dentro de la sociedad y en relación con el Estado. Para ello se analiza pormenorizadamente el *Tratado teológico-político*, desde el análisis histórico de la Biblia hasta su interpretación de la relación entre Estado y religión, y se usan otros textos como soporte, principalmente la *Ética*.

Palabras clave: Spinoza, Religión, Estado, Piedad, *Conatus*.

Abstract: This work seeks to bring to light the notion of religion that underpins Spinoza's work in order to determine its role within society and its connections to the State. To do so, the *Treatise on Theology and Politics* is analyzed in depth, from the historical analysis of the Bible to the interpretation of the relationship between State and religion; other texts, mainly *Ethics*, are used to support this analysis.

Key words: Spinoza, Religion, State, Piety, *Conatus*.

1. awmroma@gmail.com

1. Introducción

La religión en Occidente es, en la actualidad, un tema polémico: un gran número de personas creen que supone un atraso para la sociedad, que impone pseudo verdades místicas y perjudica el hacer científico e intelectual en general². Por otra parte, hay un acusado número de personas que defienden la postura contraria, según la cual la religión es la esencia vital de un pueblo, sin la cual las personas existen en un pozo de inmoralidad y nihilismo³.

Para confrontar una problemática de tal envergadura, es útil buscar entre los pensadores a aquellos que discurrieron sobre ella. Entre ellos, Spinoza ocupa un lugar preferente en la actualidad, debido a su postura conflictiva⁴. Efectivamente, el hecho de que Spinoza no quedara ligado a un dogma religioso concreto hace que su pensamiento se amolde con mayor facilidad a las inquietudes de una época en que la religión ha perdido su primacía social, al menos en Occidente. No fue, como la mayoría de sus contemporáneos, un defensor de la ortodoxia que estaba vigente en su país, sino que abogaba por un concepto de religión universal cuyo foco estaba situado en el comportamiento de los individuos, en su virtud cívica, más que en su fe interior. Así pues, en una sociedad como la nuestra, donde el poder civil determina la jerarquía social, adentrarnos en una teoría como la de Spinoza, que parte del Estado y no de presupuestos teológicos, es harto clarificador.

Spinoza crea su teoría de la religión desde una exégesis de la Biblia, polemizando con los comentaristas judíos más reputados, como Maimónides o Ibn Ezra. Por lo tanto, su teoría está construida desde las Sagradas Escrituras y no tiene en cuenta más religiones que la cristiana y la judía. Esto podría significar que, frente a la pluralidad de credos que encontramos en nuestras sociedades actuales, la parquedad de religiones analizadas por Spinoza supondría que su teoría ha quedado desfasada. Sin embargo, la realidad es justo la contraria. La conclusión que extrae Spinoza del análisis de las Sagradas Escrituras es que éstas no son divinas ni santas más que en la medida en que ayudan al hombre en su actividad cívica.

2. Tal como afirma Richard Dawkins, uno de los ateos contemporáneos más conocido, quien, en el segundo capítulo de su documental *The root of all evil?*, de 2006, afirma que “La fe es la gran escabullida, la gran excusa para evitar la necesidad de pensar y evaluar las diferencias. La fe es creer a pesar (o incluso tal vez debido a) la falta de evidencias”.

3. Ver: Cohen, A., Moon, J. “Psychology: Atheism and moral intuitions”. *Nat Hum Behav* 1, 0157 (2017). <https://doi.org/10.1038/s41562-017-0157>. En este artículo, se analizan los resultados de un estudio según el cual las personas, tanto ateas como creyentes, relacionan en mayor medida el ateísmo con la falta de valores y la criminalidad.

4. Acerca de la excomunión de Spinoza y del contexto religioso en que se produce, ver Alfredo D. Vallota, “Teología y política de la excomunión en Spinoza”, *Episteme*, vol. 36, no.2 (2016).

Por lo tanto, como este trabajo tiene por objetivo exponer la teoría de la religión del pensador marrano, partirá de un análisis de su filosofía general, expuesta en su *Ética* demostrada según el orden geométrico, para después embarcarnos en la teoría de la religión y, finalmente, la relación de la religión con el Estado, aspectos ambos que se encuentran en el *Tratado teológico-político*. De este modo, podremos observar cómo la religión en Spinoza se aleja de la concepción trascendentalista propia de la filosofía medieval para aproximarse a la concepción de religión civil, propia de los autores romanos. Frente a una religión metafísica, el pensador judío aboga por una religión política.

2. Dios y el hombre

Spinoza, enmarcado usualmente en lo que se llama el racionalismo moderno, sostiene que Dios es la Sustancia universal de todas las cosas⁵, y que todas ellas expresan de forma causalmente necesaria esta esencia divina, como expresa en el *Tratado teológico-político* al afirmar que “Por gobierno de Dios, entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales”⁶. Así pues, Dios no es un ente trascendente, sino el conjunto infinito de la realidad, con todos sus modos y atributos. Esto supone una negación frontal de la creación *ex nihilo*, dogma central de la teología cristiana. Además, cada ente particular expresa la esencia eterna de Dios a su modo, e intenta que su esencia implique su existencia, es decir; intenta perpetuarse en el Ser. Este esfuerzo por persistir es lo que Spinoza llama *conatus*⁷, y hace que los entes conciban el universo desde su propia esencia: universalizan su propia esencia para intentar imponerla infinitamente. Esto acontece también al ser humano⁸, quien percibe el universo desde su propia esencia, no desde la infinitud de Dios. Por lo tanto, la noción que el ser humano tiene de Dios no coincide con la esencia infinita de Dios, sino con la suya propia. Y así, “aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza”⁹. El ser humano se diferencia específicamente del resto de seres en que su alma es capaz

5. Spinoza, Baruch: *Ética*, libro I, proposición XV, p. 16 “Todo lo que es, es en Dios, y nada puede ser ni concebirse sin Dios”

6. Spinoza, Baruch: *Tratado teológico-político*, p. 118

7. Spinoza, Baruch: *Ética*, libro III, proposición VI, p. 112 “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser”

8. Spinoza, Baruch: op. cit., libro II, proposición XIII, p. 60 “El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y nada más”

9. Spinoza, Baruch: *Tratado teológico-político*, p. 224

de conocer a Dios mediante las nociones comunes a la esencia divina, o por la ciencia intuitiva, porque su alma es lo suficientemente potente para obrar de este modo. Así, aunque no pueda conocer la esencia de Dios en su infinitud, sí que puede hacerlo de un modo universal y adecuado para el género humano, de ahí que pueda establecer disciplinas del pensamiento comunes a toda la especie, como la filosofía o la religión.

De este modo, el ser humano construye la religión a partir de su propia esencia, como no podría ser de otra manera, y la función de ésta estará inserta en la existencia humana, no como una herramienta extraña, sino como un utensilio que cubre unas necesidades concretas y que ayuda a los hombres en su esfuerzo por perseverar en la existencia.

3. Religión

Spinoza se propone analizar la religión y la relación que esta tiene con el Estado con el objetivo de ver en qué medida puede ser útil la propia religión a la república. Con este fin, Spinoza se propone analizar la relación entre la Biblia, el antiguo estado hebreo y las modernas naciones europeas. No se detiene en indagaciones acerca de otras religiones, como podrían ser el politeísmo griego o el islam porque, en primer lugar, Spinoza, de tradición hebrea, conoce especialmente bien esta religión (incluyendo en ella el cristianismo, del que habla largo y tendido) y es desconocedor en gran medida de los otros cultos. En segundo lugar, la obra de Spinoza es un tratado con claros fines prácticos; no es una indagación puramente especulativa o universal, como sí lo es su *Ética*, sino una investigación que responde a un contexto político concreto: las guerras de religión en Holanda y en toda Europa, y su excomunión de la fe judía.

Por ello, Spinoza estructura su análisis de la religión en tres grandes partes: primero, sobre los profetas, los milagros y las ceremonias, después, sobre la historicidad de la Biblia, la autoría de la misma y otros avatares y, por último, el objetivo de las Sagradas Escrituras y en qué medida sirven al orden cívico.

Pero antes de adentrarnos en el análisis pormenorizado de la religión hebrea, recojamos la definición que hace Spinoza de la religión en general. Spinoza dice que la religión es “cuanto deseamos y hacemos, porque somos su causa en cuanto que tenemos la idea de Dios o en cuanto que conocemos a Dios”¹⁰, y, en un sentido práctico, “se debe definir diciendo que consiste simplemente en pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone

10. Spinoza, Baruch: *Ética*, libro IV, proposición XVII, Escolio 1, p. 208.

necesariamente”¹¹. Es decir, la religión es conocer o suponer que Dios (o la esencia de todas las cosas) es de tal modo que nuestro mayor beneficio consiste en obrar en pro de nuestra felicidad máxima, que se logra mediante el control de las pasiones, el dominio de la virtud y el amor al prójimo porque

A los hombres es ante todo útil asociarse entre sí y ligarse con aquellos vínculos con los que hagan en forma más apta para todos de ellos un solo individuo y obrar, exclusivamente, lo que sirve para consolidar amistades¹².

Por lo tanto, la religión consiste en asumir las premisas éticas que la filosofía nos da mediante el conocimiento de las verdades eternas. La utilidad de la religión, en tanto que logra el mismo objetivo que la filosofía, será estudiada más adelante en este trabajo. Vayamos ahora a la investigación sobre los profetas y las ceremonias.

3.1 Acerca de los profetas, las ceremonias y los milagros

Los profetas son aquellos que comunican “el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres”¹³. Sin embargo, este conocimiento se diferencia del denominado natural en que no es común a toda la especie humana y que es solo asumible mediante fe, es decir, del que no cabe demostración racional. Los profetas no son personas especialmente inteligentes, sino que estaban dotados en gran medida de piedad y virtud y poseían una gran potencia imaginativa¹⁴. Esto no significa que los profetas “se imaginaran cosas”, en el sentido común actual, sino que tenían un don especial para recibir revelaciones de la esencia de Dios a través de elementos sensibles, tal y como los filósofos tienen la capacidad de entender esta misma esencia a través del juicio racional. Las profecías, para que fueran creídas por el pueblo (pues su fin era inducir al vulgo a la moral) debían ir acompañadas de algún tipo de certeza que por sí mismas no contenían; debían ir acompañadas de signos sensibles que las confirmaran a los ojos de los testigos de la profecía.

Por lo tanto, como los profetas no son todos de una misma época, sino que viven en momentos distintos de la historia del pueblo de Israel, estas expresiones indemostrables de la esencia divina debían adaptarse al contexto histórico-social de cada momento. Spinoza es de los primeros autores que pone el acento en la historicidad de la Biblia y en las variaciones del pueblo hebreo que hay que tener en cuenta para analizar los diversos

11. Spinoza, Baruch: *Tratado teológico-político*, p. 311

12. Spinoza, Baruch: *Ética*, libro IV, capítulo XII, p. 241

13. Spinoza, Baruch: *Tratado teológico-político*, p. 74

14. Sobre la noción spinosista de imaginación en relación con los profetas, ver Víctor Sanz, “Filosofía y religión en Spinoza”, *Estudios Filosóficos*, n°132, 1997.

textos de la Escritura, y esto es un claro ejemplo. Así pues, no podía profetizar igual Isaías, cortesano y erudito, que Amós, campesino y analfabeto, ya que, debido a sus diferencias socioculturales, eran susceptibles de ser impresionados por diferentes cosas. Al igual que, mientras un europeo se asustaría al ver una tarántula, un australiano seguramente mantendría la calma, en función de la relación que mantuvieran los profetas con ciertos objetos la posibilidad de que estos les impresionaran era mayor o menor. El mensaje divino se adapta, por lo tanto, a la esencia del profeta y del pueblo al que debe comunicarse, con el fin de que estos obedezcan la ley divina que aquel comunica.

Y es tan agudo el historicismo espinosista, entroncado en su concepción universal y naturalista del hombre, que considera, en primer lugar, que la felicidad o dicha del pueblo judío como pueblo elegido no es la felicidad superior¹⁵ a la que puede aspirar el hombre, y que los profetas no existieron únicamente entre las gentes de este pueblo, como es el caso de Balaam. Dios únicamente fue propicio a los hebreos particularmente en el auxilio externo¹⁶ a su Estado, mientras éste duró.

Concluimos, pues: dado que Dios es igualmente propicio a todos y que los hebreos sólo han sido elegidos por Dios en relación a la sociedad y al Estado, ningún judío, considerado exclusivamente fuera de la sociedad y del Estado, posee ningún don de Dios por encima de los demás y no se diferencia en nada de un gentil¹⁷.

Del mismo modo, los milagros son entendidos como muestras de ese poder divino que ayuda o perjudica a los hombres en función de que hayan obedecido rectamente el mandato de Dios. Aunque es útil para la obediencia civil (fin último de la religión), la creencia en los milagros es completamente errónea según Spinoza, puesto que se basa en una división ficticia entre poder natural y sobrenatural¹⁸. Según esta distinción, existiría una dimensión que está por encima de la Naturaleza, a la cual pertenecen todas aquellas cosas de que no podemos dar explicación, como por ejemplo, una aparición fantasmagórica. Sin embargo, y partiendo de la ontología de Spinoza (apartado 1 de este texto), vemos que algo que fuera contra la Naturaleza de algún modo,

15. Spinoza, Baruch: *Tratado teológico-político*, p. 116 “La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo”: es decir, el pueblo hebreo no encontró mayor felicidad porque su dicha no fuera compartida por el resto de pueblos, sino más bien al contrario, ya que esto engendró soberbia y odio hacia las otras naciones.

16. Spinoza, Baruch: op. cit., p. 119: “toda utilidad que pueda provenirle, además, del poder de las causas externas”.

17. Spinoza, Baruch: op. cit., p. 125.

18. Spinoza, Baruch: op. cit., p. 168 “Es decir, que el vulgo estima que, mientras la naturaleza actúa de la forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos, mientras Dios actúa”

o que fuera distinto a ella, sería extrínseco a Dios, y, por lo tanto, imposible, cosa que confirma Spinoza al sentenciar tajantemente: “Concluimos, pues, sin restricción alguna, que todo lo que se dice en la Escritura que sucedió realmente, sucedió necesariamente, como todas las cosas, según las leyes de la naturaleza”¹⁹. Por lo tanto, el milagro ha de ser una invención humana, que proyecta nombres superfluos a las cosas cuya causa desconoce y que le parecen de un poder mucho mayor que las cosas a que está habituada. Los milagros, entonces, son útiles para los profetas en la medida en que impresionan con gran fuerza al vulgo y le incitan a la obediencia²⁰. Como vemos, los profetas actúan en pos de la utilidad cívica, no en busca de la verdad divina, de la que son, realmente, tan ignorantes como el pueblo al que educan. Los profetas tienen la certeza de cómo se obra rectamente, pero no pueden justificarla racionalmente, y Dios les revela mediante signos sensibles cómo hacer llegar la certeza moral al pueblo de una forma práctica.

Del mismo modo, las ceremonias son la institucionalización de estos saberes morales, que se formalizan con el fin de que se sigan comunicando más allá de la vida de los profetas.

3.2. Historicidad de la Biblia

Aunque, actualmente, sea algo normal el estudio de la veracidad histórica y del contexto sociocultural en que se escribieron y transmitieron los diversos libros que conforman la Biblia, no es hasta la modernidad que no se comienza a realizar una exégesis de este estilo²¹, siendo el propio Spinoza uno de los pioneros en este método. El sistema que llevará a cabo será el siguiente: desde los propios textos conservados, se ha de investigar el uso habitual del hebreo de la época, qué querían decir originalmente los profetas y cuál es su contexto.

El lenguaje hebreo, como todos los idiomas, ha sufrido modificaciones a lo largo de su historia (como inclusión o supresión de conjunciones, de vocales u otros términos) y se desconoce cuál era el significado original de muchos textos, ya sea por pérdida de los documentos originales o por falta de datos contextuales. Para no detenernos en la problemática filológica que expone detalladamente Spinoza en esta parte del Tratado, resumiremos diciendo que, pese a las dificultades que presentan una gran

19. Spinoza, Baruch: op. cit., p. 183

20. Para una aproximación pormenorizada a la teoría spinosista sobre el uso de la superstición como herramienta política, ver Iván Ramón Rodríguez Benavides “Capítulo 1: El Miedo Político: La Superstición”, en *Pasiones, Libertad y Estado en Spinoza* (tesis doctoral), Universitat de Barcelona, 2015.

21. Sobre la hermenéutica de Spinoza, ver Ferrariz, Maurizio: “Capítulo 3.2: La hermenéutica bíblica en el *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza”, en *Historia de la hermenéutica*.

cantidad de textos bíblicos en lo que a su interpretación concreta se refiere²², podemos extraer claramente de ellos los pilares necesarios para la fe, que expondremos más tarde.

El punto más famoso sobre la investigación histórica de la Biblia de Spinoza no es su análisis lingüístico, sino sus afirmaciones relativas a la autoría del Pentateuco y otros libros del Antiguo Testamento. Contra la creencia tradicional, Spinoza afirma, basándose en las modificaciones lingüísticas y en los hechos históricos narrados en el Pentateuco, que es imposible que Moisés fuera el autor del mismo, sino que debió ser escrito por Esdras, quien recogió los hechos, y más tarde fueron ordenados por los fariseos, tras la construcción del Segundo Templo. Esta afirmación es profundamente polémica por el hecho de que niega que la Escritura surgiera de una comunicación directa entre Dios y los profetas, sino que la aterriza a un plano mundano. Los autores de las Sagradas Escrituras fueron una suerte de historiadores que buscaron recopilar hechos notables de tal modo que sirvieran para educar al pueblo; recopilación, por lo tanto, que tenía como objetivo el ser útil para cultivar la virtud cívica, y no el recopilar los hechos históricos fidedigna y completamente. Únicamente buscaron preservar los actos moralizantes, no todas las acciones del pueblo judío.

Todo este conjunto de avatares, como ya hemos comentado, hace imposible una exégesis fidedigna de los originales bíblicos (perdidos en parte, modificados y reestructurados en su inmensa mayoría por hombres con intereses y pasiones particulares). Teniendo esto en cuenta, Spinoza defiende que debemos centrarnos en encontrar los puntos clave que nos lleven a la fe, a la creencia en Dios, y que el objetivo último del análisis de la Biblia ha de ser el de conciliar las contingencias históricas bajo las enseñanzas universales. Por ejemplo, es indiferente saber si el asesinato de Abel a manos de su hermano Caín ocurrió realmente; el objetivo de este texto es que comprendamos la aberración que supone el fratricidio.

3.3 Fe: la aplicación práctica de la Sagrada Escritura

No nos es posible acceder al original de la Biblia; ¿es, por lo tanto, imposible que nos llegue en la actualidad el mensaje divino que en ella se contenía? Spinoza afirma que no: que es la propia Sagrada Escritura, a través de sus enseñanzas comunes, la que nos muestra que la divinidad de este texto consiste en mostrar la verdad universal de los hombres a ellos mismos, no en comunicarles un mensaje que les sea extrínseco.

22. Spinoza, Baruch: *Tratado teológico-político*, p. 220 “es decir, que los fundamentos del conocimiento de las Escrituras no sólo son demasiado escasos para poder levantar sobre ellos el conocimiento completo de éstas, sino que son incluso viciosos”

En efecto, tanto la misma razón como las opiniones de los profetas y de los apóstoles proclaman abiertamente que la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres²³.

Es decir, que el mensaje divino de Dios sigue siendo accesible a los hombres, porque forma parte de su propia esencia.

Este mensaje, en su forma más escueta, consiste fundamentalmente en creer en Dios y en practicar el amor al prójimo. “Se llama sagrado y divino aquel objeto que está destinado a la práctica de la piedad y de la religión, y sólo será sagrado mientras los hombres hagan del mismo un uso religioso”²⁴. En la línea de la religión civil ya marcada por Spinoza, todo aquello que mueva a creer en Dios y al amor al prójimo será tenido por religioso y sagrado. Así pues, la sacralidad de la Biblia no consiste en que posea una esencia divina autónoma, sino en que produce el sentimiento de piedad en los hombres. El Texto, por lo tanto, se define en su propiedad de divino por el efecto que produce en las personas, y no por sí mismo²⁵.

En primera instancia, pues, sí que entendemos claramente qué significa el amor al prójimo; consiste en procurar la felicidad de nuestros semejantes, desde nuestros familiares hasta todo el género humano, pero el qué signifique “creer en Dios” para Spinoza es algo más complejo. No significa conocer la esencia divina mediante las nociones comunes, lo que es propio del saber del filósofo y sólo se obtiene mediante el razonamiento universal, ya que esto no es logrado por la mayoría de personas y es, por lo tanto, poco útil para la gobernanza del Estado. A lo que se refiere el pensador holandés es a que hay que afirmar de Dios todo aquello que nos mueva a obedecerle y obedecer su mandato divino de amor al prójimo. Las cosas que hay que pensar necesariamente de Dios para tener fe en él y obedecerle son siete: 1º-Existe un Dios sumamente virtuoso, 2º- Dios es único, 3º-Dios lo conoce todo, 4º- Dios es omnipotente, 5º- El culto a Dios es el amor al prójimo, 6º- Sólo se salvan los que obedecen a Dios, 7º- Dios perdona al que se arrepiente²⁶. Efectivamente, mediante la creencia en estos siete preceptos queda asegurado que los hombres obedecerán a Dios (porque creerán que es sumamente bueno, que lo conoce todo y que todo lo puede) y actuarán conforme al amor al prójimo (por el precepto 5, 6 y 7). El resto de cuestiones relacionadas

23. Spinoza, Baruch: op. cit., p. 286

24. Spinoza, Baruch: op. cit., p. 289

25. Esto lo afirma tajantemente Spinoza diciendo que “De ahí se sigue, pues, que, fuera de la mente, no existe nada que sea sagrado o profano o impuro en sentido absoluto, sino sólo en relación a ella” Spinoza, Baruch: op. cit., p. 290

26. Acerca de los preceptos prácticos de la fe, ver Felipe Mac Gregor, S.J. “La teoría de la religión según Spinoza el *Tratado Teológico-Político*”, concretamente “El Estado y la religión positiva”, en *BIRA*, nº 25, 1998.

con las propiedades de Dios, como si es inmanente o trascendente al mundo, son indiferentes en relación a lo que pertenece a la actuación y el bienestar común. Podemos ver un claro correlato histórico entre la noción de religión de Spinoza y la división radical que hay entre las disputas entre teólogos y la fe mundana: efectivamente, los feligreses comunes no discurren acerca de en qué sentido Cristo era hijo de Dios, o sobre el problema de la Inmaculada concepción de la Virgen. Simplemente, creen que hay que amar al prójimo y que Dios recompensa al que hace esto.

Como conclusión que refuerza y enfatiza el concepto de religión en Spinoza como religión civil, debemos recalcar que la salvación divina, que se sustenta en la creencia en las mencionadas propiedades divinas, debe ir acompañada necesariamente de actos. Las opiniones, o la creencia meramente especulativa, no conduce a la felicidad, “Por consiguiente, no hay que creer de ninguna manera que las opiniones, por sí mismas, sin relación a las obras, contengan piedad o impiedad alguna”²⁷, lo cual nos lleva directamente al siguiente punto, que es la aplicación política de la religión.

4. El Estado y la religión

La filosofía del Estado de Spinoza está fundamentada, en su procedimiento especulativo, firmemente en el pensamiento de Hobbes. Al igual que el pensador británico, Spinoza comienza su análisis del Estado por la situación que le precede, el denominado Estado de Naturaleza²⁸. Este estado o derecho natural no es más que el comportamiento que lleva a cabo todo individuo cuando no está coaccionado por más leyes que las de su propia esencia. El derecho natural del león, así pues, sería el de cazar, dormir y realizar todo aquello que realiza cuando no está, por ejemplo, sometido al poder de los hombres en un zoológico. El estado natural, dentro de la ontología de Spinoza, no supone un estadio esencialmente distinto del estado civil, sino que es, realmente, una situación en la que el hombre no ha impuesto su poder en forma de organizaciones complejas a un ámbito de la naturaleza. El estado natural no desaparece con la aparición del estado civil, sino que éste es más bien una reconfiguración de aquél, una reorganización humana del estado natural que emplean los hombres para aumentar su poder común y su seguridad²⁹. El estado natural es la

27. Spinoza, Baruch: *Tratado teológico-político*, p. 306

28. En Hobbes, el análisis del estado y leyes naturales se halla en los capítulos XIV y XV de la primera parte del *Leviatán*, mientras que la reflexión acerca del Estado civil se da en la segunda parte de la misma obra. Sobre las semejanzas y diferencias entre la filosofía política de Hobbes y la de Spinoza, ver Steven B. Smith, “Spinoza versus Hobbes: Filosofía política”, en *Spinoza y el libro de la vida*, Biblioteca Nueva, 2013.

29. Sobre el concepto de derecho natural, en relación con la filosofía de Hobbes, ver José Ma-

definición, en relación al poder o *conatus*, que guía a cualquier ser:

es decir, que el derecho de naturaleza se extiende hasta donde llegue su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado³⁰.

Así pues, los hombres que se guíen por la razón en vez de por la pasión se acabarán asociando y aumentando su poder hasta tal punto que se impongan al resto de la naturaleza y se perpetúen. Los hombres legan su derecho a todo (o derecho natural) a la suprema potestad, que es quien adopta el poder de la razón para gobernar. La suprema potestad no es necesariamente un individuo, ya que puede ser un grupo de ellos o incluso toda la sociedad. La diferencia, sin embargo, entre la suprema potestad y un grupo de individuos es que sus decisiones y acciones son unánimes; no hay tantas decisiones como individuos que componen la suprema potestad, sino que siempre es una. Aquel que gobierna es el que, de hecho³¹, puede hacer que el resto le obedezca. Los súbditos, sin embargo, no son esclavos, ya que obedecen a la suprema potestad en tanto creen que esta les beneficia, por lo menos más que el estado de naturaleza. Por lo tanto, quien daña o menoscaba en algún punto el poder del Estado está cometiendo el mayor de los crímenes, que es reducir el poder de aquella institución que le salva del estado de naturaleza irracional y en el que el hombre está subordinado a fuerzas no humanas.

La religión, por lo tanto, definida como la creencia en el conjunto de atributos divinos que obligan al amor al prójimo y la piedad, solo puede existir, o ser asegurada, dentro de un Estado civil en que una suprema potestad asegure el culto y la difusión de la religión. En el estado natural, donde los individuos sólo pueden buscar su utilidad primaria, el ser huma-

ría Rodríguez Paniagua “El pensamiento filosófico-político de Baruch de Spinoza”, en *Revista de Estudios Políticos*, n° 36, 1983.

30. Spinoza, Baruch: *Tratado teológico-político*, p. 331-332

Varias cosas caben comentar respecto a este fragmento: en primer lugar, la ley natural y la ley de Dios son análogas, conforme al inmanentismo divino que plantea la ontología de Spinoza. En segundo lugar, esta analogía no conlleva a un monismo, como en el estoicismo antiguo, en que todo era un mismo *Logos*, sino que habría que entender a Dios más bien como el conjunto infinito de entes particulares, en conflicto entre ellos. Por último, en el estado de naturaleza lo único ilegítimo respecto a un individuo es lo que, de hecho, le es imposible hacer. Por ejemplo, es ilegítimo, en el estado natural actual (el estado natural, si es el conjunto infinito de entes, y estos cambian, cambia a su vez) que un hombre tenga alas, porque, de hecho, le es imposible tenerlas.

31. El realismo político es una característica más que une a Hobbes con Spinoza: sucede lo que sucede, no lo que imaginemos que debiera suceder, y en base a ellos describimos la sociedad y su gobierno.

no está imposibilitado para este altruismo universal: como mucho, puede asociarse en pequeños grupos de beneficio. La posibilidad de la religión será mayor cuanto mayor sea el Estado que la auspicia.

Concluimos, pues, de forma general, que la religión, tanto si es revelada por la luz natural, como si lo es por la luz profética, sólo recibe fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del Estado y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres sino a través de aquellos que detentan el poder estatal³².

Es decir: Dios, como Naturaleza, solo es especial a los hombres (la llamada ley divina) en tanto que estos viven en un Estado humano, donde pueden realmente actuar bajo su razón del modo más conforme a ella posible, es decir, bajo las reglas del amor universal. La universalidad del amor está entonces delimitada a las fronteras del Estado propio o, a lo sumo, del Estado aliado.

Se podría objetar a Spinoza que la situación del cristianismo es la contraria a la que él propugna, puesto que el poder eclesiástico no está vinculado a un Estado político determinado, sino que es común a varios de ellos. Sin embargo, no es que el poder eclesiástico, diría Spinoza, exista paralelamente al civil, sino que, justamente, es este poder una suerte de fuerza opuesta que, en la medida en que intenta que los súbditos obedezcan a decretos religiosos que se oponen a la autoridad de la suprema potestad, trata de instaurarse ella misma como gobernadora. Es decir, los eclesiásticos, lo que intentan al oponerse al monarca de turno, es convertirse ellos mismos en monarcas, que les obedezcan los súbditos de aquel, y ser ellos la suprema potestad, lo que les convertiría realmente en gobernadores civiles³³.

Así pues, la religión ha de subordinarse al poder civil, y fomentar la piedad será hacer que el Estado perdure y su integridad sea asegurada, para que el amor al prójimo tenga un marco en el que poder existir. Sin embargo, esta obediencia al Estado no concierne a la opinión de cada uno sobre el gobierno, sino solo a sus actos: pues es imposible para una persona renunciar a su capacidad de raciocinio, que es su propia esencia.

Por consiguiente, si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por el supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos, se sigue que nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres sólo hablen por prescripción de las supremas potestades³⁴.

32. Spinoza, Baruch: *Tratado teológico-político*, p. 396

33. No solo es clara la referencia al conflicto entre monarquías y papado, propia de toda la Edad Media y Moderna, en el plano especulativo, sino que la mención a esta situación es explícita en el *TTP*: “Como este derecho fue concedido sin límite alguno al Romano Pontífice, comenzó poco a poco a tener a todos los reyes bajo su potestad, hasta que alcanzó, por fin, la máxima cumbre del Estado” Spinoza, Baruch: op. cit., p. 403

34. Spinoza, Baruch: op. cit., p. 410

Como es imposible esta sumisión total del pensamiento, el Estado mismo debe velar porque se expresen, siempre que no supongan un perjuicio para la suprema potestad, las opiniones disidentes respecto a las leyes vigentes. De este modo, el conocimiento de estas desavenencias hace que el Estado conozca mejor el ánimo de sus ciudadanos y gobierne en función de lo que es mejor para ellos. No es el Estado represor el que se perdura en la existencia, pues violenta a los súbditos y les hace odiarlo, sino el que produce amor a la nación y obediencia racional. Lo dejó claro Spinoza al afirmar que

De los fundamentos del Estado (...) se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y obrar sin daño suyo ni ajeno³⁵.

5. Conclusión

Podemos situar, en definitiva, la noción de religión de Spinoza dentro de lo que se denomina religión civil, como era el concepto que tenían los romanos de la misma. Una religión supeditada a los fines del Estado y enfocada a la moral, más que a las explicaciones de tipo ontológico/metafísico. Se opone claramente a la noción trascendente de religión, propia del cristianismo y de los pensadores de su tradición, como San Agustín o Leibniz.

El pensamiento de Spinoza es parejo al de Cicerón, que entiende la religión como observancia de la ley,³⁶ o al de Durkheim³⁷, que entiende la religión como “pagamento social”.

Concluimos, por lo tanto, que la religión consiste para Spinoza en la creencia imaginativa (o no deducida racionalmente) de la existencia de Dios, creencia que nos obliga a acatar el mandato de amar al prójimo. Este dictado divino encuentra su mayor posibilidad de realización dentro del Estado, en tanto que el gobierno civil es la comunidad que nos permite colaborar y ayudar al mayor número de nuestros congéneres. Así pues, la religión, en su facticidad, conduce a la obediencia civil, y debe subsumirse a los mandatos de las potestades supremas a fin de ayudar a la perpetuación del Estado y, así, permitir la realización de la felicidad humana.

35. Spinoza, Baruch: op. cit., p. 410-411

36. Cicerón, Marco Tulio: *Sobre la naturaleza de los dioses*, libro I.

37. Durkheim, Émile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, libro III, capítulos primero y segundo.

Bibliografía

- Alfredo D. Vallota, “Teología y política de la excomunión en Spinoza”, *Episteme*, vol. 36, no.2, 2016.
- Cohen, A., Moon, J. “Psychology: Atheism and moral intuitions”. *Nat Hum Behav* 1, 0157, 2017. <https://doi.org/10.1038/s41562-017-0157>
- Cicerón, Marco Tulio., Libro I, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. Ángel Escobar, Madrid, España, Editorial Gredos, 1999, pp. 63-161
- Delleuze, Gilles, “Evolución de Spinoza”, en *Spinoza: filosofía práctica*, trad. Antonio Escotado, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2004, pp. 135-147
- Durkheim, Émile., *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Iris Josefina Ludmer, Argentina, editorial Schapire, 1968.
- Felipe Mac Gregor, S.J., “El Estado y la religión positiva”, en “La teoría de la religión según Spinoza el *Tratado Teológico-Político*”, en *BIRA*, n° 25, 1998
- Ferraris, M., “La hermenéutica bíblica en el *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza”, en *Historia de la hermenéutica*, Madrid, España, Taurus, 2001, pp. 45-47.
- Hobbes, T., *Leviatán.*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, España. RBA Coleccionables, S.A.U., 2012.
- Iván Ramón Rodríguez Benavides, “Capítulo 1: El Miedo Político: La Superstición”, en *Pasiones, Libertad y Estado en Spinoza* (tesis doctoral), Universitat de Barcelona, 2015.
- José María Rodríguez Paniagua “El pensamiento filosófico-político de Baruch de Spinoza”, en *Revista de Estudios Políticos*, n° 36, 1983.
- Santos Campos, A.: “Spinoza and the paradox of political freedom” en *Revista Conatus*, 8, 2014, pp. 11-24.
- Spinoza, B., *Ética.*, trad. Oscar Cohan, Barcelona, España, RBA Coleccionables, S.A.U., 2018.
- Spinoza, B., *Tratado teológico-político.*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, España, Alianza editorial S.A., 1986.
- Steven B. Smith, “Spinoza versus Hobbes: Filosofía política”, en *Spinoza y el libro de la vida*, Biblioteca Nueva, 2013.
- Víctor Sanz, “Filosofía y religión en Spinoza”, *Estudios Filosóficos*, n°132, 1997.

ESENCIA Y CONTINGENCIA CON RESPECTO A LA IDENTIDAD

ESSENCE AND CONTINGENCY WITH RESPECT TO IDENTITY

Marco Gomboso¹
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido: 23 abril 2020

Aceptado: 15 julio 2020

Resumen: El artículo se centra en la pregunta: ¿qué determina en forma última lo identitario? Para buscar su respuesta, se realiza primeramente un análisis sobre lo que nos es dado a conocer sobre la realidad en relación a la idea del sujeto moderno y su percepción histórica. Luego se critican dos concepciones fundamentales relativas a la condición identitaria: en primer lugar, aquella que hace del sujeto (persona o colectivo) un hecho de características esenciales; las cuales a veces negadas, otras veces reconocidas y aceptadas, poseen una impronta intrínseca a su “ser” (obviando las posibles mutaciones que pudieran sufrir). En contrapartida, se cuestiona aquella otra concepción, la cual indica que sin poseer características innatas el sujeto es una construcción puramente arbitraria, históricamente determinada por los discursos que la conforman y por ende mutable según el éxito en la imposición general de dichos discursos. El artículo concluye afirmando que toda identidad escapa en última instancia a todo deseo proyectual.

Palabras clave: Sujeto – Identidad – Esencia – Contingencia – Idealismo

Abstract: The article looks for an answer to the question: what determines identity in ultimate terms? In order to do so, it makes an analysis on what we know about the idea of modern subject and its historical perception. Afterwards, two fundamental conceptions on identity are criticized: firstly, the one that makes the subject with an identity (person or group) one with essential features, which at times neglected, at times acknowledged and accepted, possess an intrinsic mark towards the “being” of the subject (forgetting the possible mutations that could happen to be). On the other hand, another approach is questioned: the one that supposes that having no innate characteristics, the subject is an arbitrary construction, historically determined by discourses that create it and therefore mutable according to the relative success the general imposition of those discourses have. The article concludes by affirming that every identity ultimately lies beyond any projectual desire.

Keywords: Subject – Identity – Essence – Contingency - Idealism

1. marcogomboso@gmail.com

El problema epistemológico

Este artículo se propone indagar sobre el carácter de la génesis identitaria. En todo análisis sobre conceptos complejos, el problema de caer en explicaciones metafóricas, puras especulaciones o definiciones de difícil corroboración es evidente. El concepto de identidad no escapa a dicha situación. Sin embargo, a partir de analizar los problemas de las principales aproximaciones teóricas sobre el mismo creo posible indicar un curso que se aparte de presupuestos abstractos en la mayor medida posible. De la precisión que pueda dotarse al concepto depende la posibilidad de éxito en la empresa: buscar aquello que quede “por fuera” de las abstracciones como método; para ser más precisos, la pretensión de lograr una definición sobre el origen de la identidad que, bajo los preceptos clásicos de la ciencia de base empírica², ofrezca un grado de plausibilidad suficiente que permita al menos la inexcusabilidad de su observación. Me propongo entonces buscar qué hace a la identidad, en función de sus contenidos específicos. Más que buscar una definición para el concepto, determinar qué carácter tiene la fuente de origen: el postulado principal es que, lejos de tener la identidad un contenido puramente contingente y arbitrario, la misma posee elementos dados aunque no necesariamente inmutables. En otras palabras, postulo la existencia de información que no depende en términos últimos de vaivenes políticos, sociales o voluntarios.

Ahora bien, para poder avanzar en ese sentido es necesario comprender brevemente qué ideas influyeron en la conformación del sujeto moderno. A modo de introducción, realizaré un breve recorrido por algunas de estas ideas.

En la discusión filosófica posterior a Kant, se estableció el problema acerca del alcance del conocimiento y de lo que vulgarmente se ha dado a conocer como “realidad objetiva”, léase aquellos fenómenos observables empíricamente a través de la experiencia. En ese sentido, filósofos pertenecientes a las distintas corrientes del idealismo filosófico durante el siglo XIX y la primera mitad del XX tales como Hegel, Fichte, Bradley o Gentile buscaron superar aquella dicotomía kantiana consistente en (una vez establecidos los límites a la razón pura) una esfera incognoscible (noúmeno,

2. Sobre la cuestión de si la cosmovisión propia de la ciencia empírica moderna, la cual incluye lo que Descartes famosamente indicó como pensamientos “claros y distintos”, también constituye un tipo o varios tipos de presupuestos al fin, no es discutido en este trabajo. Sin embargo, no existe intención alguna de afirmar que en términos epistemológicos existe algo así como una aproximación sin postulados que no incurran en autojustificación. Posiblemente cualquier postura epistemológica, incluso aquellas naturalmente aceptadas, no esté exenta de aquél posicionamiento inicial que (consciente o no de ello) signifique un accionar puro, siendo la plausibilidad de su posicionamiento su propia forma de justificación. De esa plausibilidad sólo puede deducirse una realidad que opera exenta de todo voluntarismo.

o las cosas “en sí mismas”) y aquella que sí se ofrece cognoscible (fenómeno, o las cosas como las percibimos, como “se nos aparecen”). Dado que sólo esta última es objeto de conocimiento científico según la óptica kantiana³; aquello que existe como de por sí (la aparición de algo, o todo aquello del dominio de la razón que permite la existencia de categorías a priori de la experiencia) se encuentra exento de todo contenido positivo, en suma, se presenta como una “estructura misteriosa” que a nuestros ojos está vacía: “...tenemos un entendimiento que *problemáticamente* se extiende a más que los fenómenos, pero no tenemos ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, por medio de la cual, fuera del campo de la sensibilidad, pudiera dárse nos objetos y pudiera el entendimiento ser usado *asertóricamente* más allá de la sensibilidad”⁴. Esta imposibilidad de conocimiento del objeto “en sí mismo” es cuestionada por una concepción inmanente de la realidad, enarbolada por, entre otras, aquella corriente conocida como idealismo absoluto. En ella vemos que generalmente el velo que obstruía la visión del noúmeno ha desaparecido, porque en verdad se postula que no existe tal velo. La realidad experimentada contiene en sí misma el secreto de su desarrollo. Así Hegel, cuando se refiere al movimiento que el espíritu hace al buscar su realidad fuera de la pura abstracción, afirma que “sólo cuando ha renunciado a la esperanza de superar el ser extraño de un modo externo, es decir, extraño, se dirige a sí mismo...”, “...se dirige a su propio mundo y a su propio presente...”, “...para espiritualizar a su elemento abstracto con el sí mismo real.”⁵ Lo real ya no va más allá de la experiencia impersonal y general. Es en esta inmanente concepción (la cual permeó buena parte del pensamiento post-kantiano) en donde deseo detenerme, por considerar que allí se juega la validez de toda pretensión de objetividad científica. ¿Cómo establecer la distinción entre lo que ha de considerarse mera abstracción y aquello de lo que deberíamos estar seguros o probablemente seguros de su realidad, una vez que se acepta que todo el espectro de lo real es asequible a nosotros?

Siguiendo el postulado inmanentista (Hegel, Gentile) no podemos colocar a los pensamientos de cualquier índole en una condición inferior a lo que aceptaríamos como objetivamente verdadero, dado que justamente la concepción inmanente indica que nada queda fuera de la realidad cognoscible; todo (y enfatizo dicho término, todo) es igualmente sabido como real. La pregunta es entonces que objetos, ideas, procesos, etc. de la realidad son vá-

3. La experiencia garantizada por las categorías de espacio y tiempo es la única información de la que la ciencia ha de ocuparse.

4. Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. México. Ed. Porrúa, 1972. p.151

5. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2009. p. 469.

lidos en términos científicos; es decir, no se constituyen como meras imágenes ligadas a la imaginación o al deseo. No porque la ciencia no posea de éstas, ni porque tengan “menor” realidad (en la visión inmanente en principio no hay diferentes grados de realidad, exceptuando la posición de Bradley⁶), sino porque de no distinguir entre ellas y aquello que establecemos como válido objetivamente no podríamos pensar en dotar de certeza consensual nuestro análisis sobre lo real. ¿Podríamos acaso no distinguir entre la validez de la existencia observable de un animal x, por ejemplo un perro, y un animal imaginario, como ha de ser un centauro? He aquí el punto: ¿que ha de ser considerado una determinación válida de identidad, y en contraparte, aquello que significaría un abordaje ocioso de la misma?

Tratándose de presupuestos en la actividad científica, ya Weber ofrecía algunos parámetros para identificar su validez a pesar de la dificultad intrínseca a las ciencias humanas, ligada al problema de (justamente) la puesta en cuestión de todo presupuesto que las justifica. El economista alemán establecía para toda ciencia ciertos principios englobadores:

Presupuesto de todo trabajo científico es siempre de valoración de las reglas de la lógica y del método, los fundamentos generales de nuestra orientación en el mundo.⁷

Pero estos principios no serían suficientes sin la discusión filosófica previa. La razón es que atenerse a “las reglas de la lógica y el método” supone un principio demasiado general luego que postulados donde la capacidad del lenguaje de delimitar y formar la realidad (principalmente en sus versiones post-estructuralistas) en las ciencias humanas tuvieron mayor fuerza. Más allá de la validez o no de estos postulados, lo cierto es que si el eje del quehacer científico se desliza hacia el terreno de la pura historicidad, la interpretación subjetiva y el contexto, toda categoría universal se presenta ante los ojos historicistas por lo menos como sospechosa. Contra este esquema, más potente resultarán afirmaciones weberianas que objetan aquél principio sobre el cual toda mirada posible es relativa y por ende equivalente en rigor, dejando su validez librada al gusto, el sentimiento, la moda o la valoración subjetiva:

Cada vez que un hombre de ciencia introduce su propio juicio de valores cesa la completa comprensión de los hechos.⁸

¿Es posible pensar en limitaciones intrínsecas a ya no sólo un postulado particular o relativo a una mirada por parte del científico social,

6. Véase: Bradley, Francis Herbert. *Appearance and Reality*. London. Swan Sonnenschein. 1902, cap. XXIV.

7. Weber, Max. *Ciencia y Política*. Buenos Aires. Centro Editor de America Latina. 1980, p. 44

8. *Ibid.*, p.49

sino también a toda concepción que interprete el contexto y sus postulados discursivos, como elementos que definen en última instancia a los hechos?

Intuyo que pareciera más oportuno (teniendo en cuenta que los científicos sociales no han podido aún obviar la fricción existente entre discurso y suceso, voluntad y acción, o, para ponerlo en términos genéricos, que la dicotomía ideal-real aún se presenta en términos prácticos) reconocer la existencia de la imposibilidad de total control subjetivo de la cuestión, es decir, que la actividad científica en particular y la acción de la voluntad en general, no pueden operar sobre lo real asumiendo que su intervención se constituye como la variable independiente que orienta el conocimiento y la realidad en forma decisiva, algo que, si bien claro en términos weberianos, no pareciera ocurrir con total consenso entre los círculos académicos actuales.⁹

Ahora bien: ¿cuál es la razón de que necesitemos una discusión sobre los presupuestos epistemológicos, o más bien una reafirmación de los principios que deberíamos aceptar a la hora de discutir la cuestión que compete a este escrito? Las razones no hay que buscarlas por fuera de lo que el tema en discusión plantea de por sí. En efecto, la cuestión del abordaje que se ha dado al origen de la identidad ha sido la idea determinante con respecto a la naturaleza de la misma. Si se concebía a la identidad como algo dado e inmutable, cabía preguntar cómo es que funcionarían los cambios temporales que en ella comúnmente se reconocen. Pocos asegurarían que, por caso, la identidad de una persona o colectivo social no sufre modificaciones en el transcurso de su existencia. Por otra parte, si se asignaba a toda identidad una condición necesariamente “evolutiva” (no necesariamente en sentido positivo, pero evolutiva al fin) se asumía un movimiento intrínseco al concepto, postulado que no queda exento de cierta arbitrariedad. Adicionalmente, dentro de esta segunda acepción podía agregarse el ya mencionado concepto de “lenguaje como elemento determinantemente performativo” que en casos habilitaría el carácter aún más voluntarista y relativo de la constitución identitaria. De cualquier forma, y ya sucintamente presentados dichos paradigmas, conviene preguntarse por el concepto en sí mismo.

La definición

Una definición pragmática y generalizada del concepto de identidad que podríamos sugerir es aquella considerada como el “conjunto de rasgos y características que permiten que grupos o personas puedan diferenciarse entre sí”. Sin embargo, esta definición no es suficiente para responder a nuestra pregunta sobre *cómo* es que esos rasgos y características

9. Weber, adicionalmente, indicaba otra característica fundamental: la claridad. Véase: *Op. Cit.*, p.54

logran presentarse y tampoco sobre cuáles son. ¿De donde provienen? O mas bien, ¿qué nos da una identidad?

W. R. Daros, en su artículo titulado *El tema de la identidad personal en algunos filósofos de la modernidad*, utiliza las palabras “punto de certeza” al referirse al *locus* donde se ha de “ubicar” a la identidad. En la modernidad, esta certeza es otorgada por la conciencia. Es decir, hay certeza de la existencia de una identidad debido a que poseemos una conciencia que reconoce determinada continuidad respecto a un sujeto individual, el *yo*, que Descartes inaugura como único elemento indudable y por ende con certeza de su existencia. Este paso cobra central importancia porque a partir de allí es que puede darse lugar, en los siglos posteriores, un “retraimiento” de toda característica identitaria al ámbito del “yo autoconsciente”. Digo retraimiento en el sentido de reducción: el camino iniciado una vez reconocida la conciencia individual como única realidad definitoria implica (quizás no en Descartes, pero sí progresivamente en la cosmovisión moderna) el puntapié inicial del abandono de toda pretensión de lo externo a ella como eventualmente esencial. Cuando este principio autoconsciente se libere posteriormente de sus ataduras externas, o más bien se entienda a sí mismo como dador de realidad, la voluntad tendrá la ilusión de construir la identidad, o si se quiere una aproximación más suave, determinarla. Este problema, una vez buscada una definición sobre qué involucra una identidad determinada, será decisivo en el análisis que busco realizar. Pero antes deseo mencionar otro elemento de importancia capital.

La definición Cartesiana mencionada por Daros implica un principio clásico en la filosofía que es ciertamente relevante a los fines de pensar la cuestión: el principio de no contradicción. Más allá de las dificultades que puede presentar la ontología de una realidad posible como es la identidad, en términos “operativos” no podemos evadir este principio. Es imposible que una cosa sea y no sea, y si asumimos que la identidad necesita de cierta permanencia en el tiempo para ser reconocible no podemos asumir el cambio como algo que implica el abandono absoluto de un estado anterior. Si el cambio fuese efectivamente absoluto, entraríamos en evidente contradicción: ¿cómo represento el cambio en una identidad dada, si ya no hay conexión alguna con su supuesta realidad anterior? No tengo forma de identificar dos elementos cualquiera si éstos no comparten al menos algo de sí entre ellos. En consecuencia, si la identidad es un continuo con posibles mutaciones parciales, he de vislumbrar sus elementos permanentes y aquellos mutables, que se manifiestan y no admiten giros dramáticos en sentido incondicional. Ahora bien, ¿cómo determinamos qué es lo que es y que no - no es?

¿Cuales son entonces las características que definen la identidad? Difícilmente se pueda dar una definición sin pensar en los elementos que la componen. Si decimos que la identidad es, por ejemplo, una forma simbóli-

ca, un “ethos” o una impronta, poco distinguiremos lo específico de ella con respecto a otros elementos que bien podrían usar esos conceptos como definiciones de sí. Piénsese en, por caso, el concepto de “estilo”. No diríamos que es lo mismo que identidad (aunque seguramente estaríamos de acuerdo en que participa de ella) y sin embargo podríamos sencillamente decir que es una forma simbólica, un ethos o una impronta. Utilizar conceptos universales para desentrañar otros universales no ofrece utilidad alguna. Debemos dirigirnos al particular, y más específicamente a las partes, el “contenido” del mismo. Ello es lo que permite que uno tenga algún tipo de noción sobre lo que se busca significar. De hecho, sería difícil justificar la existencia de un concepto universal evitando mencionar su aplicación a particulares determinados. El caso de la especie es un ejemplo claro: dudosamente podríamos pensar en un animal mamífero si quitamos de nuestra mente el conocimiento que podamos tener sobre perros, gatos, caballos, etc. Asimismo, el concepto de identidad no es posible concebirlo de manera abstracta. Es cierto que en principio se lo debe relacionar a otros conceptos que tienen ese carácter, pero cuya significancia otorga un marco general para su aprehensión: entre ellos podemos citar los conceptos de individualidad, singularidad, personalidad, carácter, unicidad, diferenciación. Ellos no indican contenido aún, pero todos poseen la característica de remitencia a ello, a lo determinado. Es decir que sin la determinación ellos no son más que términos vacíos o negativos.

La identidad posee pues esta necesidad. Ser un elemento determinado. Y allí comienza entonces el análisis del contenido que ella ha de tener, que es variable y particionado. Variable, dado que la necesidad de diferenciación hace a lo determinado visible, le otorga características contingentes: una persona de origen chino se visibiliza en sus características únicas una vez reconocida la existencia de algo “no chino”. A su vez, decimos que es particionado, porque las características (desde ya discutibles) que hacen a “lo chino” no son plausibles de ser definidas sin apelación a las partes. Como ejemplo, no puedo concebir un jarrón chino sino me remito a sus colores, formas de imágenes y motivos, forma del mismo jarrón, técnica de pintado, etc. Cada parte hace al jarrón, y decimos que el jarrón es chino porque todas ellas se disponen “en unión”. El jarrón sin sus partes no podría definirse como tal, teniendo en cuenta además que cada una de ellas no es el jarrón en sí. Esta unidad mereológica es problemática¹⁰, pero por el momento nos basta con reconocer que no habrá concepción de un jarrón chino si prescindimos de sus determinaciones. En última instancia, es claro que en la constitución de cualquier identidad, la remitencia a par-

10. La mereología, o estudio de las partes y el todo, tiene como característica problemática el hecho de que la unidad resultante de sus partes no guarda una relación “observable” con las mismas.

particularidades concretas, las cuales tengan cierto grado de realidad objetiva para sus observadores es ineludible.¹¹

La cuestión ha sido tratada desde los inicios mismos de la historia de la filosofía. Debido a la extensión limitada que ofrece un artículo como este, sólo me voy a remitir a un comentario clásico de la misma y algunos más recientes que sintetizan postulados en boga. Desde ya, es simplemente un esbozo inicial en relación a un tema de complicado abordaje y que requiere de un tratamiento en profundidad.

Además del ya mencionado Descartes, encontramos en el empirismo inglés algunas referencias para con el asunto. Para remarcar la dificultad del mismo baste la referencia a Locke. Un capítulo completo de su *Ensayo en lo concerniente al entendimiento humano* es dedicado al tema. En él, Locke concluye que la identidad humana se basa únicamente en la conciencia, continuando de forma similar el presupuesto cartesiano al menos en ese punto. Es de interés notar la apreciación que Locke hace con respecto a la identidad. Porque si bien su concepción del término remite más al concepto de “mismidad”¹² que al de personalidad, para el filósofo Inglés no hay personalidad posible en el cuerpo material, sino en lo que sería una conciencia a “una sustancia inmaterial”.¹³

A los fines de nuestro interés en el concepto de identidad ligado a su contenido, la visión de Locke centrada en la cuestión de las semejanzas podría ser considerada inútil. Sin embargo, hay razones para pensar que eso no es así. Quizás sin ser la intención del propio Locke, su visión aparentemente *indeterminada* habilitaría la posibilidad de pensar al origen de la identidad desde una perspectiva donde el relativismo discursivo se coloque como “variable independiente”, es decir, como una entidad mutable que se erige a partir del resultante del conflicto entre diversos discursos que logran imponerse en mayor o menor medida. La idea de Locke

11. Es verdad que este postulado tiene su problematicidad, dado que se puede tranquilamente pensar en un concepto cuyas determinaciones no estén de ninguna manera claras para todos. Por ejemplo, uno puede manifestar que alguien es una persona “exagerada”, y sin embargo el contenido de lo que ello significa no ser definido, siendo igualmente efectivo el término al ser usado como adjetivo. Sin embargo, me atrevo a manifestar que no es posible ni siquiera una efectividad mínima si el mismo no otorga algún contenido vago pero contenido al fin, como por ejemplo una sensación de desagrado a partir de determinada causa.

12. En general, los debates premodernos acerca de la Identidad se han preocupado por la cuestión de la misma en el sentido de lo que es *igual a sí mismo*. Dicha posición no se detiene en forma directa sobre la cuestión del lo que implica el contenido de una identidad determinada. Sin embargo, la llamada “mismidad” no puede estar disociada de su impronta o contenido. En décadas recientes, Ricoeur ha hecho hincapié en la “dialéctica entre la *igualdad* y la *individualidad*”.

13. Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Amherst. Prometheus Books. 1995, p. 255. (\$25, Cap.27)

está, incluso dentro de su propio discurso, no exenta de problematicidad: efectivamente, en su filosofía las ideas no son entes autónomos, sino que están informadas por elementos del mundo sensible que imprimen en ellas determinado carácter y contenido. Pareciera ser entonces que más allá de la independencia posible que pueda tener dicha sustancia inmaterial consciente, al asumir los postulados fundamentales de la filosofía de Locke (las ideas sólo pueden ser impresiones ligadas a lo sensible) volvemos una vez más a considerar la determinación objetiva como ineludible.

Hay entonces en los orígenes de la concepción moderna de la identidad una situación doble: tanto en Descartes como en Locke la conciencia es el elemento que permite la existencia de una identidad determinada. Sin embargo, las determinaciones no se encuentran puramente en esa esfera, sino que (sobre todo en el caso del segundo) un mundo externo a la misma. Se da entonces una distancia entre sujeto y objeto sobre un tema compartido, que a posteriori (y luego de extremarse dicha distancia) permite el surgimiento de posturas antagónicas, según se adscriba a una forma de realismo objetivo o bien un relativismo discursivo. Pasaré a describir ahora aquellos postulados contemporáneos que se han servido de esta dicotomía, quizás sin ser, paradójicamente, absolutamente conscientes de ello.

Esencialismo vs relativismo

Aquella literatura ligada a la visión que coloca la constitución identitaria como un proceso atado a contingencias históricas (y con carácter originalmente arbitrario) se trata sin dudas de la más preponderante en las últimas décadas. Baste el ejemplo de de Lucas:

Los dos jalones – la red y el yo – no están contrapuestos. No lo están sobre todo porque esta construcción del yo está lejos de ser un esfuerzo solipsista, monádico, y tiene mucho que ver con las identidades colectivas, aunque mucho le pese al individualismo imperante.¹⁴ Y, sobre todo, esta contraposición no existe si advertimos que ni uno ni otro son conceptos unívocos, y todavía más si subrayamos el carácter plural y no esencialista de las identidades, y si tenemos en cuenta la distinción sobre las dos vías de la singularización y de la autenticidad.¹⁵

Al hacer hincapié sobre el “carácter plural y no esencialista” de las identidades, el autor se inscribe dentro de la corriente que más peso intelectual ha tenido en tiempos recientes. El carácter inesencial de las identidades supone la aceptación de una relativa contingencia en los procesos

14. Lamento que el lector deba encontrarse leyendo afirmaciones como ésta, que carece de rigor académico. Su inclusión cumple la función meramente ilustrativa de una postura.

15. de Lucas, J. *Globalización e identidades: claves políticas y jurídicas*. Icaria Editorial. 2003, p.28

sociales de percepción, lo cual no es cuestionado por el presente trabajo. Sin embargo, cabe indagar sobre lo que implica el concepto de no esencialidad. Si por el mismo ha de entenderse una condición donde los límites de “apertura” son altamente difusos o bien no existen, ha de pensarse que más que de una postura epistemológica consistente se está frente a un extremo de racionalidad voluntarista. Más pertinente parece la tensión de “suma cero” que ofrece van Dijk entre contexto y discurso:

...hemos visto también que el contexto desempeña un papel fundamental en la descripción y la explicación del texto y la conversación. Aunque no existe una teoría explícita del contexto y aunque la noción es utilizada por distintos estudiosos del tema con una amplia variedad de significados, podemos definirlo brevemente como la estructura de todas las propiedades de la situación social que son pertinentes para la producción o recepción del discurso. No sólo las características del contexto influyen sobre el discurso; lo inverso también es cierto: el discurso puede asimismo definir o modificar las características del contexto.¹⁶

Si aceptamos el postulado de van Dijk, estructura histórica y discurso aparecen en situación “dialéctica”, retroalimentándose. Ninguno tiene carácter de primacía o causa primera, con lo que aparentemente, concibiendo la relación interdependiente entre ambos como un “sujeto” en movimiento podríamos contentarnos con una teoría inmanente que pretende explicarse por sí misma. Sin embargo, un análisis riguroso debería al menos formular dos preguntas: en primer lugar, si efectivamente ha de existir desfase posible entre discurso y contexto. Seguidamente, si una teoría de pura inmanencia es suficiente para comprender el carácter del fenómeno identitario y sus manifestaciones. Mi respuesta al primer interrogante es que el desfase entre discurso y contexto es relativo o aparente. Esto es debido al hecho que el discurso, al depender únicamente de la voluntad del pensamiento, puede “jugar” a forzar los sentidos con los que le toca lidiar en su momento histórico. La capacidad de abstracción, el ámbito puro de las ideas, permite el distanciamiento de la experiencia empírica determinada y sus representaciones. Sin embargo, esta distancia tiene un alcance limitado o secundario. Ni el discurso ni el contexto son concebibles por sí solos en términos absolutos (no hay discurso fuera de una situación espacio temporal, pienso que es inconcebible un discurso sin objeto, incluso en sus manifestaciones puras¹⁷); en consecuencia si bien la “creatividad” discursiva ha de explorar caminos aún no develados, el hecho de encontrarse enmarcada en la experiencia le imprime una forma que incluso siendo en muchos casos

16. van Dijk, T. A. *El discurso como estructura y proceso*. Buenos Aires, Gedisa. 2000, p.45

17. No veo posibilidad que una frase como “todos los hombres nacen buenos” pueda ser inteligible si no tenemos una idea con determinado contenido acerca de la naturaleza de los hombres, la bondad, cuantificación, etc. La semántica del lenguaje guarda estrecha relación con elementos que exceden a éste.

desconocida, ha de tratarse de un tipo de información cuyo origen no puede deducirse del elemento que justamente la misma nutre.

Con respecto al segundo interrogante, mi respuesta vuelve a marcar el problema de toda pura inmanencia: la existencia excede a sí misma. Lo que existe no se resuelve a sí mismo: ¿qué del aparecer de la existencia? ¿qué del pensar sobre ella? También el contenido que marca la identidad está atravesado por esta paradoja. La pura inmanencia, si bien útil para un análisis más concienzudo de la interdependencia de los elementos que componen la identidad, no presenta solución a cuestiones últimas.

De cualquier forma, vale la pena observar que en el panorama expuesto por van Dijk existen también algunas instancias problemáticas si miramos con detenimiento la operatoria interna de los elementos. En efecto, si el discurso o el pensamiento pueden influir con potencia sobre el contexto o realidad objetiva, no menos cierto es que cuando lo hacen, la distancia asumida para con ella implica la posibilidad de la divergencia entre lo pensado y el objeto pensado. De esta divergencia surge lo que bajo la ciencia empírica moderna denominamos equivocación. Daros vuelve a hacer hincapié sobre este punto:

Según Rosmini, el conocimiento no distorsiona necesariamente la realidad, sino que puede, con frecuencia, objetivarla como ella. Indudablemente que respecto de nosotros mismos estamos expuestos al equivocarnos, quizás más que cuando conocemos otros objetos, dado los intereses propios que podemos tener; pero no somos inevitablemente arbitrarios en nuestro conocimiento: con la reflexión y confrontando nuestras ideas con la realidad, podemos cambiar no solo la realidad sino también corregir la falsedad de nuestras ideas, incluso las que nos hacemos acerca de nosotros mismos. Si no se admite la identidad personal, esto es, la permanencia del sujeto de las acciones humanas (aunque éstas cambien), entonces es imposible sostener toda idea de responsabilidad moral, pues, por ejemplo, quien ha cometido un delito, podría alegar luego que ya no es la misma e idéntica persona.¹⁸

Adicionalmente, Daros vuelve a recordar que si aceptamos algo como la existencia de la identidad personal necesitamos permanencia más allá de los cambios. Pero esta verdad que ya conocemos, y desde la cual se podría partir como fundamento común a toda teoría de la identidad, encuentra su etapa de rispidez cuando se debe definir qué es lo que permanece y que no cuando existen cambios, además de cuanto es posible, en qué grado y calidad, la modificación radical de las identidades, más allá del problema lógico¹⁹ que surgiría de suponerse ese cambio en forma total. Luego, ¿qué define aquello que es, permanece o cambia?

18. Daros, W. R. *El tema de la identidad personal en algunos filósofos de la modernidad*. p.16

19. Si el cambio es total, se genera contradicción con el principio fundante de la permanencia como condición de la identidad.

Quizás la postura más elocuente en su defensa de una teoría radicalmente opuesta a todo esencialismo y marcadamente constructivista (paradójicamente) es la de la teórica feminista Judith Butler. Dice la norteamericana en el prefacio de su famosa obra *Gender Troubles*:

Exponer las categorías fundacionales del sexo, el género y el deseo como efectos de una formación específica de poder requiere una forma de indagación crítica que Foucault, reformulando a Nietzsche, designa como “genealogía”. Una crítica genealógica rechaza buscar los orígenes del género, la verdad interna del deseo femenino, una genuina o auténtica identidad sexual que la represión ocultó o no permitió ver; más bien, la genealogía investiga las batallas políticas que designan como un *origen* y *causa* aquellas categorías identitarias que son de hecho *efectos* de instituciones, prácticas, discursos con múltiples y difusos puntos de origen. La tarea de esta indagación es centrarse en (y descentrar) aquellas instituciones definidoras: falocentrismo y heterosexualidad obligatoria.²⁰

En su crítica a un feminismo anclado en identidades veladas pero aún consideradas fundacionales, Butler establece un criterio ontológico para las identidades de género y sexo. Este criterio también fundacional (y por eso me atrevo a decir ontológico, ya que establece una naturaleza especial para con el origen del contenido de lo identitario) establece que la causa última de las categorías que hacen a la identidad son postulados políticos, batallas, prácticas. En suma, puntos de vista contingentes que, según su grado de fuerza relativa según la cual logran imponerse, tienen mayor o menor éxito en la conformación de identidades y su aceptación como naturales. Sugiere Butler además, que en verdad buscar una identidad “no reprimida” impide observar que en el fondo, lo único que importa es desenmascarar el acto de tipo “regulatorio”, conformador contingente de las identidades:

¿... hasta qué punto el esfuerzo de localizar una identidad común para la fundación del feminismo en términos políticos impide una indagación radical dentro de la construcción política y regulación de la identidad en sí misma?²¹

Hay entonces en esta mirada instituciones discursivas que surgen de construcciones políticas en mayor o menor medida explícitas, que a su vez regulan, controlan las identidades construidas.

Implícito en este postulado es que existe el surgimiento de entidades como la identidad o la moral, (ex- nihilo) desde un momento fundamental que sería una toma de posición de índole política. Una teoría de principios primeros, casi ontológica, de la agencia como elemento fundacional, último,

20. Butler, J. P. *Gender Troubles. Feminism and the subversion of identity*. New York. Routledge, 1990. p.8 (Traducción mía)

21. *Ibid.*, p.9

definidor, en última instancia todopoderoso (aunque se reconozca la limitación fáctica de la acción política, me refiero a su carácter fundacional en términos de su capacidad de *definir* el contenido de una identidad, de su aparente habilidad para no sólo constituir una mera acción, sino también para dotar de elementos distintivos particulares y dar existencia a una subjetividad concreta). Esta profesión de fe para con el concepto de agencia es probablemente consecuencia radical del proceso iniciado lejanamente por la ilustración: la razón y la autonomía secular precediendo al orden de lo dado.

Durante buena parte de la llamada modernidad, los límites de la agencia (la cual ya constituía un eje rector, siendo la idea proyectual y la voluntad sus elementos por excelencia) han sido dados principalmente por aquellas esferas simbólicas que, atomizadas, ejercen presión regulatoria sobre todo accionar. Estas esferas (religiosa, política, artística, académica, etc.) han sido asociadas a identidades en buena medida cerradas o estáticas, y en cada una de ellas los márgenes de innovación fueron en la mayor parte de los casos problemáticos. Un feligrés católico, por caso, tenía, a mediados del siglo pasado, una cierta etiqueta de rituales que seguir en pos de conservar su grupo de pertenencia, y la violación o desvío para con dichas prácticas hubiera significado, como mínimo, una extravagancia. La atmósfera de posguerra significó un relajamiento en las normas reguladoras de dichas identidades (en nuestro ejemplo las consecuencias del Concilio Vaticano II dan cuenta del proceso), pero la idea proyectual y la voluntad, elementos que mencioné como centrales en la modernidad, permanecieron, sólo que despojándose paulatinamente del contenido fijo de cada esfera. Probablemente este proceso tenga su explicación en que dichos elementos centrales son ejes rectores, y las identidades fijas asociadas a cada esfera más bien instrumentos utilizados por el ideal proyectual. Lo cierto es que ese despojo significó la aparición de un terreno algo más llano para la voluntad que siguió autopercibiéndose autónoma y creadora, ahora librándose al supuesto azar de la pura contingencia. Los teóricos de la deconstrucción fueron la justificación teórica este proceso social²².

Ahora bien, Butler y similares, han contrapuesto al ideal moderno personalísimo e inflexible de sexo, deseo y género, otro ideal constructivista: la idea que dichas identidades son plausibles de ser deconstruidas. Es decir, dado un contexto moderno proyectual, constructor de grandes identidades cerradas, la teoría que ha de mostrar la supuesta arbitrariedad de dichas armaduras lo hace bajo la premisa moderna del proyecto, aunque en forma negativa. Sin embargo, sostengo que el voluntarismo proyectual de las for-

22. Desde ya, figuras como Nietzsche o Freud habían iniciado la desnaturalización del sujeto previamente. Sus fines, sin embargo, creo que no “encuadran” en forma absoluta con aquellos post-estructuralistas, aunque ello no compete directamente a este escrito.

mas modernas cerradas e inflexibles no abarca el fenómeno identitario en su completitud. Más bien toma elementos y los estiliza, creando “tipos puros” asequibles al sentido común. Su carácter extremo no implica arbitrario²³. Es extremo y simplificador, y por ello es que lo indeterminado del sexo y el deseo se siente “incómodo”. Pero esa incomodidad no sólo es respuesta a la posible opresión. Tiene íntima relación asimismo con la voluntad de la definición identitaria moderna. La noción de que es posible crear un orden indeterminado de lo sexual. Dicha noción en verdad no se desprende necesariamente de la advertencia sobre la creación de tipos ideales en el proyecto moderno. Es en sí misma un proyecto de aspiración contingente, y opera sobre lo real sólo en su contrapartida frente a la inflexibilidad inicial. El proyecto moderno simplemente naturalizaba su ideal y no tenía problemas con ello ya que se consideraba simplemente definiendo más acabadamente lo dado.

Por otra parte, la pelea que las teorías deconstructivistas (si aceptamos darles ese nombre) ofrecen sólo afecta a aquellas idealizaciones, pero operan limitadamente sobre lo estrictamente dado. Ejemplo cabal de este asunto lo otorga el hecho que más allá de toda subversión de la idealidad sexual moderna, lo sexual tiene determinaciones insoslayables, al menos en lo que hace al conocimiento empírico. Entre ellas, podemos mencionar al deseo erótico, la parte del placer sexual ligada a la satisfacción física y sus componentes (desde la genitalidad hasta los órganos como la piel), las consecuencias físicas del ejercicio sexual (desde el cansancio físico y los cambios psíquicos que implica el acto hasta la posibilidad dada de la procreación). Incluso las formas corporales, que si bien sujetas a cambios y posibles híbridos, lejos están de ofrecer un panorama de indeterminación absoluta. Aquí el proyecto deconstructivista se encuentra con un problema, a saber: si deja de definir, no se encuentra con el vacío. Si en cambio define, deja de ser deconstructivista. Todos los elementos, si bien podrían considerarse de un modo genérico (excediendo toda discusión sobre el contenido diferencial de las identidades), al mismo tiempo son en todo caso determinaciones que nadie podría obviar al momento de buscar definir un comportamiento o una forma de ser, incluso una estética. ¿Puedo imaginar a lo masculino, lo femenino, otras pretendidas identidades como lo transexual, o una sexualidad no basada en categorías binarias, etc. excluyendo las formas determinadas de, por caso, la impulsividad? ¿No son estas formas tan definitorias al punto que hasta pueden ser “olvidadas” por el debate sobre aquello que se “apoya” sobre ellas? Sin perjuicio de las mutaciones y procesos que ellas mismas pueden sufrir, su injerencia se constituye, al menos en términos brutos, de una forma algo más amplia de lo que la teo-

23. Sus “tipos ideales” no están basados en la nada. Son estilizaciones de un sustrato informativo dado, desde donde se apoyan.

ría de deconstrucción parece sugerir. Utilizando otros marcos teóricos, que observan los fenómenos desde una perspectiva de índole totalizante más que puramente agencial, pienso es posible desentrañar con mayor profundidad al menos (no puedo decir precisión) la cuestión identitaria. Paso a referirme a ello en la siguiente y última parte de este escrito.

Una aproximación desde el idealismo filosófico de carácter objetivo

No considero conveniente que los presupuestos metodológicos para analizar un complejo tal como la identidad estén basados en postulados descendientes del llamado “giro lingüístico”, en tanto ello supone una vía unidireccional, una parcialidad que, en términos últimos, percibe al pensamiento (teniendo en cuenta que sólo el pensamiento es capaz de estructurar discurso) como una abstracción, una entidad que o bien está sola (edificación absoluta por parte del mismo) o en el mejor de los casos se encuentra en relación con su objeto (lo cual implicaría el reconocimiento de una autonomía relativa del mismo). En contrapartida, se busca introducir el marco idealista como eje rector, atendiendo al hecho de que el mismo “otorga” a toda abstracción su lugar como tal, dejando al descubierto el elemento efectivo de lo realmente constituido. Como bien lo explicitara Gentile:

Si no estuviera el sujeto, ¿quien pensaría? Y si no estuviese el objeto, ¿que cosa pensaría el pensante? No es posible concebir el pensamiento sin personalidad, porque el pensamiento (cualquier concepto que se quiera poner, dogmático o escéptico) es *conceptus sui*, o sea el yo; y entonces no sólo pensamiento como actividad, más bien actividad que se repliega sobre sí misma, y se pone por lo tanto como persona. Pero no es posible ni siquiera concebir el pensamiento que no tenga su término o punto de apoyo, porque el concepto de sí mismo realiza en realidad el Sí, como objeto del conocimiento. Por lo tanto, el pensamiento es concebible en tanto se conciba tanto el sujeto como el objeto: real el primero y real el segundo, ya que real es el pensamiento, y en verdad nada es real por fuera del pensamiento.²⁴

Aquí no hay arbitrariedad del pensamiento, puesto que el objeto forma parte intrínseca de él, y, al mismo tiempo, el objeto no es modificable a voluntad en términos últimos. Sin embargo, cabe preguntarse qué clase de pensamiento, bajo la mentada concepción, puede considerarse pensamiento en acto mismo como objeto empírico, y cual ha de ser idea pura o “desconectada” de su objeto.²⁵

24. Gentile, G. *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Brindisi, Edizioni Trabant. 2015, p.249 (Traducción mía)

25. Como fuera previamente aclarado, no pretendo decir que la idea pura tenga menor realidad que aquella como objeto en acto, sino que dado que mi objetivo es librar de abstracciones una posible definición sobre el concepto de identidad, necesito naturalmente dejar a aquella de lado. Adicionalmente, sí pretendo decir que hay diversos grados de validez en relación a

En un artículo reciente²⁶ sobre las dificultades que Gentile encontró en su última etapa filosófica al intentar incorporar el concepto de “sentimiento” en su doctrina “actualista”, J. R. M. Wakefield realiza una crítica que bien podría tomarse como arquetipo del problema epistemológico al que venimos refiriendo. Sobre el problema de qué conocimiento será definido como realidades *concretas*, y cuál como meras abstracciones transitorias, establece que el filósofo italiano designa que el pensamiento recorre un camino de “amor por el arte, para corregir posibles errores en nuestra apreciación de la realidad, refinando nuestro conocimiento”²⁷

Según Wakefield Gentile asigna un rol a lo que el filósofo italiano define como el “sentimiento”, aquello que da el *tono* o el *color* del pensamiento, así como su más importante característica, que es el *poder*.

El rol asignado que me interesa reproducir²⁸ es regulador, consiste en indicar la distinción entre proposiciones que realmente pueden ser creídas y aquellas que son simplemente expresiones.²⁹ El carácter y alcance de esta distinción son desde ya complicados, y en aquellas cuestiones relativas a la caracterización de un sujeto o colectivo aún más. Ahora bien, si hacemos una disección del postulado de Gentile en términos lógicos, podríamos llegar a una premisa inicial o supuesto como el siguiente: si el pensamiento tiene “amor por la verdad”, si efectivamente existe una búsqueda de claridad, de conocimiento o proceso de refinación del pensamiento, entonces asumimos que no todo lo que nuestro pensamiento ha de entretener es necesariamente verdadero en términos últimos. Digo términos últimos, ya que también se asumió en este artículo que *todo* es real de algún modo, postura que Gentile desde ya también explicita.

El pensamiento entonces formula “realidades”. Pero dichas realidades no tienen todas el mismo carácter, y sólo algunas serán verdaderas. La imaginación, el deseo y las representaciones que le dan sustento son entidades que se distancian de su objeto, y de allí surge aquella realidad que conocemos como “error”. La existencia del mismo podría pensarse como pensamiento que, contrastado con aquél que actúa como objeto empírico, incurre en una evidente disociación. Sin embargo, no es siempre sencillo el caso. Existen a menudo desacuerdos sobre el objeto, puesto que el

la objetividad empírica.

26. Wakefield, J.R.M. *Thinking and feeling in actual idealism*. British Journal for the History of Philosophy, 26:4, 782-801. 2018

27. *Ibid.*, p.795

28. Esta voluntad de destaque es particular, debido a que el concepto de sentimiento en Gentile es desde ya más amplio que la función reguladora a mencionar. El sentimiento es condición necesaria y se encuentra íntimamente ligado al pensar, y por ende a toda realidad.

29. *Ibid.*, p.796

pensamiento ofrece lo que llamamos “interpretación”. De cualquier modo, siguiendo el postulado que Wakefield remarca en Gentile, deberíamos poder identificar qué interpretaciones se ajustan mejor a su objeto y cuales recaen en abstracción no necesaria. De la crítica que anteriormente realicé sobre el postulado de Butler, surge entonces una pregunta: ¿qué es lo que se constituye como deconstruible en relación a las identidades, y cómo? ¿Hasta dónde puedo afirmar que la mutación en determinada práctica social relacionada con las identidades sexuales implica un cuestionamiento radical al contenido del sujeto de una identidad y posible deconstrucción de la misma, al punto de equiparar ese contenido a una realidad esencialmente contingente? El terreno en donde “se juega” esa discusión no pareciera estar por fuera de contenidos determinados que, como también remarqué anteriormente, muestran un grado mayor de posicionamiento insoslayable (al menos de momento) que un postulado epistemológico que raramente podría encontrar una asociación con su objeto más allá de lo sociológico, algo que si bien es válido para explicar movimientos políticos y sociales, no alcanza al pensar en el origen de la cuestión identitaria que una sociedad discute, el cual se muestra “previo” a dicha discusión. Plantear lo contrario, léase que nada es previo al posicionamiento discursivo, no es capaz de explicar su propia existencia y el porqué de sus contenidos.

También Francis Bradley llegaba a conclusiones similares en función de la metodología a aplicar al analizar el comportamiento pensante, sólo que reforzando el hecho que lo real (que en Gentile se denomina “pensamiento”) no se limita a la psique, por ende no está determinado en última instancia por los individuos:

Es verdad que todo lo que yo experimento es mi estado-en tanto soy yo quien lo experimenta. (...) Pero esto difícilmente muestra que mi experiencia no posee otro aspecto. Difícilmente pruebe que lo que es mi estado mental no es algo más, y tiene que tomarse como real así desde un sólo punto de vista. La realidad ciertamente debe aparecer dentro de mi existencia psíquica; pero es decididamente otra cosa limitar toda su naturaleza a ese campo.³⁰

El pensamiento, en suma, no se reduce a su condición psíquica. En los términos de Gentile, el objeto que llamamos “real” (en el caso de nuestro estudio, el sujeto portador de identidad) es pensamiento en acto, pero no individual, y en Bradley esto se refuerza basándose en determinaciones externas a lo mental. Sólo que, a diferencia de la epistemología tradicional, el pensamiento en acto “escapa” de nuestro voluntarismo psíquico y/o social. Las consecuencias de esta mirada para con el problema identitario son de interés: la constitución de identidades particulares ya no podría ser vista como un elemento fijo y esencial, pero tampoco como resultado

30. Bradley, Francis Herbert. *Op. Cit.*, p.258. (Traducción mía)

de “deseos” racionales. Se trata entonces de tomar y descifrar la identidad como sujeto actuante por fuera de nuestras voluntades particulares. Aquí vuelve a tener importancia nuestra crítica a la pura inmanencia: el “sujeto actuante” no sólo nos escapa temporalmente sino que su origen nos es en buena medida oscuro. Tampoco sería atinado pensar que las identidades se constituyen únicamente como “hechos sociales”: las determinaciones sociológicas también requieren de un “punto de apoyo” de un contenido determinado que en términos ontológicos las excede.

Disciplinas como la sociología o el derecho han de encontrar bajo estos supuestos un terreno claramente más fértil para su desarrollo. Su conclusión es que toda identidad, en última instancia, posee información que no controlamos en forma absoluta. No podemos hablar de una esencia fija, pero tampoco de una contingencia alimentada por las ideas puras. Es por ello que el ideal proyectual tiene distinta suerte en cada momento histórico: es probable que no siempre tenga la misma cercanía para con dicha información excedente.

Bibliografía

- Bradley, F. H. *Appearance and Reality*. Londres, Swan Sonnenschein, 1902
- Butler, J. P. *Gender Troubles. Feminism and the subversion of identity*. New York. Routledge, 1990
- Daros, W. R. *El tema de la identidad personal en algunos filósofos de la modernidad*.
- de Lucas, J. *Globalización e identidades: claves políticas y jurídicas*. Icaria Editorial, 2003
- Dijk, T. A. V. *El discurso como estructura y proceso*. Buenos Aires, Gedisa, 2000
- Gentile, G. *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Brindisi, Edizioni Trabant, 2015
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. México. Ed. Porrúa, 1972
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Amherst. Prometheus Books, 1995
- Wakefield, J. R. M. *Thinking and feeling in Actual Idealism*. British Journal for the History of Philosophy, 26:4, 782-801, 2018
- Weber, Max. *Ciencia y Política*. Buenos Aires. Centro Editor de America Latina, 1980

ONTOSOCIOLOGÍA DEL PECADO Y LA MUERTE. ONTOSOCIOLOGY OF SIN AND DEATH

Jacinto Choza

(Universidad de Sevilla)

Ananí Gutiérrez Aguilar

(Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, Perú)

Recibido 27 abril 2020

Aceptado 8 julio 2020

Resumen: Los relatos sobre el origen del mal y la muerte provienen del neolítico y se reelaboran en occidente en el calcolítico. En occidente se vincula el origen del mal a una acción humana posterior a la creación, el pecado original. En oriente se vincula a la emanación de la divinidad hacia el exterior, y es anterior o simultáneo al despliegue del cosmos en la pluralidad espaciotemporal.

La visión oriental explica mejor el alcance trascendental del mal originario y la aparición de la muerte como fenómeno universal. Se sugiere una síntesis de ambas visiones mediante una articulación del sentido literal y moral de los relatos sagrados con su sentido alegórico y místico.

Palabras clave: Pecado original, origen del mal, muerte, redención, purificación

Abstract: The stories about the origin of evil and death come from the Neolithic and are reworked in the West in the Chalcolithic. In the West, the origin of evil is linked to a post-creation human action, original sin. In the East it is linked to the emanation of the divinity towards the exterior, and it is prior or simultaneous to the unfolding of the cosmos in the spatiotemporal plurality.

The oriental vision better explains the transcendental scope of the original evil and the emergence of death as a universal phenomenon. A synthesis of both visions is suggested through an articulation of the literal and moral meaning of the sacred stories with their allegorical and mystical meaning.

Keywords: Original sin, origin of evil, death, redemption, purification

SUMARIO

- § 1.- El horizonte narrativo de la revelación. Orígenes y la interpretación de la escritura.
- § 2.- Interpretaciones de los relatos sobre el mal en el cristianismo occidental.
- § 3.- De Tomás de Aquino y Trento a Edith Stein.
- § 4.- Interpretación trascendental del mal en las religiones orientales.
- § 5.- El enfoque neoplatónico de Jámblico a Kitaro Nishida.
- § 6.- Interpretación antropológica del pecado primordial en el cristianismo oriental.
- § 7.- De Orígenes a Máximo el Confesor.
- § 8.- Ontología del pecado, la muerte y el espíritu humano.
- § 9.- *Espíritu inocente originario, espíritu caído y espíritu restaurado.*

§ 1.- El horizonte narrativo de la revelación. Orígenes y la interpretación de la escritura.

En el Calcolítico y la Antigüedad los grupos humanos ponen por escrito su pasado. En la mayoría de edad los hombres se hacen cargo de su herencia, material y cultural, la ordenan para sí mismos, para saber de ellos mismos, y encaran su relación con el universo de un modo nuevo.

Los relatos que cada pueblo elabora y reelabora de su pasado, no son solamente historia de los hombres, son también historia de la relación de cada pueblo con los poderes sagrados, y con el universo, del modo en que esos poderes se les han mostrado y les han favorecido o perjudicado. De modo análogo a como los hombres obtienen su sabiduría de la reflexión comprensiva sobre sus padres, sus vidas y sus mundos, los pueblos alcanzan la suya también de la reflexión sobre sus dioses, su historia y su universo.

Cuando en la época histórica los hombres reflexionan sobre los relatos de la propia historia, elaborados en el neolítico y puestos por escrito en el Calcolítico y la Antigüedad, cuando reflexionan sobre las propias escrituras, y sobre el modo de entenderlas, descubren también los modos de conocimiento de las etapas anteriores, en analogía con los modos de entender de los niños, los jóvenes y los adultos. Los poetas, los escribanos y los sacerdotes reconocen y describen esos modos de saber y comprender.

Esos modos marcan también los sentidos en que pueden entenderse el universo y las escrituras. Así es como reconocen y describen los sabios de la Antigüedad las historias de sus pueblos, las revelaciones de los dioses a sus pueblos, y los secretos del universo.

La Antigüedad en Occidente recoge una versión narrativa calcolítica de la caída, y la reelabora e interpreta en clave narrativa empírica. En Oriente la reelabora e interpreta en clave ontológica trascendental, aunque se puede reconocer en ambas versiones una ontología común de fondo, a saber, lo que posteriormente será la ontología neoplatónica.

En algunos casos, esas interpretaciones recogen elementos narrativos empíricos, y los trasladan al plano trascendental directamente, dando lugar a paradojas o enigmas incongruentes.

En líneas generales se suele aceptar que los libros sagrados tienen cuatro sentidos posibles, que pueden excluirse entre sí pero que también pueden no excluirse. Así lo establece en los albores de la cultura occidental Orígenes, y así se ha mantenido básicamente.

Con arreglo a esos modos de explicar y de comprender es como interpreta Filón de Alejandría el *Antiguo Testamento*, Jámblico el *Corpus Herméticum*, Justino y Orígenes el *Nuevo Testamento*, y Proclo la *Iliada* y la *Odisea*.

Esos cuatro sentidos son, 1) *literal*, que bien relata un suceso empírico real, o bien un episodio ficticio para dar un ejemplo moral, 2) *pedagógico moral*, 3) *místico alegórico*, para prefigurar la figura de Cristo y de su Iglesia, y 4) *místico anagógico*, “para tipificar las cosas de un mundo más alto que tienen en este mundo su antitipo”¹.

Esos sentidos de la escritura se pueden ejemplificar, por referencia al *Nuevo Testamento*, y siguiendo a Orígenes, con los siguientes textos.

1.- Los relatos sagrados pueden entenderse unas veces en sentido literal solamente, como por ejemplo cuando se dice:

Levántate, toma al Niño y a su madre y huye a Egipto, y quédate allí hasta que yo te diga; porque Herodes va a buscar al Niño para matarle (Mateo 2:13).

2.- Otras veces, pueden entenderse en sentido moral pedagógico solamente. Como dice Orígenes. “En la ley, algunas cosas están para ser literalmente observadas; otras son imposibles o absurdas tomadas literalmente, pero tienen un sentido de enseñanza moral o mística”, como por ejemplo cuando se dice:

El que escandalice a uno de estos pequeñuelos que creen, más le valdría que le encajasen en el cuello una piedra de molino y lo echasen al mar. Si tu mano te induce a pecar, córtatela: más te vale entrar manco en la vida, que ir con las dos manos a la gehenna al fuego que no se apaga.

Y, si tu pie te induce a pecar, córtatelo: más te vale entrar cojo en la vida, que ser echado con los dos pies a la “gehenna”.

Y, si tu ojo te induce a pecar, sácatelo: más te vale entrar tuerto en el reino de

1. Orígenes, *Filocalia*, 1, http://www.tertullian.org/fathers/origen_philocalia_02_text.htm#C1

Dios, que ser echado con los dos ojos a la “gehenna”, donde el gusano no muere y el fuego no se apaga (Marcos 9,41-50).

3.- Otras veces el libro sagrado tiene solamente un sentido místico alegórico, para prefigurar la persona de Cristo y su Iglesia, como cuando se dice:

4 Permanezcan en mí, como yo permanezco en ustedes. Así como el sarmiento no puede dar fruto si no permanece en la vid, tampoco ustedes, si no permanecen en mí.

5 Yo soy la vid, ustedes los sarmientos El que permanece en mí, y yo en él, da mucho fruto, porque separados de mí, nada pueden hacer.

6 Pero el que no permanece en mí, es como el sarmiento que se tira y se seca; después se recoge, se arroja al fuego y arde (Juan 15).

4.- Otras veces el libro sagrado tiene un sentido místico anagógico solamente, como cuando se dice:

21 Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste (Juan 17).

A veces un mismo texto puede tener dos, tres o los cuatro sentidos a la vez, como por ejemplo cuando se dice

21 Entonces Moisés extendió su mano sobre el mar, y el Señor hizo retroceder el mar con un fuerte viento del este, que sopló toda la noche y transformó el mar en tierra seca. Las aguas se abrieron,

22 y los israelitas entraron a pie en el cauce del mar, mientras las aguas formaban una muralla a derecha e izquierda. (Éxodo 14).

En esta sistematización de los sentidos de la escritura hay una cierta correspondencia entre esos sentidos y los modos de comprensión de las fases de la infancia, juventud y madurez humana, a la vez que con los modos de comprensión de las épocas de la prehistoria. También Hegel encuentra esas etapas en la historia del pensamiento filosófico.

§ 2.- Interpretaciones de los relatos sobre el mal en el cristianismo occidental.

La interpretación occidental del origen del mal, del pecado original, se hace en clave profética y mesiánica, según el sentido profético judaico que occidente le da al cristianismo, y según el conjunto de metáforas jurídicas romanas que Pablo toma para articular doctrinalmente ese cristianismo. En ese relato sobre el origen del mal, y en sus interpretaciones, se acentúa el sentido histórico empírico del pecado original y de su trans-

misión, y no se da razón del alcance trascendental de su efecto sobre la naturaleza humana, a saber, la aparición de la muerte.

La exégesis católica de *Genesis*, 3, sostiene que la caída del hombre fue un acontecimiento primordial, que tuvo lugar en el tiempo *posterior a la creación*, pero *anterior al comienzo de la historia* humana, que se inicia precisamente a partir de la caída.

El *pecado original*, protagonizado por Adán y Eva, se estima que produce “cuatro heridas” en la naturaleza humana, a saber: 1) pierde la justicia original y queda privada de la gracia santificante y del estado de inocencia, 2) pierde la integridad original y queda sometida al dominio de las pasiones (“concupiscencia”), 3) pierde la inmortalidad original y queda sometida a las enfermedades y a la muerte, 4) pierde el conocimiento infuso y queda sometida al oscurecimiento de la inteligencia y a la ignorancia².

Este pecado original, cometido por Adán y Eva, en la interpretación católica tiene las peculiaridades siguientes:

1.- Afecta a todos los descendientes de Adán y Eva por generación, es decir, afecta a la naturaleza, a la esencia y a todos los individuos de la especie humana³.

2.- Se transmite a todos los descendientes, que quedan privados de los bienes de la justicia original y padecen las cuatro heridas. Los descendientes participan de los efectos del pecado, pero no en la responsabilidad de su ejecución.

3.- El bautismo borra el pecado original cuyos efectos están presentes en los recién nacidos, pero no cancela los efectos que tiene sobre la naturaleza, que sólo pueden ser remitidos por Cristo mediante el sacramento del bautismo.

4.- Los descendientes tienen inclinación a pecar, pero no pecan de modo necesario, sino libremente.

Esta es la doctrina que se recoge en la sesión V (17 de junio de 1546), en que se firma el decreto *Ut fides nostra Catholica*, sobre el pecado original (Dz 787-692)⁴.

La exégesis católica, desde Ireneo de Lyon y Agustín de Hipona, hasta Tomás de Aquino y el concilio de Trento, entiende a Adán y Eva como personas físicas singulares, de cuya unión física desciende la totalidad de los seres humanos existentes. El estado de justicia original parece

2. Cfr., Tomás de Aquino, STh I-II q. 85, a. 3; cfr., Concilio de Trento, Sesión V, <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/ffp.htm>

3. La interpretación de la Caída del Concilio Vaticano II no es la misma que la del Concilio de Trento, Cfr. CEC nn 385-421, http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/pls2c1p7_sp.html. La exégesis del Concilio Vaticano II, recogida en el Catecismo de la Iglesia Católica de 1993, en algunos aspectos parece una deconstrucción de la de Trento. Reconduce la sistemática tomista y tridentina a las exégesis de *Génesis* 3 que hace la patrística de los primeros siglos.

4. http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_PA.HTM, <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/ffp.htm>

entenderse como una situación física empírica en un espacio geográfico empírico (en algunos casos, interpretado como un territorio especialmente fértil entre el Tigris y el Éufrates) y en un tiempo empírico (en la cronología judía, hace unos 5.000 años).

De esa situación física empírica surge otra situación empírica, que es la de todos los hombres actuales, incluidos los propios cristianos, cuya posibilidad de salvación pasa por una serie de medidas, también empíricas, practicadas desde los tiempos apostólicos, y que se consolidan y sistematizan en el concilio de Trento.

La doctrina y el decreto de Trento sobre el pecado original, son interpretaciones de los textos del Génesis, realizadas básicamente según los dos primeros sentidos de la escritura, de los cuatro establecidos por Orígenes.

La interpretación según esos dos sentidos, implica una comprensión empírica de lo relatado, y la caída y su transmisión, a su vez, se interpretan en la exégesis católica según la práctica jurídica de las transmisiones hereditarias propias del derecho romano⁵.

En los inicios del cristianismo, y más aún en los inicios de la modernidad, numerosos doctores privados realizan interpretaciones del relato de *Génesis* 3 según los sentidos de la escritura tercero y cuarto, pero no quedan acogidas en la conciencia de la Iglesia institucional⁶.

§ 3.- De Tomás de Aquino y Trento a Edith Stein.

La exégesis tridentina del pecado original recibe después numerosas interpretaciones privadas. La elaboración teológica cristiana, hasta Trento, recoge la versión narrativa empírica, y trata de entenderla según las claves biológicas, éticas y jurídicas de la edad media y la edad moderna.

Toma como referente las prácticas jurídicas y económicas de la transmisión hereditaria de bienes en el derecho romano y en el derecho moderno, sobre las que la predicación paulina construye las metáforas teológicas de la transmisión del pecado original, y recoge la sistemática antes citada de Tomás de Aquino. A los cristianos del occidente moderno les resulta difícil comprender o aceptar algunos extremos de esa interpretación.

En líneas generales, esos extremos de comprensión ardua son los sistematizados por Edith Stein, muy familiarizada con la ontología tomista y la fenomenología, en los últimos epígrafes de *Ser finito y ser eterno*⁷.

5. Cfr. Choza, J., *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*, Sevilla: Thémata, 2019, § 2 y 4-6.

6. En el Concilio Vaticano II, donde en cierto modo se realiza una deconstrucción de la sistemática del Decreto de la sesión V de Trento, se remite a los textos bíblicos y patrísticos en que se basa, y se abre una nueva etapa de exégesis.

7. Stein, E., *Ser finito y ser eterno*, México: F.C.E., 1994, pp. 486-512.

¿Por qué una acción moral, un acto empírico protagonizado por una sola pareja, en un momento histórico muy preciso, puede tener tanta eficacia ontológica, un alcance tan amplio sobre todos los seres humanos posteriores, un efecto tan elevado que alcanza a los rasgos esenciales del hombre y de la mujer, unas repercusiones cósmicas que alteran al universo físico en su propia constitución, quizá desde el primer momento del *Big bang*?

Lo que resulta incomprensible, o más bien incongruente para una mente del siglo XX, es cómo una acción que acontece en el plano empírico, como es un pecado de unos individuos concretos, Adán y Eva, puede tener efectos en el plano ontológico trascendental.

No solo resulta incomprensible porque parece injusto, sino también porque parece desmesurado o inconmensurable, porque una acción empírica como la narrada no puede tener un efecto ontológico trascendental de semejante calibre, a no ser que lo narrado no tenga solamente un sentido literal y moral, sino también un sentido místico alegórico y, sobre todo, místico anagógico. El efecto de la acción narrada es que cambia la esencia humana, o al menos rasgos tan esenciales como ser mortal o no serlo.

En la exégesis católica un acto empírico produce una dislocación en la esencia humana, entre su ser espiritual y su ser material. El viviente humano empieza a tener unas características diferentes, a saber, se torna mortal, y su espíritu empieza a ser diferente.

Edith Stein esboza un análisis fenomenológico trascendental del acontecimiento, especialmente en lo que se refiere a la relación del hombre y la mujer, y a la relación de los cónyuges con los hijos. Es decir, inicia un análisis fenomenológico trascendental de la unión conyugal y de la generación y educación de los hijos.

Una exégesis alternativa abierta desde antes, y que podría articularse con el planteamiento de Edith Stein, es prescindir de la interpretación literal de los relatos, y pasar a una interpretación alegórica y fenomenológica trascendental. Edith analiza la asimetría de los sexos y la unidad de ambos, en el pecado y en la procreación.

Esboza escasamente un paso a la ontología, con la tesis de que Eva no puede tener autoconciencia pecadora si no la tiene también Adán, porque una autoconciencia no se constituye como tal más que mediante otra autoconciencia, cualquiera que sea su determinación, como pecadora o como otra cosa. El espíritu puede darse en un viviente material y puede ser inmaterial, pero no puede existir en solitario.

Las exégesis alternativas entienden que el pecado de Adán y Eva, y ellos dos mismos, no son un acontecimiento empírico y dos sujetos empíricos, pertenecientes a un momento empírico de la historia, o al menos que no son solamente empíricos, sino también y más radicalmente, acontecimientos y sujetos de carácter trascendental. Ese parece ser el camino tomado por la

exégesis de las culturas y religiones orientales, y por las del próximo oriente, de filiación no solo abrahámica, sino también mazdeísta y platónica.

§ 4.- Interpretación trascendental del mal en las religiones orientales.

Cuando en Asia central y oriental los gestores de los primeros asentamientos, de la agricultura, de la ganadería y de los primeros relatos, conforman las primeras sociedades estatales y se produce el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, el intelecto, que entonces mira al mundo y se mira a sí mismo racional y espiritualmente por vez primera, forma los primeros mitos y lleva a cabo sus primeros balbuceos conceptuales sobre la divinidad y el cosmos.

Pero el intelecto oriental no genera unos procedimientos epistémicos para explicar la consistencia y la dinámica del mundo, del hombre y de la divinidad, como hace el intelecto occidental. No mira hacia afuera, al escenario del mundo ni al drama de la historia humana que transcurre en él. Mira hacia adentro, hacia el fundamento de sí mismo y del mundo, y entonces no encuentra a la divinidad como algo formado, numerable y decible, sino como abismo. Como *Tao*, según se describe en el *Tao te ching*⁸, o como *Brahman*, según se describe en los primeros *Upanishad*⁹.

El intelecto oriental lleva a cabo unas descripciones fenomenológicas y pone en circulación una serie de trucos o ritos para abismarse en el abismo. Para comprender que “el Tao que puede conocerse no es el Tao”¹⁰, y para repetir cualquier *mantra*, palabra o frase que lleve al pensamiento más allá de cualquier contenido inteligible, “toda ciencia trascendiendo”¹¹. Una de las formas de explicar la diferencia entre el enfoque occidental y el oriental es decir que el intelecto (*Nous*) y las religiones occidentales emergen y se desarrollan en regiones de clima tipo estepario, donde la supervivencia requiere una gran cantidad de actividades en contra de la naturaleza para triunfar contra sus adversidades.

8. En todas estas doctrinas religiosas orientales se puede admitir una presencia operativa del Verbo, según las tesis de Fray Luis de Granada en *De los nombres de Cristo*, Madrid: BAC, 1944 (OORA § 70), y según la tesis de Raimond Panikkar de que Jesús no es el único modo de acceso al Logos. Hay numerosas ediciones, y buenas, en español. Entre las más asequibles actualmente en el mercado, *Tao te King*, Barcelona: SIRIO, 2009.

9. Sobre el sentido de Brahman y la doctrina budista, Cfr., Panikkar, *El silencio del Buddha. Introducción al ateísmo religioso*, Madrid: Siruela, 1996, pp. 79-97.

10. *Tao te ching*, I,1.

11. El sentido del abismo originario, de los *mantra* y en general de las técnicas de meditación se expone en Cfr. Choza, J., *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*, Sevilla: Thémata, 2019, §§ 77-80.

Por su parte el intelecto (*Nous*) y las religiones orientales se desarrollan en regiones con clima de tipo monzónico, de alta temperatura y alta humedad, donde la supervivencia requiere, más que enfrentarse a la naturaleza, plegarse y entregarse a ella.

A diferencia del clima estepario, en el que la naturaleza mata a quienes no se le oponen, el clima monzónico no mata nunca a nadie. En él la naturaleza incluso acobija y acuna a quienes se pliegan y se entregan a ella sin ofrecerle resistencia¹².

En el Calcolítico oriental no hay relatos para descifrar los acontecimientos de la historia sobre la caída y el origen del mal, sino más bien prácticas ascéticas para no pensar en ellos y abismarse en el abismo.

El mal es la pluralidad, la temporalidad, la multiplicidad, la diversidad, las formas, la conciencia, el logos diferenciador. No es preciso relatarlo porque relatarlo es abundar en él, prolongarlo más. La meditación y la salvación a que ella conduce es el abandono de todo eso.

El enfoque de la cultura oriental es más bien fenomenológico existencial, y no remite a una ontología elaborada según el punto de vista de la esencia, sino elaborada desde el punto de vista del ser, del ser en el sentido de la escuela de Kioto y de Kitaro Nishida¹³.

§ 5.- El enfoque neoplatónico de Jámblico a Kitaro Nishida.

En las religiones medio-orientales, el pecado o más bien la caída originaria no se interpreta como un acto voluntario de rebelión, de sedición. Más bien que un pecado, es eso, una caída. Una degradación que se produce como el manar de la fuente, como la que produce el paso del tiempo.

En términos muy platónicos, la caída es justo el tiempo mismo, el empezar del tiempo, de la distensión, de la pluralidad. El espíritu es de suyo inespacial e intemporal, y si se distiende, si despliega el orden de la materialidad, de la finitud, desencadena el mal.

El periodo de inocencia original es el periodo en que el espíritu no ha dado lugar al mundo de lo múltiple, en el cual es imposible la armonía originaria del espíritu infinito.

Si se supone que los acontecimientos anteriores a la caída son anteriores al tiempo, y que la caída desencadena el tiempo, entonces la caída afecta a todos los vivientes y a todo el universo. Este punto de vista parece

12. Esa es la tesis de Watsuji, Tetsuro, *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 45-66.

13. Cfr., Nishida, Kitaro, *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Salamanca: Sígueme, 2ª ed. 2015, pp. 42-63.

en cierto modo común al lejano y al medio oriente.

Si la caída es un acto que casi forma parte de la creación, y que tiene el mismo alcance que ella, aunque siendo la parte protagonizada por la criatura y no por el creador, entonces puede tener la repercusión ontológica trascendental que le atribuyen las religiones a partir de la Antigüedad, a saber, transformar la esencia humana, hacer que el hombre sea mortal manteniendo su espíritu inmortal, y dislocar la esencia de los vivientes orgánicos y de todo el universo.

En el mazdeísmo clásico, la humanidad es creada para resistir las fuerzas de decadencia y destrucción, mediante buenos pensamientos, palabras y obras. El fallo en su tarea específica es lo que da lugar a la miseria para el individuo y su familia. Ese es también el sentido de la moral en numerosos relatos del *Shāhnāmé* persa¹⁴.

En la India y en Egipto, la diferencia que tiene lugar en la emanación de lo múltiple a partir de lo uno es, ya de suyo, la miseria. En concreto, Jámblico utiliza ambos términos conjuntamente y como sinónimos, emanación y miseria¹⁵.

El nacimiento y desarrollo de la alquimia, la diversidad de magias, la numerología, nigromancia, etc., son, a partir del calcolítico, formas en que el saber y las prácticas humanas pretenden cooperar a la restauración de la totalidad del cosmos, es decir, remediar los efectos del pecado original¹⁶.

En la ontología desarrollada por la escuela de Kioto en el siglo XX, Kitaro Nishida pone de manifiesto que la criatura, desde el punto de vista del ser y de la sustancia, en tanto que acto primero, no puede diferenciarse del creador, que no puede dejar de entenderla ni de amarla, porque eso significaría su extinción.

El pecado, el mal y la muerte, no pertenecen al orden del ser sustancial, al orden del acto primero. Pertenecen al orden de los actos segundos, al orden de lo accidental y, precisamente por eso, al orden de lo múltiple, lo temporal, lo material¹⁷.

14. Shahnama, Shahnameh, Shahname, Shah-Nama, etc., *El Libro de los Reyes o La Épica de los Reyes*, es una gran obra poética escrita por el poeta persa (iraní) Ferdousí hacia el 1000 y es la epopeya nacional del mundo de habla persa. El Shāhnāmeh cuenta la historia y mitología de Irán desde la creación del mundo hasta la conquista de Irán por las fuerzas islámicas en el siglo VII. Cfr., Firdusi, Hakim Abdul-Qasim, *El libro de los reyes. Historias de Zal, Rostam y Sohrab*, traducido del persa por Clara Janés Nadal y Ahmad Mohammad Taherí, Madrid: Alianza Editorial, 2011; cfr <https://es.wikipedia.org/wiki/Shahname>.

15. Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, Madrid: Gredos, 1997, I, 11-12.

16. Cfr., Eliade, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza, 1983; cfr., Luck, Georg, *Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid: Gredos, 1995; Corsetti, Jean-Paul, *Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas*, Buenos Aires, Lerroux, 1993.

17. Nishida, Kitaro, *Pensar desde la nada*, Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 42-63.

§ 6.- Interpretación antropológica del pecado primordial en el cristianismo oriental.

Las interpretaciones del pecado original de las religiones medio-orientales en general, y del cristianismo oriental en particular, se basan en análisis fenomenológicos y ontológicos, y se realizan más bien desde el punto de vista de la existencia que desde el de la esencia, aunque también éste lo tienen en cuenta.

El origenismo, en una de sus líneas, es una doctrina elaborada por Evagrio Pónico (345-399) a partir del *Perí Arjón (Sobre los principios)* de Orígenes (184-253), que, entre otras cosas, sostiene la eternidad y preexistencia de las almas, la reencarnación posterior a la muerte, y que sitúa el pecado original en la fase de preexistencia anterior a la creación¹⁸.

Este origenismo es rechazado por la ortodoxia cristiana en el Segundo Concilio de Constantinopla (553), y por la Iglesia Oriental.

El cristianismo de la Iglesia Ortodoxa Oriental rechaza la idea de que la culpa del pecado original se transmite por generación, apoyándose en Ezequiel 18, 20, que declara que el hijo no es culpable del pecado de los padres.

Siguiendo las tesis de Máximo el Confesor (580-662), la ortodoxia oriental enseña que la naturaleza humana tiende al bien con su voluntad natural (θέλημα φυσικόν), pero que, debido a la caída, en el hombre y la mujer aparece también una voluntad deliberativa o electiva (θέλημα γνωμικόν)¹⁹.

Aunque solamente Adán y Eva son culpables del pecado original, la emergencia de la voluntad deliberativa lleva consigo un cambio en la jerarquía de valores del ser humano en general, del teocentrismo al antropocentrismo, un cambio de la dirección en su movimiento de salida de Dios (*kínesis*), que puede electivamente no tender a Dios pero que de suyo tiende a la reunión final con él (*theosis*)²⁰.

18. El origenismo evagriano sostiene además la inexistencia de un infierno eterno, y otras tesis no mantenidas por Orígenes, rechazadas por la ortodoxia cristiana en el Segundo Concilio de Constantinopla (553), y rechazadas por Máximo el Confesor, cfr., Escobar, M., “La refutación del origenismo en el *Ambiguum* 7 de Máximo el Confesor”, *ISIDORIANUM* 45-46 (2014-2015) 9-22.

19. Escobar Torres, M., “La refutación del origenismo en el *Ambiguum* 7 de Máximo el Confesor”, *ISIDORIANUM* 45-46 (2014-2015) 9-22.

20. Escobar Torres, M., *La persona en Máximo el Confesor. Una perspectiva onto-teológica*, Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad de Sevilla, mayo, 2018.

§ 7.- De Orígenes a Máximo el Confesor.

Los relatos sobre el pecado original y sobre el origen de la muerte, y más aún, sus interpretaciones, suministran claves ontológicas fundamentales para la noción de espíritu que se elabora en oriente y occidente.

El espíritu no es del orden del tiempo, pero se articula con lo temporal al menos de dos modos. Un modo en el que hace posible y causa efectivamente la vida y queda afectado por la finitud y la muerte, en un sentido trascendental, y otro modo en que supera la finitud y la muerte, y puede asumir lo finito en su nivel supratemporal y supraespacial, también en un sentido trascendental.

Eso es lo que parece resultar de las diversas interpretaciones del pecado original, según las variantes históricas más conocidas, en la medida en que se trata de un acontecimiento singular que afecta a la totalidad de la creación, y, en concreto, a la totalidad del universo físico creado.

Desde un punto de vista antropológico y psicológico, la caída es el tránsito de una situación a otra, que se puede describir como la oposición de los binomios que se representa en la siguiente tabla:

Estado originario. Criatura en acto primero/ ser en sí	Estado secundario. Criatura en acto segundo/ ser por sí
Pre-existencia	Caída
Vida paradisiaca	Expulsión del paraíso
Vida pre-histórica	Existencia histórica
Infancia	Madurez
Minoría de edad	Mayoría de edad
Inocencia	Responsabilidad
Ignorancia	Conocimiento del bien y el mal

La interpretación origenista y de Máximo el Confesor, enfocan la caída desde el punto de vista ontológico y antropológico trascendental, anterior al comienzo del tiempo histórico, y como momento constitutivo del acontecer histórico. Con ello dan cuenta del alcance trascendental de su efecto en toda la creación y en la historia humana.

La interpretación católica enfoca la caída desde el punto de vista narrativo y de las acciones con responsabilidad ético-jurídica. No queda claro de qué modo la acción es anterior al tiempo histórico y si lo causa. En esa falta de claridad resulta un tanto paradójico que el efecto del pecado sea de tanto alcance.

§ 8.- Ontología del pecado, la muerte y el espíritu humano.

Teniendo en cuenta la diversidad de interpretaciones del pecado original y el sentido de cada una de ellas, se puede esbozar un esquema general de explicación de su repercusión, en lo que se refiere a la relación y efectos de los espíritus pecadores sobre el universo, susceptible de ulteriores precisiones ontológicas, antropológicas y teológicas, que inicialmente no son del caso.

La maduración del intelecto y su encuentro consigo mismo en el Calcolítico y en la Antigüedad, lleva al descubrimiento del mundo ideal, de la eternidad y del espíritu, y a concebir el universo todo como resultado de una actividad del supremo espíritu divino, realizada con el auxilio de los demás espíritus, angélicos y humanos, que sufren un deterioro, y del cual el hombre debe ser restaurado.

En Occidente esta actividad se concibe como creación y redención. El espíritu humano es creado con elementos de la tierra y elementos divinos, y causa el mal y la muerte mediante sus acciones. El destino del espíritu humano es retornar al supremo espíritu divino mediante su restauración, y llevar al universo consigo en ese proceso.

En Oriente el universo no surge de una actividad deliberada del supremo espíritu divino, sino que emana de él de modo natural o quizá accidental. En esa emanación surge en el universo también el espíritu humano, mezclado con la materia y con el mal. El destino del espíritu humano es, igualmente, retornar junto con el cosmos al supremo espíritu divino, mediante un proceso de purificación.

La concepción y la explicación de este ciclo de la vida humana implica, tanto en oriente como en occidente, una noción de espíritu con unos requisitos ontológicos que pueden exponerse básicamente en los siguientes puntos.

Adán y Eva pueden ser individuos singulares, empíricos, que constituyen la unidad de la naturaleza humana empírica, y que cumplen el tránsito del ser en sí al ser por sí de un modo empírico, como todos los seres humanos.

Es más, pueden ser objeto de la primatología, la paleoantropología, la genética y la arqueología. Se puede seguir la secuencia de la Eva negra mediante el ADN mitocondrial desde hace 200.000 años hasta la actualidad. Se pueden abandonar esas secuencias y seguir otras, etc. La ciencia puede trabajar con una serie de hipótesis que se suceden y se reemplazan, que se integran y complementan, etc.²¹.

21. Cfr., Rodríguez Valls, F., *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.

Por otra parte, Adán y Eva son la unidad trascendental de la naturaleza humana, del espíritu humano encarnado, en cuanto capaz del paso del ser libre en sí al ser libre por sí, de modo semejante a como lo es todo espíritu que consiste en una subjetividad libre, tanto los espíritus puros como los encarnados.

El paso del ser libre en sí al ser libre por sí puede llevarse a cabo de dos modos, 1) afirmando la singularidad del sí mismo desde el fundamento de sí mismo y reconociéndolo, o 2) afirmando tal singularidad prescindiendo del fundamento y de ese reconocimiento, y eso es lo que se encuentra en la representación teológica del mal como pecado²².

El pecado es la afirmación de sí mismo al margen del fundamento, lo cual, de ser posible, llevaría consigo la aniquilación o la extinción. La autoaniquilación es tan imposible como la autocreación, y el pecado se queda en un conato fallido de aniquilación, que para el hombre y los vivientes orgánicos es la muerte, y para los espíritus puros una condición existencial desgraciada.

El efecto del pecado es la muerte o la existencia desgraciada. Afecta a todos los vivientes si el acto de pecar, de pasar de ser libre en sí a ser libre por sí fallidamente, se da en el orden trascendental. Si pecar es el acto del espíritu encarnado y de los espíritus puros, ministros de la creación, afecta a la totalidad de los seres materiales articulados con ellos y dependientes o derivados de ellos, a la totalidad de los vivientes orgánicos, en su modo de estar referidos al fundamento.

Este tránsito del ser libre en sí al ser libre por sí, se da igualmente en el hombre y en los espíritus puros. En las versiones narrativas medio-orientales del pecado, la caída y la muerte, el primer pecado no es el de Eva, sino el de Luzbel, que posteriormente arrastra a la mujer. Ambos acontecen quizá a la vez en un orden temporal y supratemporal, cósmico y supracósmico.

El tránsito del ser libre en sí al ser libre por sí en los espíritus puros se da individualmente en cada uno de ellos, porque se originan en simultaneidad individualmente a partir del uno o a partir de Dios, según las diferentes versiones teológicas. Aunque convivan organizadamente en órdenes y jerarquías, no parecen ser tan ontológicamente dependientes entre sí como los entes materiales carentes de libertad.

Contando con los espíritus, puros y encarnados, el supremo espíritu divino crea o genera el universo, como enseñan las religiones calcolíticas orientales y occidentales, y según el esquema general de la ontología neoplatónica de la Antigüedad, con sus diversas variantes.

22. Cfr., Choza, J., *La oración originaria: la religión de la Antigüedad*, Sevilla: Thémata, 2019, §§ 60.1 y 60.2.

El tránsito del ser libre en sí al ser libre por sí de Adán y Eva, parece darse en el orden temporal y en orden pretemporal propio de los espíritus, pero el grado en que el hombre colabora con el supremo espíritu divino en la creación del universo, difiere en el judaísmo, el cristianismo y el islam²³.

El tránsito del ser libre en sí al ser libre por sí en el hombre, es decir, en el varón y la mujer, en su ontológica unidad dual, tiene lugar en su naturaleza esencial y también en un momento empírico del desarrollo de sus organismos. La naturaleza humana, el varón y la mujer, quedan esencialmente afectados por ese tránsito, en el orden trascendental y en el empírico.

El universo físico en su finitud puede desplegarse de dos maneras. Primera, a partir de una afirmación del ser libre por sí angélico y humano “espíritu-céntrica”, “ángelo-céntrica” y antropocéntrica, es decir, a partir de una afirmación del ser libre por sí que no cuenta con el fundamento, a partir de una afirmación de sí pecaminosa, que requiere una reparación ulterior (una redención o una purificación).

Segunda, a partir de una afirmación del ser libre por sí que cuenta con el fundamento, y no pecaminosa. En las diferentes versiones teológicas, esta manera que no se da en el ser humano y en los ángeles rebeldes, pero sí en los ángeles leales.

En la afirmación de sí pecaminosa y luego reparada, parece haber mayor semejanza con Dios que en la afirmación de sí no pecaminosa²⁴. En cualquier caso, en el paso del ser libre en sí a las dos modalidades posibles del ser libre por sí, se pone de manifiesto que, en la estructura ontológica del espíritu, hay diferencia entre su esencia o naturaleza, su potencia o facultad, y sus actos, como insistentemente señala Edith Stein²⁵.

Esa diferencia y articulación entre naturaleza, facultad y acto en los espíritus, permite comprender el alcance de su libertad, su fecundidad, su creatividad, su individualidad y su activa concurrencia en la tarea restauradora, tanto en los espíritus puros buenos y malos como en los espíritus encarnados, como también señala Stein.

El análisis de las interpretaciones del pecado original, pone de relieve que los espíritus puros, benéficos y maléficos, y los espíritus encarnados, convergen en la actividad restauradora de la armonía del universo.

23. En el islam, el logos no es intermediario entre el Padre y Adán. El logos del padre es directamente Adán. La admisión de un logos como intermediario lleva a un politeísmo rechazado por el islam.

24. Sobre esa doble posibilidad, cfr., *La oración originaria: la religión de la Antigüedad*, §§ 60.1 y 60.2.

25. Stein, Edith, *Ser finito y ser eterno*, cit., cap. VIII, pp. 486-515.

Esta concurrencia y colaboración de los espíritus puros y encarnados en la restauración propia, y en la del cosmos, es el fundamento ontológico de las prácticas éticas y religiosas humanas, y, al mismo tiempo, el fundamento del conjunto de las ciencias ocultas tradicionales²⁶.

A estas ciencias ocultas tradicionales hay que sumar el transhumanismo del siglo XXI, que aglutina diversas ciencias y tecnologías con objetivos que no difieren esencialmente de los de las ciencias ocultas.

§ 9.-Espíritu inocente originario, espíritu caído y espíritu restaurado.

El pecado permite comprender el estatuto ontológico del espíritu encarnado en la modalidad de inocencia originaria y en la de naturaleza mortal. El espíritu encarnado en la modalidad de restaurado parece requerir un nuevo tipo de relación con el fundamento.

La autoaniquilación inadvertidamente intentada, en que consiste la representación filosófica y teológica del pecado y del mal, no puede tener más alcance que la de un acto fallido cuyo efecto es la muerte. La muerte es la ruptura de un tipo de relación con el fundamento, no en cuanto que da el ser, pero sí en cuanto que da el principio activo unificador de todos los elementos que integrados generan la vida del viviente.

La restauración es la renovación de la fuerza unificadora de los elementos mediante los que se genera la vida, de un modo nuevo que resulta invulnerable por la muerte. Esa renovación tiene que provenir también de ese fundamento, a su vez reconocido como restaurador.

El estatuto ontológico del espíritu restaurado es el de un ser que, habiéndose alienado en la temporalidad, es restituido a sí mismo en su libertad, donado nuevamente a sí mismo, per-donado, y que impera sobre la temporalidad de una manera en la que ya resulta invulnerable a la finitud de esta temporalidad que resulta destructiva.

El espíritu, en la forma de restaurado, difiere de las características que tiene en la forma de espíritu inocente y en la forma de espíritu mortal. En la forma de restaurado tiene una familiaridad y una maestría sobre los infinitos sentidos de la nada, que quizá en los estados anteriores no podía tener, y a la que aspiran algunas de las ciencias ocultas, especialmente la alquimia.

Este es el estatuto ontológico de la redención o restauración, su objetivo, y también, a la vez, el objetivo de las ciencias ocultas que aparecen como salvadoras o redentoras, y quizá de algunos enfoques del transhumanismo.

26. Cfr., Garay Suárez-Llano, Jesús, *Magia y neoplatonismo en Ficino*, en Rodríguez Valls, Francisco de Paula y Padial Benticuaga, Juan José, *Hombre y cultura: estudios en homenaje a Jacinto Choza*. Sevilla: Thémata, 2016, pp. 217-233.

HISTORICISMO Y TEMPORALIDADES PLURALES EN LOS DESENCUENTROS Y REENCUENTROS ENTRE GRAMSCI Y ALTHUSSER

HISTORICISM AND PLURAL TEMPORALITIES IN THE DISENCOUNTERS AND REENCOUNTERS BETWEEN GRAMSCI AND ALTHUSSER

Alfonsina Santolalla¹

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Universidad de Córdoba (UNC), Argentina

Recibido: 5 mayo 2020

Aceptado: 15 julio 2020

Resumen: En el presente artículo me propongo trabajar sobre la presencia del concepto de “historicismo absoluto” en los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, y sobre las críticas que Althusser le confirió al mismo. Sostengo que la noción de “historicismo absoluto” permite tematizar el problema de la historia y del tiempo en ambos autores, e intentaré mostrar que es justamente en ese terreno en que es posible trazar hoy caminos para el reencuentro entre Gramsci y Althusser a partir del reconocimiento de que el uno y el otro han desarrollado –a su manera– modelos de temporalidad plural.

Palabras clave: Historicismo Absoluto, Temporalidades Plurales, Materialismo Histórico, Marxismo, Inmanencia.

Abstract: In this article I intend to work on the presence of the concept of “absolute historicism” in Gramsci’s *Prison Notebooks*, and on the criticism that Althusser conferred on it. I affirm that the notion of “absolute historicism” allows us to thematize the problem of history and time in both authors, and I will try to show that it is precisely in this terrain that it is possible to trace ways today for the reunion between Gramsci and Althusser based on recognition that the one and the other have developed - in their own way - models of plural temporality.

Key words: Absolute Historicism, Plural Temporalities, Historical Materialism, Marxism, Immanence.

1. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, asn.713@gmail.com

1. Introducción

Durante la segunda mitad del siglo XX los respectivos legados teóricos de Antonio Gramsci y Louis Althusser se leyeron como discursos antagónicos. La razón principal es que el filósofo francés fue categórico en su oposición a ciertos desarrollos conceptuales atribuidos al pensador italiano, quien escribió gran parte de su obra encarcelado por el régimen fascista. La discusión cuenta con una multiplicidad de aristas, y lejos de poder abordarlas a todas, en el presente artículo trabajaré en particular sobre la presencia del concepto de “historicismo absoluto” en los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, y sobre las críticas que Althusser le confirió al mismo. La noción de “historicismo absoluto” constituye una de las nociones más aludidas en el debate que Althusser inició con Gramsci al percibir ciertos elementos del hegelianismo especulativo en su filosofía. Considero que es interesante el abordaje de ese debate debido a que permite tematizar el problema de la historia y del tiempo en ambos autores, y lo que intentaré mostrar es que es justamente en ese terreno en que es posible trazar hoy caminos para el reencuentro entre Gramsci y Althusser a partir del reconocimiento de que el uno y el otro han desarrollado –a su manera– modelos de temporalidad plural.

Para lograr hacer un análisis del modo en que la perspectiva gramsciana y la althusseriana pueden encontrarse –a pesar de sus desencuentros– en el desarrollo de sus respectivas concepciones de la temporalidad como un fenómeno plural, sostengo que es menester realizar dos operaciones complementarias. Por un lado, resulta importante realizar una exégesis de los *Cuadernos de la cárcel* para comprender hacia dónde apunta la incorporación de la idea de “historicismo absoluto”, un concepto proveniente del filósofo especulativo Benedetto Croce –a quien Gramsci construye durante todas sus reflexiones como su principal adversario teórico. Por otro lado, es necesario contextualizar las críticas de Althusser al “historicismo absoluto” gramsciano para comprenderlas en su complejidad.

La hipótesis que guía esta investigación sostiene que en los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci produce una maniobra conceptual que demuestra –a diferencia de lo que creía Althusser– que el concepto de “historicismo absoluto” reviste un fuerte carácter anti-especulativo, al punto de constituir una noción de central importancia para la construcción de un modelo de temporalidad plural. He decidido denominar a dicha maniobra “reinención gramsciana de la inmanencia”, y la misma consiste en la asociación que Gramsci realiza entre el concepto de inmanencia y el de “terrenalidad del pensamiento” –una expresión extraída de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx– para afirmar la existencia de un vínculo intrínseco entre la teoría y la práctica. El objetivo que me propongo aquí consiste,

por una parte, en corroborar la hipótesis mencionada. Y, por otra parte, en mostrar que la crítica de Althusser al “historicismo absoluto” gramsciano no consideró la asociación entre dicho concepto y la “reinención gramsciana de la inmanencia” a la que aquí me refiero, y que, en consecuencia, las teorías en torno al tiempo y la historia atribuidas a estos dos grandes autores se han posicionado en sus respectivas antípodas, cuando en realidad existe entre ellas una importante coincidencia en la concepción de la temporalidad como plural y de la historia como no-lineal.

En aras de la consecución del objetivo mencionado, las etapas de este artículo se organizan de la siguiente manera. En primer lugar, mostraré el modo en que el desarrollo del concepto gramsciano de “historicismo absoluto” se encuentra directamente relacionado con la decisión explícita de Gramsci de distanciarse, desde el comienzo de su trabajo en los *Cuadernos*, de los trabajos teóricos de Benedetto Croce y Nikolái Bujarin. En segundo lugar, detallaré cuáles son las características que el concepto gramsciano de “historicismo absoluto” muestra en su propio texto fuente. En tercer lugar, realizaré una breve recapitulación de los pormenores de la crítica de Althusser al “historicismo absoluto” gramsciano. Por último, desarrollaré la idea de que es posible encontrar tanto en Althusser como en Gramsci indicios sobre existencia de temporalidades plurales, y de que ese hecho constituye un punto de encuentro entre ambos autores desde una perspectiva actual.

2. Críticas gramscianas a Croce y Bujarin

En la primera página del Cuaderno 1 de los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci escribe una lista de los temas principales a estudiar en el marco de su trabajo en el encierro, entre los que se encuentra el título “Teorías de la historia y de la historiografía”.² Peter Thomas³ señala que ese tema en particular es desarrollado en el Cuaderno 4, durante el mismo período de tiempo en que Gramsci traduce las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Allí Gramsci dice: «El materialismo histórico, tal como es, es el aspecto popular del historicismo moderno».⁴ Es posible decir que se refiere, por una parte –y siguiendo a Thomas en este punto–, a que el materialismo histórico no proviene de ninguna corriente a la que pueda reducirse completamente, sino que es el resultado de la conjunción compleja entre muchas tradiciones, entre ellas la del historicismo, a la que perteneció Hegel. A mi juicio,

2. Gramsci, A.: *Cuadernos de la Cárcel*, México D.F.: Era, 1981, C1 “Temas principales”.

3. Cf. Thomas, P.: *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston: Brill, 2009, p. 243.

4. Gramsci, A.: *op. cit.*, C4 §3.

la insistencia de Gramsci en torno a la idea de que el materialismo histórico es deudor de una multiplicidad de tradiciones —y no sólo una— responde a un reconocimiento de su parte de la incorporación de elementos de diferentes tradiciones que el propio Marx realizó en su obra. Por otra parte, en la cita referida, Gramsci está indicando que el materialismo histórico es “el aspecto popular” del historicismo porque se trata de un desarrollo teórico que reconoce el carácter ideológico de toda historia, y en eso se diferencia del resto de los historicismos. Esta última idea está directamente relacionada con los señalamientos que Gramsci realiza, simultánea y complementariamente, a la filosofía de Benedetto Croce y al materialismo de Nikolái Bujarin. Detallaré brevemente en qué consisten las críticas gramscianas a ambos autores en relación al historicismo.

El *Ensayo popular de sociología*⁵ de Bujarin —originalmente publicado en 1921—, además de ser criticado por Gramsci por referirse al uso del término inmanencia en Marx como meramente metafórico,⁶ es señalado por el italiano debido al tipo de materialismo que allí se construye. «Gramsci argumenta que Bujarin había reducido la dimensión filosófica del marxismo a una versión del vulgar y tradicional materialismo del siglo XVIII».⁷ En otras palabras, Gramsci observa que la propuesta sociológica de Bujarin recae en un materialismo determinista y pre-marxista, ya que no sólo establece una serie de leyes filosóficas que parecen ser a-históricas, sino que además ignora la novedad teórica más importante —a criterio de Gramsci— producida a partir de Marx: el señalamiento del carácter histórico y político de todo planteo filosófico-teórico. Cuando se lee la afirmación de Gramsci sobre el materialismo histórico como “historicismo popular” a la luz de su señalamiento sobre que el materialismo de Bujarin carece de auto-reflexividad al ponerse por fuera de la historia para formular sus leyes —lo cual impide que comprenda su propia historicidad—, es posible pensar que el objetivo gramsciano es construir un materialismo histórico opuesto a dicha sociología, y que el concepto de “historicismo” sirve a dichos fines.

Por su parte, la crítica del historicismo crociano se encuentra en el Cuaderno 8 —escrito en la misma etapa de trabajo que el Cuaderno 4. Allí

5. Bujarin, N.: *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972.

6. Frente a la postura de Bujarin de que en Marx el uso del término “inmanencia” no puede ser más que metafórico (Bujarin, 1974: 45), Gramsci sostiene que en Marx hay un uso consciente y profundo del término inmanencia, y que si se quiere nombrar a ese uso como “metafórico” hay que considerar que es igual de metafórico que el resto de los usos del lenguaje, ya que “el lenguaje es al mismo tiempo es una cosa viva y un museo de fósiles de la vida y las civilizaciones pasadas” (Gramsci, 1981: C4, §17).

7. Cita traducida del inglés. Thomas, P.: *op. cit.*, p. 252.

Gramsci señala que el historicismo “historiográfico” de Croce es de carácter especulativo e ideológico.

Croce trata siempre de poner de relieve cómo él, en su actividad de pensador, ha procurado “expulsar” del campo de la filosofía todo residuo de teología y de metafísica, hasta llegar a negar todo “sistema” filosófico, presentando la filosofía como solución de los problemas filosóficos que el desarrollo histórico presenta e impone en su desarrollo. ¿Pero acaso cada filosofía “especulativa” no es ella misma una teología y una metafísica? Este “residuo” no es un residuo, es un “todo”, es todo el método del filosofar, y por esto toda afirmación de “historicismo” es vana, porque se trata de “historicismo” especulativo, del “concepto” de historia y no de la historia.⁸

Al igual que sucede con Bujarin, en opinión de Gramsci Croce no reconoce el carácter ideológico e histórico de su propia filosofía. Sin embargo, en esta reconstrucción de las discusiones que entabla Gramsci en torno al historicismo en general, es importante detenerse específicamente en las implicancias del “historicismo absoluto” crociano. La crítica gramsciana a Croce reviste un interés particular para el presente artículo, ya que permite delinear los términos en que Gramsci construye su propia idea de “historicismo absoluto”.

El Cuaderno 10, escrito en la segunda etapa de producción de los *Cuadernos* –en la que Gramsci re-escribe, ordena y amplía los de la primera–, está dedicado casi por completo a Croce. Para Gramsci, la filosofía crociana constituye un “historicismo absoluto” porque establece una “absoluta inmanencia” del Espíritu respecto del mundo, y considera que eso se refleja en una unión también inmanente entre filosofía e historia.⁹ Sin embargo, el análisis de Gramsci permite observar que este vínculo inmanente que Croce instaura entre historia y filosofía –como unidad o identificación entre ambos términos– termina siendo contradicho por el hecho de que, a la vez, conserva la idea de Espíritu, que –en continuidad con la filosofía hegeliana– se caracteriza por existir por fuera del plano de la historicidad. Para Gramsci, la preservación del Espíritu absoluto impide el desarrollo real de un historicismo porque le da a la filosofía un carácter especulativo: como dice en la cita anterior, ni siquiera se trata de un residuo de metafísica, sino que la totalidad de la filosofía de Croce es metafísica y como tal se encuentra apartada de la historicidad. Al mismo tiempo, la relación inmanente entre filosofía e historia que Croce plantea no tiene las características de una “terrenalidad del pensamiento” como la que piensa Gramsci –como fue mencionado en la Introducción– para definir inmanencia como unidad entre teoría y práctica. Por el contrario, al usar el término inmanencia Croce incurre –según Gramsci– en una contradicción: debido a que pretende establecer una

8. Gramsci, A.: *op. cit.*, C8 §224.

9. Cf. Thomas, P.: *op. cit.*, 267.

filosofía exenta de elementos ideológicos por suponerlos irremediabilmente religiosos, no construye un vínculo inmanente sino una distancia cualitativa entre filosofía e ideología. Gramsci señala que los términos filosofía e historia nunca pueden identificarse de forma inmanente en el pensamiento de Croce, pues la historia es el campo de la práctica, de la lucha de clases y como tal, de las luchas ideológicas.¹⁰ El resultado de esto es la constatación de que Croce puede reconocer el carácter ideológico de otras metafísicas y de la teología, pero no de su propia filosofía. La identificación crociana entre filosofía e historia, concluye Gramsci, carece de una dimensión de la política.¹¹

Para Gramsci, en síntesis, tanto Bujarin como Croce presuponen una idea especulativa del conocimiento –materialista e idealista, respectivamente. Frente a esto, procura afirmar que no existe –como creía Croce– diferencia cualitativa entre filosofía e ideología, sino que entre ambos términos hay sólo una distinción cuantitativa.

es filosofía la concepción del mundo que representa la vida intelectual y moral (catarsis de una determinada vida práctica) de un grupo social entero concebido en movimiento y visto por lo tanto no sólo en sus intereses actuales e inmediatos, sino también en aquellos futuros y mediatos; es ideología cada concepción particular de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de problemas inmediatos y circunscritos.¹²

Esto quiere decir que la filosofía no difiere sustancialmente –o cualitativamente– de otras concepciones ideológicas del mundo, sino sólo en términos cuantitativos. Debido a su carácter crítico, la filosofía abarca problemas que exceden a los intereses inmediatos de un grupo social determinado; y, por su parte, la mera ideología es todo aquello que se atiene con exclusividad a lo inmediato, a lo puntualmente localizado. Al establecer una diferencia cuantitativa entre filosofía y otras formas de ideología –como el sentido común o la religión– Gramsci indica que el carácter distintivo de la filosofía es el de ser una concepción del mundo elaborada de manera coherente y crítica. Pero que, en última instancia, la filosofía reviste siempre un carácter ideológico, debido a que se trata de una concepción del mundo proveniente de una determinada coyuntura, en un determinado momento de la historia. Para Gramsci, la unidad inmanente que existe entre –todo tipo de– teoría

10. Sobre este problema, Gramsci se pregunta: «Si por religión se ha de entender una concepción del mundo (una filosofía) con una norma de conducta correspondiente, ¿qué diferencia puede existir entre religión e ideología (o instrumento de acción) y en último análisis, entre ideología y filosofía? (...) Y si la filosofía y la moral son siempre unitarias, ¿por qué la filosofía debe ser lógicamente anterior a la práctica y no viceversa? ¿O no es un absurdo semejante planteamiento y no debe concluirse que “historicidad” de la filosofía no significa otra cosa que su “practicidad”?» Gramsci, A.: *op. cit.*, C10II §31.

11. *Cf. Ídem.*

12. *Ibid.*, C10I §10.

y práctica, hace que cualquier concepción del mundo o expresión del pensamiento tenga carácter práctico, ya sea que se presente como ideología o que se elabore con cierta sistematicidad crítica como filosofía.

3. Sobre el “Historicismo absoluto” en los *Cuadernos de la cárcel*

Atendiendo a la noción gramsciana de inmanencia definida como relación intrínseca entre teoría y práctica, y a las críticas a Croce y Bujarin que he repasado hasta aquí, es posible afirmar que el historicismo que aparece desarrollado en los *Cuadernos* busca desmarcarse de toda filosofía especulativa. El historicismo gramsciano hace énfasis en la cuestión de la historicidad, del carácter práctico y situado de todo pensamiento. La siguiente cita lo expresa claramente, a partir de la lectura de las *Tesis sobre Feuerbach*:

La tesis XI: «Los filósofos no han hecho más que interpretar en diversos modos el mundo; pero de lo que se trata es de transformarlo», no puede ser interpretada [como pensó Croce] como un gesto de repudio a toda clase de filosofía, sino sólo de fastidio por los filósofos y su papagayismo y la enérgica afirmación de una unidad entre teoría y práctica. (...) Esta interpretación de las *Glose al Feuerbach* como reivindicación de unidad entre teoría y práctica, y por lo tanto como identificación de la filosofía con lo que Croce llama ahora religión (concepción del mundo con una norma de conducta correspondiente) (...) por lo demás no es más que la afirmación de la historicidad de la filosofía hecha en los términos de una inmanencia absoluta, de una “terrenidad absoluta”.¹³

Gramsci retoma el concepto “historicismo absoluto” proveniente de Croce, aunque —como es evidente por lo hasta aquí reconstruido— transforma radicalmente su contenido. El problema para el abordaje de la versión gramsciana del concepto radica en que se trata de una noción difícil de rastrear: según Thomas,¹⁴ la expresión “historicismo absoluto” aparece explícitamente sólo tres veces en los *Cuadernos*. La primera y la segunda referencias literales a este concepto fueron escritas durante la segunda etapa de producción de los *Cuadernos de la cárcel*. La primera se remonta a una fecha entre febrero y marzo de 1932, y dice:

Para la compilación de una introducción o iniciación al estudio de la filosofía habrá que tener en cuenta algunos elementos preliminares: (...) 6°) Trascendencia, inmanencia, historicismo absoluto. Significado e importancia de la historia de la filosofía.¹⁵

Como se puede ver, “historicismo absoluto” e inmanencia se plantean como estrechamente relacionados. La segunda mención fue escrita entre julio

13. *Ibid.*, C10II §31.

14. Thomas, P.: *op. cit.*, p. 243.

15. Gramsci, A.: *op. cit.*, C8 § 204.

y agosto de 1932, rezando: “La filosofía de la praxis es el “historicismo” absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia.”¹⁶ Este pasaje es probablemente el más conocido al respecto y es el que dio pie a la crítica que –como mostraré a continuación– formula Louis Althusser, considerado el principal crítico del historicismo gramsciano. La tercer referencia es de junio o julio de 1933, luego de que Gramsci atravesara una importante crisis de salud y cuando se encontraba en la tercer –y última– etapa de escritura de los *Cuadernos*; allí dice: “El inmanentismo hegeliano se vuelve historicismo; pero es historicismo absoluto sólo con la filosofía de la praxis, historicismo absoluto o humanismo absoluto”.¹⁷

Al tratarse de un concepto que sólo aparece en tres frases sin ulterior desarrollo considerable, la noción gramsciana de “historicismo absoluto” ha sido fuente de grandes interrogantes pero también de importantes especulaciones en torno a su significado. Desde mi punto de vista, es posible afirmar que, por la disposición del término en los *Cuadernos* y en consideración de la crítica del “historicismo absoluto” de Croce, el “historicismo absoluto” gramsciano constituye un concepto fuertemente ligado a los de inmanencia –como terrenalidad del pensamiento, o unidad inmanente entre teoría y práctica– y filosofía de la praxis –referente a la afirmación del carácter práctico e histórico de la realidad, y asociado a la crítica del carácter especulativo de las filosofías con las que se encontraba discutiendo. De manera sintética, puedo decir que cuando Gramsci hace uso del término “historicismo absoluto”, de fondo existe una afirmación del carácter práctico e histórico de todas las formas de pensamiento, por el vínculo inmanente que para el autor existe entre teoría y práctica. Thomas comenta que si bien no se trata de un concepto que Gramsci haya desarrollado de manera acabada,

la exploración de todos los potenciales de una práctica filosófica y política “absolutamente historicista” es uno de los desafíos más apremiantes y una de las oportunidades más fructíferas para el desarrollo y la revitalización del marxismo contemporáneo.¹⁸

Además de sostener esta tesis, Thomas menciona el interés de autores como Badaloni, Spiegel y Tosel en la categoría de “historicismo absoluto” como uno de los conceptos centrales para comprender la potencialidad del pensamiento de Gramsci. Pero todas estas lecturas sólo fueron posibles una vez que salió a la luz la edición crítica y cronológica de los *Cuader-*

16. *Ibid.*, C11 §27.

17. *Ibid.*, C15 § 61.

18. Cita traducida del inglés. Thomas, P.: “Historicism, absolute” en *Historical Materialism* 15, 2007, p. 255.

nos de la cárcel en 1975, pues, como mostraré en lo que sigue, durante la mayor parte de la recepción de la obra de Gramsci en el siglo XX el concepto gramsciano de “historicismo absoluto” fue leído de manera completamente crítica.

4. Críticas althusserianas al “Historicismo absoluto” de Gramsci

Existen muchas reflexiones sobre las diferencias entre las lecturas e interpretaciones de los *Cuadernos de la cárcel* que se produjeron a partir de la publicación de la primera edición (encargada por Palmiro Togliatti en 1948) y las que aparecieron luego de la publicación de la edición crítica de 1975 (edición a cargo de Valentino Gerratana). Aquí me interesa retomar la de Thomas,¹⁹ quien atribuye —en gran parte— al criterio temático con el que se organizó la primera edición la fuerte recepción crítica del concepto de “historicismo absoluto” gramsciano. Según el autor, aquella primera organización de los textos carcelarios hizo que la recepción inicial de Gramsci en Italia no pudiera leer el vínculo del concepto de “historicismo absoluto” con el de “terrenalidad del pensamiento”. Por lo tanto, inicialmente, el “historicismo absoluto” de Gramsci fue entendido como fruto exclusivo de la influencia de Croce, es decir, como un concepto propio de las filosofías especulativas post-hegelianas. Estas primeras interpretaciones influyeron en Louis Althusser, quien al abordar esta idea hizo énfasis en el término “absoluto” para hablar de un esencialismo hegeliano de Gramsci. La crítica althusseriana al historicismo de Gramsci ha trascendido largamente, determinando no sólo la demarcación que ha quedado efectuada entre la tradición althusseriana y la gramsciana, sino también el abandono —por parte de perspectivas materialistas de la filosofía marxista— del problema de la historia o el historicismo en Gramsci. Aquí procuro mostrar que además de la relevancia que ha tenido para las discusiones internas al marxismo del siglo XX, el debate que Althusser entabla con Gramsci arroja luz sobre la cuestión del historicismo y del modelo de temporalidad general que aparece en los *Cuadernos*.

En el artículo *Contradicción y sobredeterminación*, escrito en 1962, Althusser da cuenta de lo que entiende por “contradicción sobredetermina-

19. Thomas, P.: *The Gramscian cit.*, p. 244.

da”²⁰ y reconoce a Gramsci como un precedente clave²¹ para formular dicha noción en contraposición al modelo “ideológico” y “místico” de la “simple contradicción”. Althusser cita las reflexiones de Gramsci sobre la tentación mecanicista en la historia del marxismo, considerándolo el único teórico marxista –después de Marx y Lenin– que explora el campo desconocido de la superestructura y a la vez advierte sobre el carácter ideológico y pseudo-religioso del determinismo mecanicista.²² Sin embargo, en 1965 Althusser dicta un seminario sobre *El Capital* y comienza a definir algunas de sus posiciones en contraposición con ideas gramscianas.²³ Ese mismo año publica –junto a Étienne Balibar y otros colaboradores– su importante obra *Para leer El Capital*, compilando muchas de sus notas del seminario. Allí incluye el artículo *El marxismo no es un historicismo*²⁴ en donde se desmarca de toda forma de historicismo, mencionando que considera a Gramsci parte de un conjunto de “revolucionarios humanistas e historicistas” que, a pesar de haber reaccionado frente al dogmatismo de la Segunda Internacional, constituyen una “amenaza” para el marxismo.

el marxismo, desde un punto de vista teórico, no es ni un historicismo, ni un humanismo (...) es, en un mismo movimiento teórico y en virtud de la única ruptura epistemológica que lo fundamenta, un antihumanismo y un antihistoricismo. (...) Sabemos perfectamente en qué circunstancias nació esta interpretación humanista e historicista de Marx (...) Fue primero gracias a la izquierda alemana de Rosa Luxemburgo y de Mehring, y luego, después de la Revolución del 17, gracias a una serie de teóricos entre los cuales algunos se perdieron como Korsch, pero otros desempeñaron un papel importante, como Lukács, y aún más importante, como Gramsci, que los temas del humanismo y del historicismo revolucionarios fueron puestos en escena. Sabemos en qué términos juzgó Lenin este movimiento de reacción “izquierdizante” contra la simpleza mecanicista de la II Internacional: condenando sus fábulas teóricas, su táctica política (...) pero sabiendo reconocer lo que tenía de auténticamente

20. Frente a la pregunta de por qué fue posible la Revolución Rusa y si hubo factores determinantes, Althusser considera al acontecimiento como un producto específico de las circunstancias históricas concretas en las que se desarrolló, y no como resultado de una “pura contradicción” entre Capital y Trabajo. Hace énfasis en la confluencia de una multiplicidad de circunstancias, donde cada una constituye a la vez una acumulación de contradicciones que da lugar a una unidad de –heterogéneas– contradicciones acumuladas resultando en una “ruptura” histórica: la Revolución. Althusser considera que todas esas contradicciones acumuladas provienen de las relaciones de producción, de la superestructura y de la coyuntura internacional. Así define el concepto de “contradicción sobredeterminada”: «son aquellas contradicciones que unidas pueden dar lugar a un acontecimiento como la Revolución y que son “inseparables de la estructura del cuerpo social todo entero (...) determinada[s] por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima». Althusser, L.: La revolución teórica de Marx. México D.F. / Buenos Aires: Siglo XXI, 2011, p. 81.

21. Cf. *Ibid.*, p. 71.

22. Cf. *Ibid.*, pp. 83-84.

23. Cf. Morfino, V.: “Althusser lector de Gramsci” en Representaciones, Vol. XI, No 1, 2015, p. 44.

24. Althusser, L.: Para leer El Capital. México D.F. / Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, p. 130.

revolucionario, por ejemplo, en Rosa Luxemburgo y en Gramsci.²⁵

Así, y desde un “anti-historicismo teórico”, Althusser se opone al “historicismo absoluto” porque lo considera producto de una mala comprensión de *El Capital* por parte del marxismo en general y de Gramsci en particular. En este punto, es importante recordar que el filósofo francés estaba leyendo –junto con el resto de los primeros intérpretes de la obra carcelaria de Gramsci– al concepto de “historicismo absoluto” en continuidad con el idealismo especulativo de Croce, idealismo que para Althusser impedía pensar en una efectiva y material transformación práctica y material en la historia.²⁶

Siguiendo a Vittorio Morfino,²⁷ entiendo que para entender en profundidad estos señalamientos althusserianos al “historicismo absoluto” de Gramsci, es fundamental volver en detalle al concepto de “contradicción sobredeterminada”. Buscando desacreditar interpretaciones economicistas de la filosofía de Marx, con esta noción Althusser establece una causalidad propia del “todo social estructurado”, en la que todos los eventos son determinados por una complejidad de relaciones estructurales:

Marx nos presenta los fenómenos económicos (...) no en la infinidad de un espacio plano homogéneo, sino en *una región* determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global; por lo tanto, como un espacio complejo y profundo, inscrito a su vez en otro espacio complejo y profundo.²⁸

En pos de pensar este esquema de espacios complejos en el “todo social estructurado”, Althusser considera necesario desarrollar un concepto de tiempo histórico que admita para cada nivel de la estructura un ritmo particular –relativamente autónomo con respecto a los demás, aunque dependiente de la totalidad. Althusser sostiene que

el momento privilegiado de transparencia reservado por Hegel para un momento futuro indeterminado fue transferido [por Marx] subrepticamente a todos los presentes posibles, cada uno de los cuales poseía el “corte de esencia”²⁹ de la contemporaneidad.³⁰

Este es el origen de lo que puede entenderse como el modelo de temporalidad plural althusseriano, cuyas implicancias desarrollaré más adelante.

25. *Ibid.*, pp. 130-131.

26. *Cf. Ibid.*, pp. 142-143.

27. *Cf. Morfino, V.: op. cit.*, p. 49.

28. Althusser, L.: *Para leer cit.*, p. 197.

29. El término original en francés es “coupe d'essence”.

30. Cita traducida del inglés. Thomas, P.: *The Gramscian cit.*, p. 4.

En este marco, el problema que para Althusser tiene el “historicismo absoluto” gramsciano es la reducción del “todo marxista” al “todo hegeliano” por medio de una identificación –como la que produce Croce– entre los términos filosofía, ciencia e ideología. Aunque por momentos pareciera observar el esfuerzo gramsciano de dejar atrás el carácter especulativo del historicismo de Croce, Althusser sostiene que Gramsci homogeniza todas las prácticas al “historizarlas” en un mismo plano: el de la ideología.³¹ Esto, a ojos althusserianos, impide pensar en los múltiples presentes posibles que existen en el “todo social estructurado”. Es decir, para Althusser, en Gramsci el marxismo «se convirtió en una mera forma de autoconciencia del presente que no podía afirmar ser cualitativamente diferente de otras formas de autoconciencia o, de hecho, objetivamente superior a ellas».³²

A esta reconstrucción es importante agregar que en 1968 Althusser publica una carta –que había enviado a Dal Sasso en diciembre de 1967– en donde permite ver que el problema que encuentra en el “historicismo absoluto” de Gramsci es que genera una «amalgama de la ciencia de la historia y de la filosofía bajo la expresión *única* de “filosofía de la praxis”»,³³ es decir que, a su juicio, la gravedad de la no-distinción gramsciana entre filosofía y ciencia radica en la pérdida de la especificidad de las prácticas teóricas –léase, tanto de la filosofía marxista como de la ciencia marxista de la historia.

Es por esto que, sintéticamente, es posible afirmar que el rechazo althusseriano al historicismo de Gramsci tiene dos aristas complementarias: por un lado, a criterio de Althusser, Gramsci establece una continuidad –y no una ruptura– con el historicismo crociano, al realizar una “historización” de la filosofía, lo cual constituye –a su juicio– una negación de la historia como la que había operado Hegel. Y por otro lado, Althusser se preocupa por la identificación gramsciana entre teoría e ideología porque considera que lleva inevitablemente a la indistinción entre ciencia y

31. Según Morfino (Morfino, V.: *op. cit.*, p. 51), en 1966 Althusser escribe unas notas tituladas *Gramsci ϕ et pol* en donde pone de manifiesto que la identificación entre filosofía e ideología en Gramsci consiste –como expliqué previamente– en que no hay diferencia cualitativa entre ambos términos, sino sólo una diferencia cuantitativa. Y si bien parece comprender a qué se estaba refiriendo Gramsci, Althusser le critica en ese texto no haber trabajado lo suficiente la relación entre filosofía y ciencia, ya que la definición gramsciana de filosofía está completamente determinada –según el criterio de Althusser– por su relación con la práctica. El historicismo de Gramsci, para Althusser, está desconectado de la realidad, debido a esta falta de especificidad a la hora de pensar a la filosofía y, por tanto, a la historia de la filosofía y de la teoría en general. Cf. Althusser, L.: “Notes sur la philosophie” en Althusser, L.: *Écrits philosophiques et politiques*, T. II, París: Stock/Imec, 1995, pp. 299-300. en Morfino V.: *op. cit.*

32. Cita traducida del inglés. Thomas, P.: *The Gramscian cit.*, p. 5.

33. Althusser, L.: Para leer *cit.*, p. 16.

filosofía, y al descrédito de la filosofía como práctica transformadora de la realidad.

5. Hipótesis sobre el reencuentro entre Gramsci y Althusser en las temporalidades plurales

Tomando todos estos elementos en consideración, intentaré mostrar aquí que, más allá de las críticas, existe cierta relevancia del pensamiento gramsciano en la historia del trabajo de Althusser en general. Asimismo,

[s]i como dice Althusser, la esencia del trabajo filosófico consiste en la demarcación, en el *desvío* (*détour*) a través de otras posiciones para definir y sostener la propia, me parece que una buena clave de lectura de la posición althusseriana está constituida por el trabajo incesante que él ha hecho sobre Gramsci, trabajo tanto más necesario cuanto más sentía Althusser que en los conceptos de Gramsci se jugaba algo esencial para su propia filosofía.³⁴

En términos de coyuntura teórica, y además de la interpretación ya mencionada que el contexto de la primera edición de los *Cuadernos* hizo sobre la influencia de Croce en Gramsci, es importante tener presente algo que Étienne Balibar relata en una entrevista con Fabio Frosini y Vittorio Morfino:³⁵ en la década de 1960 existía una fuerte influencia del pensamiento gramsciano en la línea oficial del Partido Comunista Italiano (PCI) al que Althusser se había opuesto —principalmente— porque le interesaba defender la independencia de la teoría respecto de la práctica política. Considerando esto, es posible pensar que el ataque hacia el “historicismo absoluto” gramsciano haya estado directamente vinculado con cierta intención política, por parte de Althusser, de construir teoría a partir del diálogo y la polémica constante con Gramsci por el interés que muchas de las ideas presentes en los *Cuadernos* despertaron. Sin embargo, me interesa señalar que el propio Balibar también comenta que esta postura althusseriana de oposición acérrima a la filosofía gramsciana se vio flexibilizada en la década de 1980, cuando Althusser comenzó a construir su “materialismo aleatorio”.³⁶

Es innegable que los comentarios sobre el “historicismo absoluto” gramsciano pusieron en el mapa a una categoría que, de otra manera, hubiese pasado desapercibida, ya sea porque es mencionada sólo tres veces

34. Morfino, V.: *op. cit.*, p. 63.

35. Frosini, F. y V. Morfino: “Althusser e Gramsci, Gramsci e Althusser: entrevista a Etienne Balibar” en *Décalages*, Vol. 2, Iss. 1, 2016, pp. 1-25.

36. Se refiere a los textos contenidos en *Para un materialismo aleatorio*. Cf. Althusser, L.: *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002.

en los *Cuadernos*, o porque no formaba parte del itinerario de los intérpretes canónicos de la obra gramsciana.

El gran mérito de la lectura de Althusser fue precisamente haber dirigido nuestra atención a los temas sobre la no-contemporaneidad en el pensamiento de Gramsci; de hecho, tal vez fue solo la fuerza polémica de la intervención de Althusser lo que finalmente hizo posible leer rasgos del pensamiento de Gramsci que anteriormente parecían ilegibles, por debajo de ese nivel de visibilidad que una tradición interpretativa establecida (el historicismo más croceano que gramsciano del PCI) había permitido.³⁷

En línea con las palabras de Peter Thomas ensayo aquí, a modo de conclusión del presente artículo, una demostración de las similitudes que paradójicamente considero existen entre el modo en que Gramsci pensó –desde la “terrenalidad del pensamiento” y desde su propia versión del “historicismo absoluto– el carácter no-contemporáneo del presente, y el modelo de temporalidad plural que el propio Althusser elaboró, primero en relación al concepto de “todo social estructurado”, y luego a partir de la construcción del materialismo aleatorio. Considero que, en ambos casos, hay una concepción general de que el tiempo no es lineal ni único como indican las más importantes tradiciones filosóficas de la modernidad, sino que es de carácter plural.

Es importante aclarar que, a grandes rasgos y en términos contemporáneos,³⁸ un modelo de temporalidad plural se define por postular la existencia de niveles temporales complejos y relativamente autónomos que se articulan entre sí de maneras aleatorias o contingentes, y nunca de manera lineal, necesaria, única o teleológica. Morfino indica que se trata de una idea que invalida tanto a un modelo de tiempo continuo –a menudo atribuido a Hegel y Engels por presentar a la política como efectucción de una filosofía teleológica de la historia–, como a uno de tiempo discontinuo interrumpible por algún acontecimiento mesiánico rupturista –presente en desarrollos como el de Benjamin.³⁹ A mi juicio, constituye un punto de encuentro teórico entre Gramsci y Althusser.

Existe una importante diversidad de desarrollos teóricos en torno a la idea general de tiempos plurales. *Tempora multa*⁴⁰ es una compilación de varias reflexiones marxistas⁴¹ al respecto. Allí Morfino señala que las

37. Cita traducida del inglés. Thomas, P.: “Gramsci’s plural temporalities” en Morfino, V. y Thomas P. (ed.): *The Government of Time: Theories of Plural Temporality in the Marxist Tradition*, Leiden: Brill Academic Press, 2017, p. 10.

38. Cf. AAVV: *Tempora multa*. Il governo del tempo. Milán: Mimesis, 2013.

39. Cf. Morfino, V. [En línea]: “La temporalidad plural de la multitud”, en Youkali (2007), <http://www.youkali.net/youkali4a1Morfino.pdf>

40. Cf. AAVV: *op. cit.*

41. Si bien no se trata de un debate exclusivo de la tradición marxista, aquí me atenderé sola-

consecuencias más importantes de aceptar un concepto de temporalidad plural al interior del marxismo son: el abandono definitivo de la idea de sujeto universal que había dominado a gran parte de la tradición, y la renuncia a los modelos de desarrollo preestablecidos que proyectan una realidad futura particular sobre otras que son diferentes. Asimismo, el autor comenta que el problema de la temporalidad plural aparece ya con Marx cuando se observa el desarrollo diferencial –y en distintos niveles– de las temporalidades en Francia, Inglaterra y Alemania durante el siglo XIX . Luego de Marx, Ernst Bloch⁴² y Gramsci –de manera casi simultánea– continúan con la crítica explícita de un tiempo estable y único. Según Morfino, sólo Gramsci logra elaborar en los *Cuadernos de la cárcel* un análisis –desde su desarrollo sobre la cuestión del historicismo y del presente no-contemporáneo– que reconoce la naturaleza esencialmente “fracturada” del tiempo. Althusser, al considerar la idea gramsciana de “historicismo absoluto” heredera de Hegel y Croce, no reconoce –como mostré anteriormente– este aspecto del pensamiento de Gramsci, y por eso dialoga sólo con Bloch cuando afirma que existe un tiempo particular para cada nivel del “todo social estructurado”.

Para profundizar en el abordaje del problema del tiempo plural en Gramsci, me interesa señalar un doble movimiento conceptual del autor: la identificación, por un lado, de filosofía con ideología –como señalé previamente– en estrecho vínculo con la “reinención de la inmanencia” que realiza en los *Cuadernos* al establecer un nexo intrínseco entre teoría y práctica; y la afirmación, por otro lado, de que el presente no es más que una construcción política de las clases hegemónicas. Para Gramsci es importante contemplar la “no-presencia” del presente respecto a sí mismo, es decir, entender que el presente no se encuentra unificado a priori y que la contemporaneidad no es más que una construcción ilusoria.⁴³ Si bien no es posible –por cuestiones de espacio– desarrollar aquí con más detalle las implicancias de esta idea, me limito a señalar que, detrás de la noción gramsciana del “presente no-contemporáneo” existe un modelo de tiempos plurales y heterogéneos (diferentes pasados, presentes y futuros) que conviven de manera caótica hasta que son ordenados por la

mente a esta línea de desarrollo con el objetivo de aportar elementos al análisis de los conceptos de Gramsci y Althusser. Para una breve recapitulación de los aportes de otras tradiciones al respecto. Cf. Thomas, P.: “Gramsci’s plural...” *cit.*

42. Morfino advierte que, si bien Bloch señala que hay contradicciones que hacen que haya una no-contemporaneidad tanto en la estructura como en la superestructura, en última instancia considera que la pluralidad del tiempo es sólo una contradicción momentánea y que sí existe un tiempo fundamental que define la contemporaneidad y la no-contemporaneidad –que es la temporalidad del comunismo. Cf. Morfino, V.: “La temporalidad...” *cit.*

43. Cf. Gramsci, A.: *op. cit.*: C8 §232; Thomas, P.: *The Gramscian cit.*, p. 282.

construcción política o –en sus términos– hegemónica.⁴⁴ Esto quiere decir que para Gramsci no puede haber una unidad del presente respecto de sí mismo dada a priori: es función de la hegemonía lograr unidad entre lo que inicialmente se encuentra fragmentado y diversificado. El presente es, en este desarrollo gramsciano, un producto de carácter político que como tal no tiene más valor que el de responder al sentido que buscó imprimirle la clase dominante al instituirlo. En el marco de este modelo de temporalidades plurales que es posible reconocer en Gramsci, la historización de la realidad que plantea al reformular concepto de “historicismo absoluto” en términos de inmanencia entre teoría y práctica, procura mostrar que el presente se trata siempre de una construcción contingente, y que no podría distinguirse del ámbito de la práctica.

A diferencia de –pero, a la vez, en sintonía con– la forma en que aparece la temporalidad plural en Gramsci, Althusser no considera que exista un vínculo inmanente entre teoría y práctica porque sostiene que la teoría es una práctica más –entre muchas otras, presentando cada una una temporalidad específica– de las que conforman el “todo social estructurado”. Cada una de esas prácticas, como ya mencioné anteriormente, constituye –para el Althusser de la década de 1960– un ritmo o un tiempo particular, y por tanto la idea general de tiempo histórico debe, según el autor, adaptarse a dicha heterogeneidad temporal. En 1982 –y particularmente en *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*–⁴⁵ Althusser enfatiza el carácter plural del tiempo al construir de un materialismo aleatorio y contingente, donde no hay lugar para formas lineales o teleológicas del tiempo y la historia.

Desde una perspectiva contemporánea, y resaltando los modos en que estos autores pensaron la no-linealidad del tiempo, la distancia que tomó Althusser respecto a Gramsci parece acortarse ya que parece existir en ambos la intención de pensar en un modelo de temporalidad complejo y plural. Si se asume este punto de vista, el desencuentro entre las tradicio-

44. Esta hipótesis de Thomas –también sostenida por Morfino (Cf. AAVV: *op. cit.*, p. 9) y Froisini (Cf. AAVV: *op. cit.*, p. 225)– sobre la no-contemporaneidad del presente en Gramsci como modo de aparición de la pluralidad temporal constituye un problema solo incipientemente trabajado a partir de los textos de Gramsci, debido a que no se encuentra planteada de manera explícita ni repetitiva en los *Cuadernos de la cárcel*. El argumento principal de Thomas es que, en los textos carcelarios, esta constitución plural del tiempo se permite entrever en el tratamiento de cuatro grandes dimensiones de la realidad: la personalidad, la constitución de los Estados-nación, el lenguaje y la lucha de clases (Cf. Thomas, P.: “The Plural Temporalities of Hegemony” en *Rethinking Marxism*, 29:2, 2017, pp. 281-302). Para un análisis más acabado de esta cuestión, también (Cf. Thomas, P.: *The Gramscian cit.*).

45. Althusser, L. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en Althusser, L.: *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 31.

nes althusseriana y gramsciana es una conversación abierta, y comienza a dar señales de parecerse más a un encuentro que a una polémica.

Según Morfino,⁴⁶ Althusser y Gramsci coinciden en pensar el carácter plural del tiempo no como una condición momentánea –como lo entendía Bloch–, sino como la estructura inmodificable de la temporalidad misma. Para Martín Cortés, la similitud consiste en que ambos entienden al presente como dominación.⁴⁷ Cuando se muestra “sin fisuras”, unívoco y progresivo, el presente se vuelve ideológico –para Althusser– o hegemónico –para Gramsci– porque esconde la posibilidad de otras alternativas. Y frente a eso, revelar la heterogeneidad del tiempo es rescatar su carácter político.

En conclusión, considero que existe, tanto en Gramsci como en Althusser, una importante crítica de las filosofías especulativas y totalizantes. El concepto gramsciano de “historicismo absoluto” es parte de esa crítica, y como tal, está lejos de ser un concepto que reduce –como sostuvo, en sintonía con su contexto, Althusser– el marxismo al hegelianismo. Más bien, se acerca a un modelo de temporalidad plural, aunque diferente al que aparece en las reflexiones del propio Althusser. Con “historicismo absoluto” Gramsci refiere a una radicalización del carácter histórico –y como tal, práctico– de todos los aspectos de la realidad, dando cuenta de que no es posible establecer a priori una temporalidad unificada; Althusser, por su parte, niega también que el tiempo sea una sola línea, afirmando primero que cada nivel del “todo social” presenta su propia temporalidad, y luego que no hay teleología histórica posible, sino pura contingencia generada por el encuentro aleatorio de elementos heterogéneos. Es así que, a pesar de las evidentes diferencias tanto contextuales como conceptuales, en ambas perspectivas se presenta, con claridad, una oposición a la concepción especulativa del tiempo y la historia, y una apuesta por complejizar el abordaje materialista del problema de lo temporal.

Referencias bibliográficas

Sobre la sigla utilizada para citar los *Cuadernos de la cárcel*:

Al referirme a la obra de Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, editada en

46. Según Marcelo Starcenbaum, Vittorio Morfino es el autor que más claramente ha logrado mostrar las posibles intersecciones entre Gramsci y Althusser en función de los aspectos más bien políticos de sus respectivos desarrollos filosóficos. Cf. Starcenbaum, M.: “Gramsci y Althusser: intersecciones del marxismo contemporáneo”, en Karczmarczyk, P., Romé, N., y M. Starcenbaum (coord.): *Actas del Coloquio Internacional 50 años de Lire le Capital*, Universidad Nacional de La Plata, 2017, p. 602.

47. Cf. Cortés, M.: “Asincronías. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano” en *Revista Demarcaciones*, No 6, 2018, p. 1.

México D.F por Era en 1981, utilizo la modalidad de indicar el Cuaderno del que proviene la cita mediante la letra “C”, y el apartado en particular en la que está contenida, por medio del símbolo §. Por caso, cuando me refiero al apartado 16 del Cuaderno 7, cito: Gramsci, 1981, C7, §16. De esta manera, la cita puede rastrearse en todas las ediciones –en cualquier idioma– provenientes de la edición crítica original de los *Cuadernos* a cargo del Instituto Gramsci de Turín (1975).

- AAVV: *Tempora multa. Il governo del tempo*. Milán: Mimesis, 2013.
- Althusser, L.: “Notes sur la philosophie” en Althusser, L.: *Écrits philosophiques et politiques*, T. II, París: Stock/Imec, 1995, pp. 299-300.
- Althusser, L.: *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- Althusser, L.: *La revolución teórica de Marx*. México D.F. / Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Althusser, L.: *Para leer El Capital*. México D.F. / Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- Bujarin, N.: *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972.
- Cortés, M.: “Asincronías. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano” en *Revista Demarcaciones*, No 6, 2018, pp 1-8.
- Fernández Liria, P.: “Posfacio” en Althusser, L.: *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- Francioni, G.: *L’officina gramsciana*, Napoli: Bibliopolis, 1984.
- Frosini, F.: “Il divenire del pensiero nei «Quaderni Del Carcere» di Antonio Gramsci. Appunti per una rilettura” en *Critica marxista*, No 3-4, 2000, pp. 108-120.
- Frosini, F. y V. Morfino: “Althusser e Gramsci, Gramsci e Althusser: intervista a Etienne Balibar” en *Décalages*, Vol. 2, Iss. 1, 2016, pp. 1-25.
- Gramsci, A.: *Cuadernos de la Cárcel*, México D.F.: Era, 1981.
- Marx, K.: “Tesis sobre Feuerbach” en Marx, K.: *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- Morfino, V. [En línea]: “La temporalidad plural de la multitud”, en Youkali (2007), <http://www.youkali.net/youkali4a1Morfino.pdf>

- Morfino, V.: “Althusser lector de Gramsci” en *Representaciones*, Vol. XI, No 1, 2015.
- Starcenbaum, M.: “Gramsci y Althusser: intersecciones del marxismo contemporáneo”, en Karczmarczyk, P., Romé, N., y M. Starcenbaum (coord.): *Actas del Coloquio Internacional 50 años de Lire le Capital*, Universidad Nacional de La Plata, 2017, pp. 587-604.
- Thomas, P.: “Historicism, absolute” en *Historical Materialism* 15, 2007.
- Thomas, P.: *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Thomas, P.: “Gramsci’s plural temporalities” en Morfino, V. y Thomas P. (ed.): *The Government of Time: Theories of Plural Temporality in the Marxist Tradition*, Leiden: Brill Academic Press, 2017, pp.174-209.
- Thomas, P.: “The Plural Temporalities of Hegemony” en *Rethinking Marxism*, 29:2, 2017, pp. 281-302.

VIAJE MÍSTICO HACIA LO UNO. ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE SUFISMO Y ROMANTICISMO.

MYSTICAL JOURNEY INTO THE ONE. COMPARATIVE STUDY ON SUFISM AND ROMANTICISM.

Alejandro Martín Navarro
Universidad de Sevilla

Recibido: 17 mayo 2020
Aceptado: 19 octubre 2020

Resumen. El presente artículo constituye un estudio comparativo de la obra de Ibn Arabi y de Novalis como paradigmas del sufismo y del romanticismo, respectivamente. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, ambos sistemas hunden sus raíces en el esoterismo místico de raigambre neoplatónica; desde el punto de vista comparativo, ambos recogen las ideas y problemas fundamentales de dicha tradición: afirmación metafísica de lo Uno, vía no racional de conocimiento y representación del viaje místico, preeminencia del lenguaje poético, centralidad ontológica y cognoscitiva del amor, recuperación de lo escatológico.

Palabras clave. Romanticismo; sufismo; Novalis; Ibn Arabi; misticismo.

Abstract. The present paper is a comparative study on Ibn Arabi and Novalis as paradigms of Sufism and Romanticism, respectively. Considered from the point of view of the history of ideas, both systems originate in the mystical esoterism of Neoplatonic roots; considered from the comparative perspective, both contain the ideas and most important problems of that tradition: metaphysical assertion of the One, irrational way of knowledge and literary representation of the mystical journey, pre-eminence of poetical language, ontological and cognitive significance of love, recognition of the eschatological belief.

Key words. Romanticism; Sufism; Novalis; Ibn Arabi; Mysticism.

Conceptos preliminares

La palabra “misticismo” tiene una historia etimológica que explica por sí misma gran parte de su significado. Inmediatamente, “místico” tiene que ver con los misterios, los cultos místéricos antiguos a los que Burkert dedicó su libro clásico¹. En el concepto late el verbo *myein*, es decir, el acto de cerrar y de permanecer cerrado. Cerrado es, efectivamente, lo que se esconde en lo místico, como cerrados están los labios de quienes han tenido acceso a ello. Lo cerrado se refiere, pues, tanto al objeto como al sujeto. De esta manera, la palabra nos muestra una doble dimensión de significado: por un lado, la objetiva (aquello que está cerrado en sí mismo, velado), y la subjetiva (la vía oculta, a la que solo tienen acceso unos pocos elegidos). Es decir, que “misticismo” nos conduce a dos conceptos más que se aclaran recíprocamente: irracionalismo y esoterismo. Según el primero, lo místico remite no tanto a una cierta hostilidad fideísta contra la razón cuanto a una dimensión constitutivamente cerrada al acceso racional; es, por definición, aquello que no puede ser comprendido por medio de las categorías finitas del entendimiento² o, por decirlo con Wittgenstein, aquello de lo que no se puede hablar. Según el segundo de estos conceptos, lo místico expresa una forma de vivir la religiosidad que no es accesible a la mayoría de los creyentes, quienes -por diversos motivos- tienen que conformarse con la vía exterior, formal, superficial (exotérica) de aquella. Por tanto, ateniéndonos al plano etimológico, el misticismo sería aquella religiosidad en la que prima el conocimiento intuitivo sobre el conocimiento racional y la vía interior sobre la vía formalista. Esta definición se ajusta bastante bien a la mayoría de autores que, en la historia de las religiones, han sido calificados de místicos, tanto si se trata del misticismo altamente especulativo de Eckhart como del misticismo poético de San Juan de la Cruz o del misticismo ascético de los Padres del Desierto.

Todavía debemos completar esta caracterización del “misticismo” con un concepto que se encuentra ampliamente presente en muchas de las disputas hermenéuticas acerca de su significado. Nos referimos al concepto de “panteísmo”, con el que vamos a adelantar una paradoja propia del tema que nos ocupa. Por un lado, el misticismo conlleva la idea -fundamental en las tradiciones abrahámicas- de la absoluta Otredad de lo divino. Según esto, Dios se presenta como el Absoluto abismático frente al cual la criatura se siente y se sabe una pura nada. El *Urgrund* que es *Abgrund* para la razón y para las criaturas. Así es en Eckhart, en Ibn Arabi y en todos los demás, con mayor o menos énfasis. Por otro lado, y al mismo

1. Cf. Burkert, *Cultos místéricos antiguos*.

2. Cf. Fromm, *El arte de amar*, pp. 27-28.

tiempo, la experiencia mística -o al menos su plasmación textual- diviniza la realidad entera, de tal forma que, siendo Dios lo único que propiamente es, la realidad se convierte en una manifestación suya. El místico ve a Dios en todas las cosas, como dice Ibn Arabi³.

Vale la pena pararse brevemente a mirar de cerca este punto. Lo primero que conviene recordar es, al menos, el hecho de que, según Boehmer, el término “panteísta” aparece por primera vez en la obra de Toland, *Socinianism Truly Stated* (1705) y “panteísmo” aparece en la de Jacob Fay, *Defensio religionis* (1709), aunque habría que añadir que ya antes había aparecido, en latín, en la obra de Joseph Raphson, *De Spatio Reali seu Ente Infinito* (1697). En esta primera formulación, que tiene lugar en el contexto de una polémica muy concreta, “panteísta” es simplemente quien afirma que Dios y el mundo son la misma sustancia⁴. Pero esto no es tan simple. Porque, en efecto, si tan solo se tratase de reducir la divinidad a la realidad misma de las cosas, al conjunto de todo cuanto existe en el Universo, entonces este panteísmo no es más que una forma retóricamente velada de ateísmo, que fue por cierto la acusación que sufrió la doctrina de Spinoza tanto por parte de sus ortodoxos correligionarios como por parte de intelectuales del siglo posterior como Jacobi. Por tanto, conviene hilar muy fino para saber qué se entiende exactamente por este término e incluso si es preciso completarlo con un adjetivo. Por ejemplo, “panteísmo” puede significar una concepción del cosmos como algo carente de sustancialidad, una especie de mero reflejo de una Divinidad subyacente. Pero el término bien podría utilizarse para describir, no tanto una doctrina conceptualmente acabada en torno a la relación Dios-mundo, cuanto la tendencia propia de ciertas formas de espiritualidad a exaltar la presencia divina en la Creación. Es decir, que dentro de un concepto ortodoxo de la divinidad -o con independencia del concepto que se tenga acerca de ella- es posible detectar panteísmo allí donde un texto trasluce una experiencia de la divinidad *en* las cosas. Según esto, el misticismo (acceso esotérico y no racional a lo divino) debe llevar el adjetivo “panteísta” allí donde muestre una tendencia a divinizar la realidad, a ver la realidad como manifestación de la esencia divina, sin que esto suponga en absoluto una simple identificación sustancial. Y este es el uso más apropiado, desde nuestro punto de vista, para los casos que nos ocupan.

Con todo, la ortodoxia religiosa nunca ha sido proclive a aceptar sin más las aproximaciones alegóricas, siempre sospechosas de esconder una

3. Cf. Schuon, *Comprender el islam*, p. 26. Cf. Asín Palacios, *El islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Ibn Arabi de Murcia*, p. 252.

4. Cf. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, pp. 597-599.

interpretación errada de la Verdad⁵. La historia de las tradiciones religiosas del cristianismo y del islam está llena de ejemplos, a veces dramáticos, de esta reticencia. Es el caso de Brucker, en el siglo XVIII, al abordar el problema del neoplatonismo en los filósofos cristiano⁶. Para él, el elemento neoplatónico nos remite a Egipto y a Oriente Próximo, justo el lugar en que ese mismo neoplatonismo conformará la médula filosófica del incipiente islam⁷.

Algo hay que decir todavía respecto a la dimensión esotérica del misticismo. En todas las grandes religiones -especialmente en las tres tradiciones abrahámicas- se ha desarrollado, más pronto que tarde, una diferencia entre la vía exotérica y la vía esotérica de la fe. La distinción no es neutral, pues pretende establecer una jerarquía entre quienes simplemente se atienen a los elementos exteriores de la religión y quienes, más allá de ellos, comprenden y viven el núcleo auténtico de la misma. En el caso del misticismo, la diferencia entre una vía esotérica y una vía exotérica no se identifica con un mayor conocimiento racional, sino más bien al contrario: la vía esotérica implica la adquisición de un conocimiento directo, recibido inmediatamente en la forma de una iluminación divina y que en ningún caso es resultado del esfuerzo cognitivo. El conocimiento esotérico es resultado de una donación, *gratis data*, por parte de Dios en el interior del alma humana. Este conocimiento recibido por gracia no se reduce al asentimiento de lo revelado a través de las Escrituras, la Tradición o el Magisterio en cualquiera de sus formas. Se trata, por el contrario, de un conocimiento insuflado directamente en el interior del alma y que implica una *experiencia* real. Todo esfuerzo intelectual aquí no es únicamente innecesario, sino contraproducente, pues solo puede hacerse desde las características caídas de la naturaleza humana, del *nafs*. El único esfuerzo posible es, entonces, el que realiza el creyente para limpiar las imperfecciones de su carácter, un esfuerzo que, por otra parte, tampoco es posible sin el concurso gratuito de la divinidad.

Orientación metodológica

Aclarados estos conceptos fundamentales, entremos ahora en la perspectiva metodológica. En principio, podrían darse dos vías de análisis: en primer lugar, aquella que pretende detectar la presencia textual del

5. Cf. Respecto a la condena de la obra de Ibn Arabi en el Egipto de los años sesenta: Martínez, *Estudios islámicos*, p. 125.

6. Strock, “La vinculación de Juan Escoto Eriúgena con la tradición en las obras de Brucker, Tennemann y Rixner”, p. 131.

7. Cf. González Ferrín, *La angustia de Abraham*, p. 435.

misticismo islámico (sufismo) que hubiera podido ejercer una influencia, históricamente constatable, en la constitución del romanticismo alemán; en segundo lugar, considerar el pensamiento de Ibn Arabi y el de Novalis como dos expresiones análogas de una misma necesidad inherente a sus respectivas tradiciones religiosas, siendo esta última posibilidad la que pretendemos explorar. Por supuesto, quedaría abierta una tercera vía: la existencia de una raíz común (el esoterismo platonizante de las tradiciones abrahámicas) que se hubiera diversificado hasta dar lugar, por un lado, al sufismo como misticismo islámico que encontramos en Ibn Arabi, y a la cábala y el misticismo cristiano medieval y moderno, de cuya influencia en el romanticismo tenemos constancia expresa, por otro. La segunda y la tercera vía pueden ser exploradas conjuntamente.

Entre los esfuerzos por establecer influencias directas de la espiritualidad islámica en la cultura cristiana europea, es bien conocido el de Asín Palacios⁸. Existen líneas de investigación ampliamente recorridas. Baste recordar algunos nombres que sugieren estos contactos del mundo esotérico (también filosófico) musulmán en la Europa cristiana: Raimundo Lulio, el pensamiento árabe en Dante a través de Bruneto Latini, la ciencia médica y la alquimia en Paracelso, la influencia de Alhazen en el método científico moderno (en el *Novum Organum* de Bacon, sin ir más lejos), los intercambios culturales durante las Cruzadas y con el arabizado sur de Europa, especialmente a partir del siglo XIII, el reconocimiento de Von Humboldt de la ciencia árabe, el neoplatonismo renacentista con Nicolás de Cusa a la cabeza, la vía directa que conduce desde Pseudo Dionisio hasta Escoto Erígena y desde este a Brucker, Rixner y Tennemann⁹, el orientalismo explícito del romanticismo, por citar solo unos pocos elementos de conexión genérica. Ya directamente relacionado con el pensamiento alemán del siglo XVIII, habría que citar sin duda un texto que aporta pistas acerca de una posible transmisión histórica desde el sufismo al romanticismo. Nos referimos al *Fama fraternitatis* (1614), donde la conexión oriental está expresamente indicada (el sabio de Dhamar, Arabia, el paso por Egipto y Fez) además de la mención -también expresa- de los *alumbrados* españoles, quienes, a su vez, fueron influidos por el sufismo español, como ha explicado el mismo Asín Palacios. Esta obra, considerada el manifiesto fundador de los Rosacruces, tuvo enorme influencia en los movimientos de renovación esotéricos y milenaristas de la Europa protestante: así, por ejemplo, en Andreae, autor de *Las bodas químicas de Christian Rosenkreutz* (1616) y de la famosa *Cristianópolis* (1619). Inspirados

8. Cf. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, pp. 297-351.

9. Cf. Strock, "La vinculación de Juan Escoto Eriúgena con la tradición en las obras de Brucker, Tennemann y Rixner", pp. 123-143.

por estas obras, van a ir apareciendo en Centroeuropa gran cantidad de movimientos heterodoxos, sociedades secretas, hermandades, fraternidades masónicas y rosacruces, a cuyas reuniones asistieron muchos de los miembros del romanticismo. Por otra parte, los grandes nombres de esta renovación espiritual (Weigel, Zinzendorf, Hermanos Moravos) son citados expresamente por Novalis y dan forma a muchos de los grandes tópicos literarios del romanticismo (Reino de los Mil Años, fraternidad cristiana universal, concepción escatológica de la historia, interpretación espiritual de los procesos químicos, etcétera)¹⁰.

En todo caso, como decimos, es posible una exploración no necesariamente directa: en lugar de buscar las fuentes del primer romanticismo alemán en el esoterismo islámico, más fácil resulta en cambio encontrar las fuentes de este movimiento en el esoterismo cristiano, que de todas formas está vinculado con el esoterismo judío e islámico de un modo que podemos constatar histórica, teológica y textualmente. De ambos tenemos constancia en los movimientos heterodoxos modernos y premodernos, algunos de los cuales ya hemos citado (Eckhart, Böhme, Swedenborg, Zinzendorf, Andreae, Hermanos Moravos, Sociedad de los Hombres Libres, Collegia Pietatis, etc., etc.) y cuya presencia en el primer romanticismo ha sido profusamente estudiada y es más que explícita.

El esfuerzo más interesante en este sentido me parece el trazado por Ernst Benz en su obra *Mística y romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, un texto que tiene ya medio siglo y que, sin embargo, recoge las aportaciones más importantes a este enfoque. En su estudio, Benz menciona cuatro vías a través de las cuales la mística terminaría impregnando el pensamiento del romanticismo y el idealismo alemán. En primer lugar, el papel de Meister Eckhart, que tuvo el mérito de reinventar la lengua alemana para los fines de la mística especulativa; en segundo lugar, Benz menciona a Jacob Böhme, quien conjuga una mística de lo Uno (*den Blick ins Wesen aller Wesen*) con la dimensión escatológica del período final de la historia, una conjunción entre misticismo panteísta y escatología que está presente en la obra de los primeros románticos tanto como en la de los maestros sufíes; en tercer lugar, encontramos a Emmanuel Swedenborg, introducido por Oetinger en Alemania; por último, el descubrimiento de la mística india, cuya posible presencia en el sufismo ha sido igualmente sugerida¹¹.

En el presente artículo será suficiente con constatar una relación menos directa, pero igualmente iluminadora: la que hay, analógicamen-

10. Un desarrollo más exhaustivo de esta cuestión puede encontrarse en: Martín Navarro, "La Cristiandad insatisfecha. Novalis y las heterodoxias religiosas del siglo XVIII", pp. 483-500.

11. Cf. Asín Palacios, *El islam cristianizado*, p. 126. Cf. Massignon, *Essai sur les origines du*

te, entre dos formas de interpretación esotérica de la tradición religiosa abrahámica. Según esta idea, lo que verdaderamente conecta las obras de Novalis y de Ibn Arabi sería el esfuerzo –de raigambre neoplatónica– por expresar una experiencia intuitiva del Absoluto en el lenguaje erótico de la unificación, es decir, en sus modos de articular un misticismo panteísta en el sentido dado antes a ambos conceptos.

Formas del viaje místico: la vía ascética y la vía estética

En la mayoría de expresiones del misticismo -y ello es así, desde luego, en los casos que nos ocupan- encontramos la alusión a la alegoría del *viaje interior*. El acceso a lo Absoluto, el viaje místico hacia lo Uno, tiene la forma de un itinerario, de un tránsito escalonado¹². La alusión al viaje está presente de una manera muy llamativa tanto en la obra de los primeros románticos como en la de los santos sufíes y, en ambos casos, remite a una antigua tradición literaria. En el caso de Ibn Arabi, el modelo del viaje es aquel que lleva a cabo el Profeta desde La Meca hasta Jerusalén (*isrá*) y que culmina en el ascenso a la casa del Padre (*mirách*)¹³. El viaje se convierte, además, en la representación de la propia existencia, con sus tribulaciones y pruebas, hasta alcanzar la unión mística con lo Absoluto. El viaje exterior no es más que la alegoría de un itinerario interior, que atraviesa las capas superficiales del pensamiento y la personalidad en busca de aquella verdad de la que San Agustín dejó dicho que habita en el interior del hombre. En este sentido cabría citar de Ibn Arabi su obra *El esplendor de los frutos del viaje*, escrito al parecer en Damasco y donde se manifiesta muy explícitamente esta concepción de la existencia como un viaje espiritual¹⁴. Es la misma idea que encontramos en Novalis, quien también le da forma literaria en su *Heinrich von Ofterdingen* y en *Los discípulos en Sais*: “Soñamos con viajes a través del universo. ¿Pero no está el Universo en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu: hacia adentro va el camino misterioso”¹⁵.

En la mayoría de tradiciones místicas que conocemos, el viaje interior tiene una forma a menudo bien definida y enseñada por las ciencias del alma. Aunque Ibn Arabi señala como uno de los tipos de místico el que denomina “raptado”, en general la experiencia de unión extática ocurre como consecuencia de una preparación ascética previa. Y este es, desde

lexique technique de la mystique musulmane.

12. Cf. Segovia, “Sufismo y Amor Dei intellectualis”, p. 134.

13. Cf. Asín Palacios, *Dante y el islam*, pp. 11-38.

14. Cf. Mora, “Ibn Arabi: el viaje exterior y el viaje interior”, pp. 11-26.

15. *Novalis Schriften [en adelante NS]*, II, pp. 416-418.

nuestro punto de vista, el momento en que más claramente divergen la forma premoderna de la mística islámica y la forma moderna del misticismo romántico. Foucault explica que, para el mundo antiguo, el conocimiento va necesariamente ligado a la transformación interior del sujeto: la ascética era una condición de posibilidad de acceso a la verdad¹⁶. Esta ecuación solo se rompe en la Europa moderna cristiana, en lo que él llama “el momento cartesiano”, donde la verdad tiene que ver con reglas y procedimientos. En el caso de Novalis y el romanticismo encontramos un estado intermedio entre ambos extremos: lo Absoluto no puede ser alcanzado por la mera aplicación de un método formal, pero su contemplación tiene más que ver con el cultivo de la poesía y la sensibilidad que con la sumisión a una ascética rigorista. En todo caso, no deja de ser cierto que también aquí perdura un reconocimiento del papel expiatorio del sufrimiento y de la muerte que bien podría interpretarse en la línea del misticismo ascético: el Dios-Uno se manifiesta allí donde ha cesado toda absolutización de lo finito, empezando por las particularidades del yo¹⁷. La purgación del yo empírico se convierte en condición de posibilidad del acceso al Absoluto.

No hay más dios que Dios, pero Dios quiere dioses

La obra de Ibn Arabi, como la de Novalis, está basada en una posición inequívocamente monoteísta que recoge una vieja tradición neoplatónica¹⁸. En el caso concreto de Novalis, el acceso a las fuentes neoplatónicas viene condicionado por una circunstancia singular que, lógicamente, es del todo ajena a Ibn Arabi. Cuando Novalis y sus compañeros de generación están escribiendo sus obras, el eje de discusión filosófica en Alemania giraba en torno a un problema doble: por un lado, la filosofía kantiana había mostrado que el conocimiento que tenemos de la realidad exterior está condicionado por las estructuras cognitivas de la sensibilidad y el entendimiento; por otro lado, y frente al mundo escindido que se derivaba de la crítica kantiana, estaba teniendo lugar un redescubrimiento de la filosofía de Spinoza, es decir, del filósofo de la sustancia única y del *amor Dei*. Para los románticos, la lección primordial de la filosofía kantiana es que lo Absoluto no es objeto de conocimiento teórico, sino de anhelo: es aquello que está siempre más allá de lo que podemos ver, sentir y pensar y que, precisamente por este carácter suyo incondicionado, es el objeto de una razón (práctica) insatisfecha en la historia. La realidad absoluta, la verdad

16. Cf. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*.

17. Cf. NS, III, pp. 60-61, cf. NS, II, p. 556, cf. Grätzel, “Der magische Transzendentalismus von Novalis”, p. 64.

18. Cf. González Ferrín, *La angustia de Abraham*, p. 440.

última, está más allá de nuestra comprensión. Para Novalis esto significa que lo Absoluto, que unifica la realidad entera, que es en sí mismo *Hen kai pan* (Uno y Todo), se da solo en la forma de su ausencia¹⁹. La paradoja es obvia y se repite en Ibn Arabi: la metafísica de lo Uno, que explícitamente afirma que “no hay más dios que Dios”, que solo hay una única Verdad, reconoce el carácter ausente de ese Dios: un Absoluto que se convierte en objeto de anhelo, en ausencia en un mundo de finitud, dolor y carencias, tal y como recoge dramáticamente la famosa sentencia de Novalis “buscamos por todas partes lo incondicionado y sólo encontramos cosas”²⁰.

¿De qué manera puede decirse que Dios es Uno y Todo? ¿Cuál es el modo específico de este misticismo que llamábamos, al principio, “panteísta” con todas las comillas que se quiera? Es recurrente en el pensamiento islámico la identificación entre la unidad del ser (*wahdat al-wuyúd*) y la unidad divina (*tawhíd*) que se proclama en la *shahada*. “No hay más dios que Dios” significa que solo el Ser es. Para Ibn Arabi, si consideramos a Dios en su esencia, esto es, en cuanto unidad, nada podríamos predicar de Él. Se trata, para el hombre, y expresado ahora en los términos de la mística böhmeana, de un abismo (*Abgrund*), de un fundamento último (*Urgrund*) que es, a la vez, una falta de fundamento (*Ungrund*). Ahora bien, la Creación es un acto de automanifestación divina: una acción por la cual Dios se revela a sí mismo, de tal manera que este mundo es la imagen que Dios proyecta, por decirlo así, sobre el espejo de la nada. La metáfora la formula tal cual Ibn Arabi²¹ y, por otra parte, es exactamente la misma que usa Novalis: el conocimiento que tenemos de este mundo es “una imagen del ser en el ser”²². Evidentemente, Ibn Arabi tiene que salvar la libertad divina, por lo que se cuida mucho de describir este proceso en los términos estrictamente emanantistas de la tradición neoplatónica: es a través del atributo Clemencia (*ar-rahman*) como Dios decide crear la realidad, a la que mantiene constantemente en existencia, del mismo modo como la luz proyectada por una lámpara cesaría si esta se apagase. Lo que hay de real en el mundo es lo que este tiene de divino. Por eso, la tarea del hombre es encontrar la divinidad oculta en las cosas, la luz misma que ilumina un espacio multiforme que, de apagarse aquella, se precipitaría en la oscuridad indiferenciada. La célebre sentencia de Novalis (“Dios quiere dioses”) no se

19. Cf. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, p. 35, y Frank, *Einführung in die Frühromantische Ästhetik*, p. 253.

20. NS, II, p. 412. Cf. Schuon, *Comprender el islam*, p. 229, cf. Schimmel, *Introducción al sufismo*, p. 47.

21. *Futuhát*, num. 1042, III, pp. 363-364, en: Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, II, pp. 258-259.

22. NS, II, pp. 105-106.

opone a la afirmación monoteísta del Dios-Uno, sino que la desarrolla: todo debe ser llevado a su verdadera forma, todo debe ser devuelto a la Unidad. El mundo va a ser visto como huella, como jeroglífico, como *novela* de Dios. En palabras de Novalis: “el mundo es un tropo universal del Espíritu, una imagen simbólica del mismo.”²³ Es también en este contexto donde se explica el interés romántico por la alquimia: el conocimiento de la materia primera (*huyúla* que para Ibn Arabi es receptáculo de la manifestación del cosmos) implica el conocimiento de la realidad material en su estado más puro, allí donde se evidencia la unidad originaria de todas las cosas y donde se da la unión íntima entre lo material y lo espiritual.

El amor en el camino hacia lo Uno

La tesis se repite en Novalis e Ibn Arabi: Dios no es accesible por el entendimiento, sino que se automanifiesta en la intuición mística (*marifa*), en aquello que los alejandrinos llamaban *gnosis* y *theoría*. Esta consiste en ver a las criaturas en Dios, luego en ver a Dios en las criaturas y, por último, en ver únicamente a Dios. Pero esta contemplación (*musháhada*) no es un acto consciente del yo, sino una donación de Aquel que, en su propia naturaleza, es desbordante. El corazón pulido reproduce la luz divina como un espejo.²⁴

Lo que tiene lugar en el interior del corazón pulido es la visión (*théa*) de los neoplatónicos. El *Rahma* divino, el primero de los nombres de Dios, se vuelca directamente en el alma del servidor amante. El conocimiento de Dios es, pues, fruto de un acto doble de amor: el amor divino por su criatura y el amor de la criatura por su Señor. Según Ibn Arabi, el amor divino incluye el amor físico (ese que busca el bien propio del Amante, en cuanto Dios quiere verse reflejado a sí mismo en su Creación) y el amor espiritual (el que busca el bien del amado). Hay aquí un punto que debe quedar claro y que, según Asín Palacios, constituye la prueba más palmaria de la vinculación del sufismo con el cristianismo: el objeto último de las aspiraciones místicas de Ibn Arabi es “la unión con Dios por el amor”²⁵. El propio sufismo no sería más, en último término, que “la doctrina espiritual del amor”²⁶. El amor es el medio y la realidad misma de la unificación, una *unificación* que solo tiene lugar en el ámbito de la apariencia, pues en el

23. NS, II, p. 600.

24. Cf. Twinch, “La sabiduría del corazón. Una estrella giróvaga, una estrella viajera”, p. 122.

25. Asín Palacios, *El islam cristianizado*, p. 240. Por otra parte, dice el mismísimo Attar que fue Rabbia quien introdujo el concepto de amor en el sufismo, dando preeminencia a la relación amorosa entre el siervo y su Señor. Cf. Attar, *Primeros maestros sufíes*, p. 102.

26. Serrano Ramírez, “Ibn Arabi o la renovación espiritual del sufismo”, p. 179.

ámbito de la realidad solo existe eterna e inalterable *unidad*: A Dios “se reduce todo.”²⁷

Amar, entonces, es olvidarse uno a sí mismo, volcar la conciencia y la voluntad en el objeto amado, hasta tal punto que se pierde la experiencia de sí mismo. Por lo tanto, el amor es en realidad una experiencia cognitiva: en él se muestra la verdad de que no existe nada más que el Amado y que, en Él, efectivamente, todas las cosas son Una. De ahí la importancia en el sufismo del *dhikr*, el recuerdo (de Dios), que pasa a ser núcleo de la vida espiritual del *muríd*. Como explica Schuon, “el «recuerdo de Dios» es al mismo tiempo el olvido de sí [...] El corazón, por su parte, es el recuerdo latente de Dios.”²⁸

Pues bien: es conocido el hecho de que el primer romanticismo alemán intenta una restauración semejante del amor como forma de acceso a lo Absoluto.²⁹ Cerrada la vía del entendimiento discursivo, lo Absoluto aparece como un anhelo, es decir, como polo magnético de una pulsión erótica. Lo que en Platón es el ascenso hacia lo inteligible a través de la experiencia homoerótica (recuérdese el famoso pasaje de *El banquete*), en Novalis y en Ibn Arabi va a tener la forma –en ningún caso novedosa, por otra parte– de la idealización femenina. El motivo teológicamente fundado lo encontramos en el *Cantar de los Cantares* y la exégesis patrística del mismo, que sirve de referencia –y tal vez de excusa– a una larga tradición en la que amor sensual y amor místico se despliegan en un juego de metáforas bastante ambiguo: el propio Ibn Arabi tuvo que hacer frente a ciertas acusaciones moralistas contra *El intérprete de los deseos*, que se vio obligado a traducir teológicamente en *Los tesoros de los amantes*. Schimmel llama la atención aquí sobre el hecho de que, en árabe –como ocurre, por cierto, en nuestra lengua y también en la lengua alemana–, la palabra para “alma” (*nafs*) es femenina, lo que facilita la ambigüedad erótica de la poesía sufi.³⁰ En todo caso, Nizza supone para Ibn Arabi lo que Sophie para Novalis (y lo que, por otra parte, Beatriz para Dante). La utilización del amor erótico como símbolo de la unión mística implica que, frente al esfuerzo por salvaguardar la ortodoxia, una y otra vez se desliza obstinado el inquietante huésped de la analogía. En efecto, no es la unión de Dios la que hace ver el mundo, de arriba abajo, *sub specie aeternis*; al contrario, es la contemplación de la belleza e inocencia de una joven lo que se manifiesta –según declara el propio Ibn Arabi– “símbolo de misterios e iluminaciones

27. *Fotuhât*, II, 426, en: Asín Palacios, *El islam cristianizado*, p. 463.

28. Schuon, *Comprender el islam*, p. 194.

29. Cf. *NS*, I, p. 152, *NS*, IV, p. 188.

30. Schimmel, *Introducción al sufismo*, p. 70.

excelsas y sublimes que el Señor de los cielos envía a mi corazón”³¹. Algo de esto hay también, por cierto, en la reivindicación romántica de la Virgen. No se trata aquí, como en otras ocasiones se ha querido plantear, de un episodio más en la nostalgia romántica por las tradiciones católicas (un poco a la manera que encontramos en el Schlegel de la etapa vienesa). Por el contrario, el reencuentro con María tiene la forma de una sublimación de lo femenino como elemento mediador entre el hombre y Dios, entendida como naturaleza, como seno universal o matriz productiva.

La poesía trascendental

Si el entendimiento no puede dar cuenta del Absoluto y este solo se da en el *conocimiento experiencial* del amor, entonces el lenguaje de la filosofía tampoco sirve para expresarlo. Este lenguaje, que no es más que el lenguaje del entendimiento, es aquel que expresa, a través de las categorías, las relaciones entre las cosas. Es prisionero de una manera limitada de concebir el mundo. Por eso es preciso un salto lingüístico que tiene como condición de posibilidad la elevación de todas las cosas a palabra: la realidad entera es un lenguaje cuya gramática nos es desconocida y cuya semántica conduce inevitablemente hacia lo Uno. La verdad, en efecto, es eterna. Son las formas exteriores las que varían, meros receptáculos contingentes de la totalidad que habita en ellas. Como dice Herder, cada manifestación expresa por sí misma una relación singular con el Absoluto³². Relación que es la misma que tienen, en la mística sufi, los nombres de Dios, atributos que reconocemos en la creación y que, pese a su pluralidad, señalan el camino de vuelta hacia el Creador. La primera manifestación de esta realidad la encontramos en la naturaleza misma: ella, en el espectáculo de su belleza y majestad, se convierte en símbolo de su propio origen: “Todo aquello de lo que tenemos experiencia es un mensaje”³³. Para los románticos, pues, la apariencia de una libertad absoluta, de una espontaneidad pura que se da en nuestra representación de la naturaleza es lo que la convierte en *poesía*: “La poesía natural es el verdadero objeto de la poesía artificial.”³⁴ Lo poético no va a ser, pues, solo un género literario, sino una categoría ontológica: se trata del elemento original que está significado por la naturaleza. Esta es, como en los griegos, espontaneidad (*physein* es, efectivamente, brotar, crecer desde sí mismo). Y esa espontaneidad originaria (*lo poético*) no es otra cosa que el Absoluto mismo, que es Uno en

31. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, II, p. 253.

32. Cf. Guénon, *La metafísica oriental*, p. 54.

33. *NS*, II, p. 594.

34. *NS*, III, p. 652.

todo cuanto existe: “Filosofía es la teoría de la poesía. Nos enseña que la poesía es una y todas las cosas.”³⁵ En el caso del sufismo nos movemos en el mismo elemento: los sufíes, según su propio relato, nacen en la arena del desierto y vuelven a ella: los símbolos del espacio inmaculado, abierto, del desierto, de la nieve, del vacío, que es también el tema favorito de los cuadros de Caspar David Friedrich. En los sufíes encontramos, en palabras de Schuon, “el simbolismo primordial de la naturaleza virgen; esta es un libro abierto, una revelación del Creador.”³⁶

La poesía como género literario es, por otra parte, y como se puede deducir de lo anteriormente expuesto, el vehículo apropiado de exposición de la vida mística. El itinerario interior hacia la unión extática solo puede ser representado poéticamente, pero no en el sentido de una simple alegoría. La poesía no es un mero recurso estilístico que permitiera decir lo mismo con otras palabras, al modo de la fábula. Es, más bien, un lenguaje roto, quebrado, que en su propio fracaso sintáctico y semántico permite vislumbrar lo que está más allá de él: “El sentido para la poesía tiene mucho que ver con el sentido para el misticismo. Es el sentido para lo peculiar, personal, desconocido, misterioso, para lo que *está por revelarse* (...) Ve lo invisible.”³⁷ Es lo mismo que explica Martínez Albarracín respecto a Ibn Arabi, para quien la poesía sería “el lenguaje del amor, por ser capaz de expresar lo ilimitado.”³⁸ La poesía como lenguaje que va más allá de la dualidad predicativa que es propia del intelecto, como vehículo de acceso a lo Absoluto.

Por lo demás, la poetización de la naturaleza entera es un tema recurrente en la literatura sufi, cuya expresión más acabada se encuentra en la región iraní. Naturaleza como fondo de provisión espiritual; seres naturales convertidos en profetas; aves, jardines, luces celestiales, astros, elevados a la categoría de símbolos. Es lo que encontramos en “Dhu’n-Nun”, poema del siglo IX donde toda la Creación se manifiesta en alabanza a Dios; en los poemas sensuales de Al-Hallaj; en el propio Ibn Arabi, cuyos textos literarios nos presentan un mundo lleno de que están están vivas y hablan (así los astros y las letras del alifato³⁹); en Ibn Al-Farid, contemporáneo suyo; en *El jardín de la verdad*, de Sanai; en Al Gazzali; en el famoso *Diálogo de las aves*, de Attar, donde se repite la rima entre “hombre de Dios” (*mard*) y “dolor” (*dard*), una alusión a la que tendremos ocasión de volver; en los *Destellos de luz* de Jami; y un largo etcétera. Como

35. NS, II, pp. 590-591.

36. Schuon, *De la unidad trascendente de las religiones*, p. 211

37. NS, III, p. 685.

38. Martínez Albarracín, “Ramón Llull: arte y mística. Imágenes, memoria y dignidades”, p. 235.

39. Cf. Guijarro, *Los signos del fin de los tiempos según el islam*, p. 103.

dice Schuon, “el mundo es [para el sufismo] un vasto libro lleno de «signos» (*ayat*) o de símbolos (...) El mundo está hecho de formas.”⁴⁰ El Absoluto habla el lenguaje de la poesía, el del infinito significado de los símbolos abiertos. Este lenguaje en ruinas conduce inevitablemente hacia la música, que es su esencia, la esencia de un idioma donde los signos no remiten a realidades concretas, sino al vasto mundo del espíritu. Así se explican tanto la unificación de las artes en el romanticismo como el uso -también problemático a ojos de la ortodoxia- de la poesía y la música en el sufismo.

Melancolía: la tristeza de estar separados de lo Uno

En la segunda mitad del siglo XIX un autor no especialmente central en los manuales de historia de la filosofía, Philipp Mainländer, daría forma a una de las posibles derivas de esta trágica relación del Dios-Uno con el mundo. Si lo Absoluto es el fondo del que han sido arrojadas todas las cosas, entonces la esencia de todo cuanto existe es la rotura, la carencia, el sufrimiento. El mundo es un valle de lágrimas no como consecuencia de una caída moral ocurrida dentro del tiempo, sino por un motivo metafísico mucho más radical: por no ser (ya) Dios. El nihilismo de Mainländer es la exacerbación del monoteísmo, la transcripción filosófica de la proclama “solo puede quedar Uno” que conduce inevitablemente a un mundo devastado y sufriente. En la forma que nos ocupa, en cambio, la pura unidad de lo Uno es inseparable de su presencia en lo Múltiple: lo Absoluto está derramado en las cosas como lo más íntimo de ellas. El dolor de estas, pues, es el dolor de lo que no está en plena posesión de sí mismo, el dolor de aquello que siente en sí el vacío de una irrealidad autoimpuesta. No es que todas las cosas creadas nos remitan a lo Mismo ni que tengan un Origen idéntico: es que son Lo Mismo en un estado de inconsciencia. Curiosamente, aquí “inconsciencia” significa lo mismo que “reflexión”: ambas remiten a la acción alienante del salir de sí, del reflejarse.

Dice Schuon que el tiempo es la degradación del espacio⁴¹, pero esto solo es así si se entiende que tal degradación es en realidad una imaginación. El espacio (edénico) se precipita en el tiempo, del cual dice Mahoma que no habrá una época que no sea peor que la anterior, es decir, más cercana al origen absoluto.⁴² Reformar al hombre, entonces, es devolverlo al principio, sacarlo del reino mecánico de la cantidad, de la materia, y

40. Schuon, *Comprender el islam*, p. 59. Más adelante, añade: “Ver la irrealidad -o la menor realidad, o la realidad relativa- del mundo, es al mismo tiempo ver el simbolismo de los fenómenos” (p. 171).

41. Schuon, *Comprender el islam*, p. 44.

42. Shafik, “Al Mahdi: el mesías islámico en la obra de Ibn Arabi”, p. 275.

reintegrarlo en el espíritu. Es aquí donde entra en juego la teoría sufí y romántica acerca del hombre perfecto. Si “ser un hombre completo, una persona, es el destino y el impulso fundamental del hombre”⁴³, ello es porque ser Realidad es el impulso fundamental de toda realidad. El dolor de las cosas es, por tanto, también una fuerza, la fuerza en que la existencia misma consiste. “El mundo es un macroanthropos. (...) El alma debe hacerse espíritu, y el cuerpo mundo. El mundo aún no está acabado, de la misma manera como el espíritu del mundo tampoco lo está”⁴⁴. En el sufismo, la naturaleza entera se significa especialmente en el hombre: microcosmos y cúspide de la creación, cuyo corazón puede contener lo que, según el *hadith*, no logran ni el Cielo ni la Tierra: la Divina Presencia. El hombre perfecto, cuyo paradigma es el Profeta, no es entonces sino el reflejo exacto del Creador,⁴⁵ aquel a quien se le ha purificado el corazón con nieve (una imagen clásica, por otra parte, que ya encontramos en el Salmista).

El discípulo (*muríd*) es el que siente deseo (*iráda*). En la misma línea, la rima de Attar que ya mencionamos: la relación esencial entre el hombre (*mard*, en iranio) y el dolor (*dard*). Según explica Ibn Arabi, “dícese del que a Dios ama, que el amor lo asesina; que está perdido de amor; que hacia su amado vuela como el pájaro; perpetuamente vela; oculta su tristeza; ansía salir de este mundo, para ir al encuentro de su Amado.”⁴⁶ La melancolía es inseparable del amor, pues ambos suponen una distancia y a la vez una fijación. La tensión entre la unidad sentida y la separación experimentada. Ibn Arabi tiene una teoría muy sutil a este respecto: según explica, amar no es un estado accidental, sino una propiedad del que ama. Se puede cambiar el objeto amado, pero no el amor mismo. El apetito del amor es inmutable. Por otra parte, el objeto del amor es siempre un vacío, algo que falta, que no está disponible (la visión del amado, su tacto, su presencia). Por tanto, lo amado como tal es una nada, un vacío.⁴⁷ De lo que solo se puede deducir que solo existe el amante. Por tanto, es Dios mismo quien ama cuando amamos. Esto es un misterio y solo puede entenderse dentro de un contexto místico como el que estamos analizando. Todo ser procede del amor divino, donde Dios ama y se ama a sí mismo a la vez.

43. NS, II, p. 165.

44. NS, III, p. 316.

45. Cf. Zwanzig, *An analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil, the Perfect Individual, with a brief comparison to the thought of Sir Muhammad Iqbal*, p. 74.

46. *Fotuhát*, II, 456, en Asín Palacios, *El islam cristianizado*, pp. 501-502.

47. Cf. *Fotuhát*, II, 426, en Asín Palacios, *El islam cristianizado*, p. 457.

Como leemos en el *Tohfa*, “el amor es una cualidad comburente, que consume como el fuego toda cosa que no es de su mismo género”⁴⁸.

Entre el amor, la melancolía, el hombre perfecto y lo escatológico hay una vinculación que es común al romanticismo y al sufismo. “La filosofía -decía Novalis- es propiamente nostalgia: el deseo de estar en todas partes en casa.”⁴⁹ La creación está fuera de su verdadero ser, al cual ama y por el cual siente anhelo. Entonces comienza su viaje de retorno: también en Aristóteles, la privación era la causa del movimiento. El carácter itinerante de Ibn Arabi y, tal como él lo siente, del mismo Jesús, se explica por este anhelo.⁵⁰ Todos los seres se mueven en busca de lo que no se mueve. Por eso la esfera de las estrellas fijas se mueve solo lenta y homogéneamente, cerca ya de lo Divino. Las criaturas de la Tierra anhelan llenar el vacío de su ser y por eso toda la Creación está en marcha. El futuro no puede ser otro que el de la definitiva reinstauración de la Unidad perdida. “La humanidad no sería humanidad si no hubiera de venir un Reino de los Mil Años. El Principio es visible en cada pequeñez de la vida cotidiana, en todas las cosas.”⁵¹

Todas las épocas de efervescencia milenarista -y esto vale tanto para Ibn Arabi como para su contemporáneo Joaquín de Fiore, tanto para Novalis como para Thomas Müntzer- van ligadas a la consciencia de una crisis histórica definitiva. El tiempo de máxima degradación prepara la restauración de la Edad de Oro. El Califato está descompuesto para Ibn Arabi lo mismo que, para Novalis, la Cristiandad está destruida. Las ruinas en medio del bosque son, a la vez, vestigio de un pasado armónico y premonición de un mundo por venir. La melancolía se muestra entonces como la otra cara de la esperanza: el deseo del pasado era, en realidad, deseo de futuro. La flor azul de Heinrich von Ofterdingen simboliza la unión definitiva en la casa del Padre,⁵² la meta escatológica de todo viaje místico hacia lo Uno.

Bibliografía

- Abrahamov, Binyamin, “Ibn Al-Arabi and Abu Yazid Al-Bistami”, en: *Alqantara*, XXXII, julio-diciembre 2011, pp. 369-385.
- Aguilar Aguilar, Maravillas, “Ibn Arabi y San Juan de la Cruz: ¿influencia o confluencia?”, en: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1992, pp. 87-96.

48. *Tohfa*, cap. 4, en Asín Palacios, *El islam cristianizado*, p. 280.

49. NS, III, p. 434.

50. Cf. Shafik, “Traducción de *‘Unwān al-tawfīq* de Ibn ‘Aā’ Allāh y un *tajmīs* de Ibn ‘Arabī, dos comentarios de un poema de Abū Madyan”, p. 144.

51. NS, II, p. 291.

52. NS, I, p. 154.

- As-sulami, *Las enfermedades del alma y sus remedios*. Palma: José J. De Olañeta, 2001.
- Asín Palacios, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1919.
- Asín Palacios, *El místico murciano Abenarabi*. Alicante: Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 87, 1925.
- Asín Palacios, *El islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de la obra de Ibn Arabi de Murcia*. Madrid: Editorial Plutarco, 1931.
- Attar, Fariduddin, *Primeros maestros sufíes*, Madrid, Editorial Sufi, 2010.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al Arabi's Methaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, II. Madrid: Alianza, 2017.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza, 1995.
- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal, 2005.
- Fromm, Erich, *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, 2016.
- García-Garrido, Manuela Águeda, "Notas sobre el sufismo", en: *A parte rei*, 46, 2006.
- González Ferrín, Emilio, *La angustia de Abraham. Los orígenes culturales del islam*. Córdoba: Almuzara, 2013.
- Guénon, René, *La metafísica oriental*. Palma: José J. de Olañeta, 2007.
- Guijarro, Andrés, *Los signos del fin de los tiempos según el islam*. Madrid: EDAF, 2007.
- Ibn Arabi, *Guía espiritual*. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1995, trad. De Alfonso Carmona.
- Ibn Arabi, *Viaje al Señor del Poder*. Málaga: Editorial Sirio, 2002, trad. del inglés de Pedro J. Aguado.
- Ibn Arabi, *Los engarces de la sabiduría*. Madrid: Editorial Sufi, 2013.
- Martín Navarro, Alejandro, "La Cristiandad insatisfecha. Novalis y las heterodoxias religiosas del siglo XVIII", en: *Estudios filosóficos*, vol. 58, n° 169, 2009, pp. 483-500.
- Martínez Albarracín, Francisco, "Ramón Llull: arte y mística. Imágenes, memoria y dignidades", en: *El azufre rojo*, III, 2016, pp. 221-240.
- Martínez, Humberto, *Estudios islámicos*, Colección Ensayos, 38. Gernika: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- Martínez Marzoa, F., *De Kant a Hölderlin* Madrid: Visor, 1992
- Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. París: Librairie Orientaliste, 1922.
- Mora, Fernando, "Ibn Arabi: el viaje exterior y el viaje interior", *El azufre rojo*, n° 1, 2014, pp. 11-26.
- Novalis, *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer Verlag, Tomo I, *Das literarische Werk*, 1960; Tomo

- II, *Das philosophische Werk I*, 1965; Tomo III, *Das philosophische Werk II*, 1968; Tomo IV, *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*, 1975.
- Pacheco Paniagua, Juan Antonio, “Sobre la traducción de textos sufíes árabes”, en: *Philologie Hispalensis*, vol. VII, 1992, Sevilla, pp. 141-149.
- Pacheco Paniagua, Juan Antonio, “El orientalismo como ingrediente del romanticismo europeo”, en: Varios, *Romanticismo europeo. Historia, poética e influencias*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998.
- Puerta Vélchez, José Manuel, “La belleza del mundo es la Belleza de Dios (El núcleo estético del ‘Irfan de Ibn ‘Arabi’”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18, 2001, pp. 31-60.
- Schimmel, Annemarie, *Introducción al sufismo*. Barcelona: Kairós, 2007.
- Schuon, Frithjof, *De la unidad trascendente de las religiones*. Palma: José J. de Olañeta, 2004.
- Schuon, Frithjof, *Comprender el Islam*. Palma: José J. de Olañeta, 2009.
- Segovia, Carlos A., “Sufismo y Amor Dei intellectualis”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n° 14, 1997, pp. 131-150.
- Serrano Ramírez, José Manuel, “Ibn Arabi o la renovación espiritual del sufismo”, en: *Themata*, Sevilla, n° 6, 1989, pp. 177-196.
- Shafik, Ahmed, “Traducción de ‘*Unwān al-tawfiq* de Ibn ‘Aā’ Allāh y un *tajmīs* de Ibn ‘Arabī, dos comentarios de un poema de Abū Madyan”, en: *Anaquel de Estudios Árabes*, 2013, vol. 24, pp. 137-170.
- Shafik, Ahmed, “Al Mahdi: el mesías islámico en la obra de Ibn Arabi”, en: *Anaquel de Estudios Árabes*, 2019, vol. 30, pp. 273-290.
- Strock, Natalie, “La vinculación de Juan Escoto Eriúgena con la tradición en las obras de Brucker, Tennemann y Rixner”, en: *Ideas y valores*, vol. LXIII, n° 155, Bogotá, 2014, pp. 123-143.
- Twinch, Cecilia, “La sabiduría del corazón. Una estrella giróvaga, una estrella viajera”, *El azufre rojo. Revista de estudios sobre Ibn Arabi*, n° 3, 2016, pp. 119-134.
- Zwanzig, Rebekah, *An analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil, the Perfect Individual, with a brief comparison to the thought of Sir Muhammad Iqbal*. Ontario: Brock University, 2008.

EN TORNO A LA IDEA DE DIOS: RILKE ENCUEN- TRA A SPINOZA AROUND THE IDEA OF GOD: RILKE MEETS SPINOZA

Santiago Martín Arnedo¹
Universidad de Granada

recibido: 26 julio 2020

aceptado: 30 agosto 2020

Resumen. Rilke se topó con Spinoza supuestamente a través de Goethe. El poeta se sorprende de los puntos de coincidencia que comparte con el filósofo. Buscar las razones de esta fascinación implica el riesgo de asimilar dos autores muy diferentes: Spinoza buscando la transparencia de la geometría para diseccionar los afectos humanos, Rilke amando la oscuridad como única fuente de novedad. Sin embargo, en su idea de Dios, no parecen estar tan alejados, tal y como intenta mostrar este artículo.

Palabras clave: Dios, Spinoza, Rilke, Goethe

Abstract. Rilke bumped into Spinoza supposedly through Goethe. The poet is surprised at the points of coincidence that he shares with the philosopher. Searching for the reasons for this fascination involves the risk of assimilating two very different authors: Spinoza seeking the transparency of geometry to dissect human affects, Rilke loving darkness as the only source of novelty. However, in their idea of God, they don't seem to be that far apart, which is what this article tries to demonstrate.

Keywords: God, Spinoza, Rilke, Goethe

1. smartinarnedo@ugr.es

1. Introducción

De regreso a París, tras su estancia en España, en abril de 1913, Rilke introduce en un sobre seis cuartillas manuscritas con un texto titulado *Rede/Über die Gegenliebe Gottes* (Rilke 1955 VI: 1042-1045), un discurso a la sazón no pronunciado, aunque sí leído en público con posterioridad, en 1924. En dicho discurso el poeta se centra sobre la naturaleza del movimiento amoroso que no encuentra respuesta ni espera encontrarla, porque de hacerlo “perdería su dinámica” (Schings 2003: 92) y aún su razón de ser. En este escrito se revuelve además contra todo intento de delimitar, de poner coto o definir las ansias de amor que tienden a la libre expansión. En palabras de Rilke (1955 VI: 1042):

Estoy cada vez más convencido de que ese mismo corazón al llegar allí donde siempre se sorprende a sí mismo, rebasa el círculo más exterior al que le había llevado su actividad y lo amplía por todas partes hacia un nuevo círculo aún más lejano; que ese corazón, cada vez que progresa, rompe su objeto o simplemente lo pierde y proyecta su amor infinitamente.²

El amor es por naturaleza expansivo, ambicioso, insaciable. Y el amor a Dios no es de naturaleza diferente, aunque sí manifiesta una singularidad respecto a otros tipos de amor: la invisibilidad de su objeto. Pero esto, más que un obstáculo, supone más bien una ventaja, pues la presencia sensible del objeto amado es útil como punto de arranque, como estímulo, como señuelo; pero en una ulterior fase pasa a un segundo plano, y la imagen presente del amado ya no se hace necesaria, la ausencia puede incluso acrecentar el sentimiento.

Una mala comprensión del amor, afirma Rilke, amenaza con “romper” (*durchbrechen*) el objeto de ese amor atravesándolo, dejándolo atrás, o incluso “perdiéndolo”. Es una flecha lanzada hacia un horizonte incierto del que no cabe esperar ni exigir nada. O en palabras, esta vez de Spinoza (1987: 202), aguardar una respuesta amorosa de Dios es como querer que Dios no sea Dios. El amor a Dios, por definición, se escapa a lo definible. Este acercamiento ha de ser despreocupado, no puede exigir del amado un signo reconfortante ni del amante un esfuerzo por creer lo inverosímil. Rilke a este respecto exclama: “De ti no quiero vanidades que te demuestren [...] no hagas ningún milagro por mi amor” (Rilke 2014: 133).

A este discurso, que en gran medida ha pasado desapercibido, hará referencia Rilke ese mismo año, el 2 de diciembre, en una carta dirigida a Lou Andreas-Salomé. El poeta le cuenta allí a su amiga/amante cómo no pudo dejar de darle vueltas a una idea de Spinoza que había leído “en algún sitio”, un pasaje en el que el filósofo judío afirmaba que “el amor a

2. Las traducciones del texto son del autor del artículo.

Dios es independiente de la respuesta de éste” (Rilke 1952: 318). Quedó Rilke tan obsesivamente subyugado por tal idea, que se animó a redactar el susodicho discurso en torno a ella. Había conectado con un centro neurálgico de sus inquietudes. Le pidió además a Lou Andreas-Salomé consejo sobre qué textos de Spinoza podría leer para introducirse en sus teorías y le preguntó si sería capaz de entenderlos.

2. Rilke encuentra a Spinoza

¿Qué pasaje designa ese “en algún sitio” donde Rilke leyó acerca de Spinoza? ¿Dónde encontró esa referencia? Schings apunta la hipótesis (Schings 2003: 92) de que Rilke lo conociera a través de la autobiografía novelada de Goethe *Poesía y verdad*, especialmente en su capítulo XIV, donde Goethe se declara absoluto admirador de Spinoza. En ese pasaje el gran poeta alemán llega incluso a aseverar que tras pasarse la vida en busca de una guía de conducta, tal búsqueda había concluido: “di por fin con la *Ética* de este hombre” (Goethe 2016: 648). Las razones que lo llevaron a ensalzar tan magna obra son de diferente naturaleza: Spinoza, por una parte, le ofrecía a Goethe una visión libre y autónoma del mundo físico y espiritual, basada exclusivamente en presupuestos que él (Spinoza) asumía en primera persona como lógicamente válidos y comprobables por la mera razón, sin necesidad de apoyarse en la tradición o en algún otro tipo de autoridad. Es pues Spinoza un pensador intrépido, que prefiere ser proscrito (incluso expulsado de la comunidad ortodoxa judía) antes que renunciar a sus propias convicciones. Pero sobre todo, lo que el filósofo le ofrece a Goethe es el ansiado “sosiego a las pasiones” que andaba buscando (Goethe 2016: 649). Y tras enumerar estas razones, Goethe cita expresamente la idea de Spinoza que tanto impresionara a Rilke, a saber la proposición XIX de la Quinta Parte de la *Ética*: “Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él” (Spinoza 1987: 357).

Esta traducción, propuesta por Vida Peña (Spinoza 1987), es más literal o fiel a la original que la propuesta por Goethe, pues el texto original en latín reza: “Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.” *Conari*, del verbo latino *conor*, *conari*, *conāris*, *conatus sum* significa “intentar”. Es un verbo deponente, es decir, tiene forma pasiva, pero se traduce en activa. El *conatus* (esfuerzo, empeño) en Spinoza juega, como es bien sabido, un papel esencial en su concepción de la realidad: “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (Spinoza 1987: 181).

El texto original de Goethe reza: “Wer Gott recht liebt, muss nicht verlangen, dass Gott ihn wieder liebe” (Goethe 1981: X, 35). En la traducción de Sala Rose, la frase en cuestión (Goethe 2016: 649) queda así:

“Quien quiera de verdad a Dios, no debe exigir que Dios lo quiera también a él”. El matiz es algo diferente, aunque casi equivalente semánticamente. “Esforzarse por” no es exactamente igual que “exigir”. Por un lado, en la propuesta de Goethe se ha añadido a la cita original este “de verdad” (*recht*) enfatizando la sinceridad del amor sentido por el amante. Por otro lado, *verlangen* puede significar tanto “desear” como “pedir algo” o “ansiar”, pero en este contexto denota más “un esperar algo a cambio”, como muy bien traduce Sala Rose. Es un “exigir” que expresa una voluntad y no precisamente tácita. Goethe, por otra parte, utiliza el verbo *müssen*, que denota obligación, y como es bien sabido, una obligación en negativo puede denotar opcionalidad: “no tienes por qué esperar algo a cambio”. El verbo *dürfen* hubiera parecido más pertinente aquí, en el sentido de que se habla de algo que no es apropiado, algo que no se habría de hacer. En cualquier caso, la nota común de todos estos matices de carácter filológico en las diferentes traducciones converge en la petición de una contraprestación, de una contrapartida a cambio del amor otorgado.

La conclusión de Spinoza se deducía fácilmente en el contexto de su pensamiento desde el momento en que a Dios no podía corresponder a/con una pasión, “Dios está libre de pasiones” (Spinoza 1987: 356), porque sería incongruente un Dios como ser “pasivo” y por ende limitado, que se alegrara o se entristeciera por algún acontecimiento, es decir, que se viera afectado por el curso de una contingencia ajena a él. En esa misma medida, su perfección menguaría al sentir tristeza, aunque luego se acrecentara de nuevo al sentir alegría. La perfección de Dios no puede variar, y menos aún por razones ajenas a su voluntad o a su conocimiento. Es más, argumenta Spinoza, si a Dios no cabe imputarle alegría o tristeza, lo mismo ocurre con el amor u odio, puesto que el amor es “una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (Spinoza 1987: 202).

Spinoza rechaza además atribuir a Dios intelecto o voluntad, al menos en el sentido en que estas palabras se utilizan cuando nos referimos al hombre. Ya en Aristóteles, la caracterización del *theós* como *nous* era también basculante (Sánchez 1991: 195), porque Aristóteles era bien consciente de que asimilar la divinidad a una inteligencia tal y como se entiende tomando como punto de partida la del hombre, implica ya una arriesgada determinación. De modo que el adjetivo “espiritual” o “mental” no está libre de peligros (o prejuicios) semánticos. Lo que sí parecía claro a Aristóteles es que la naturaleza de Dios debía ser puro acto (igual que para Spinoza), y su característica la inmediatez, de suerte que su pensamiento (el de Dios) no “discurre” sino que, por así decir, goza de la pura presencia eternamente.

¿Y en qué piensa Dios? En sí mismo, que a su vez es pensamiento. Este pensamiento del pensamiento, ¿implica a su vez un desconocimiento del mundo material e imperfecto? En el imaginario griego clásico, lo divino

no era equiparable a lo humano, pero Aristóteles vacila en el momento de determinar la relación entre estos dos órdenes. Reale (1992: 67) sostiene que Dios conoce los principios universales del mundo, pero no las “vulgaridades” individuales propias de sus criaturas. De modo que lo Perfecto no podía rebajarse ocupando su pensamiento con lo imperfecto.

¿Nos ama Dios? No. Dios puede ser objeto de amor, incluso amarse a sí mismo, pero jamás ser un amante correspondiente. Y aunque el hombre lo ame, Dios no puede devolverle ese amor. Así lo expresa Aristóteles en su *Magna Moralia* (1208b 26-32):

Y así, a veces nos imaginamos que puede haber amistad, ya respecto de Dios, ya respecto de las cosas inanimadas; lo cual es un error. En nuestra opinión, sólo cabe verdadera amistad donde hay reciprocidad de afectos. Pero la amistad, el amor a Dios, no admite reciprocidad.

Spinoza prosigue por este sendero de esta suerte de autismo divino. Al elucubrar sobre la naturaleza divina, Spinoza afirma que Dios ha de haberse creado a sí mismo, pues en caso contrario, tendríamos que retroceder un paso más en la cadena de causas y concebirlo como imperfecto al no ser *causa sui*. Lo conoceríamos además a partir de otra cosa, puesto que “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa” (Spinoza 1987: 46). Y puesto que no existe nada fuera de él en lo que pensar, ya que “todo cuanto es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (Spinoza 1987: 58), su pensamiento (“noema”), entendido como contenido, ha de identificarse con su pensamiento (“noesis”), entendido como actividad. Y si nada existe fuera de Dios, nuestro objetivo no es otro que su contemplación, que es lo mismo que contemplar la Naturaleza, el conocimiento de las causas y despreocuparnos de “los beneficios y las desgracias” que la Creación reparte “indistintamente sobre piadosos e impíos” (Spinoza 1987: 92).

Y precisamente Goethe, que ya se había replanteado desde su juventud “la idea aprendida de un Dios bondadoso y ecuánime” (Martín Arnedo 2018: 99), se zafó de ese querer ajustar cuentas, de ese exigir justicia en el reparto de beneficios y desgracias, y adoptó como más razonable ese interés desinteresado espinosista, que no agoniza en intentar arreglar el exterior, sino que se contenta más bien con el cuidado del estado de ánimo propio, un ánimo que no exige favor por favor. Según su expresión, a propósito del amor no correspondido: “Aquellas singulares palabras, ‘mientras yo te quiera ¿qué más da?’ brotaron directamente de mi corazón” (Goethe 2016: 649). En el original, ese “¿qué más da?” está personalizado: “¿qué más te da?”, o quizá “¿en qué te afecta?”, o incluso “¿qué te importa?": *was geht's dich an?* (Goethe 1981: X, 35). En este pasaje el contexto amoroso puede ser interpretado en clave tanto humana como divina, pero lo relevante es el desentendimiento de la reacción del amante, de sus sentimien-

tos. El efecto paliativo de aquel edificio cristalino y geométrico construido por Spinoza en su *Ética* fue a la sazón inmenso, como ya hemos indicado, sobre el corazón caótico e impulsivo del joven autor del *Werther*.

Sea cierta o no la hipótesis de Schings, más arriba aludida, según la cual Rilke entró en contacto con Spinoza a través de o gracias a Goethe, lo cierto es que en este punto estos tres grandes espíritus resonaron en consonancia. Y si tan afectado se mostró Rilke al descubrir de esta sazón a Spinoza, cabe preguntarse si es que acaso no compartían más puntos de vista sobre el tema de la religión. Intentaré aportar algunas ideas a este respecto en los próximos apartados.

3. ¿Un libro de oraciones?

Como referencia para cotejar el pensamiento religioso de Rilke con la *Ética* de Spinoza propongo *El libro de las horas* (1905) por ser la obra con la que inaugura su madurez poética, porque en ella sienta las bases de la plenitud y la madurez de las *Elegías* (1923), y porque tanto por la forma como por el contenido, es el libro que más intensa y extensamente se ocupa de su relación con la divinidad.

Está documentado que antes de abordar este poemario, Rilke llevaba consigo y leyó intensamente dos ejemplares bíblicos, uno de ellos una impresión de la Biblia de Lutero de 1770 (King 2009: 184), amén de una biografía de San Francisco de Asís. Löwenstein (2005: 128) sostiene sin embargo que dicha bibliografía le sirvió como mero motivo inspirador, mas fue radicalmente transfigurada para alcanzar una perspectiva no cristiana. Otros exégetas, como Bermúdez-Cañete (Rilke 2014: 11), sostienen que el poemario nació estimulado por el intenso enamoramiento que sintió su autor por Lou Andreas-Salomé. El sentimiento de unión con su musa y amante le lleva a sublimar esa pasión, a intentar codificar poéticamente lo que en vida nunca consiguió articular: la relación intersubjetiva entre el yo y el tú y a aspirar ecuménicamente a un sentimiento de unión con todos los seres de la creación. Otros, como Braungart (2016: 263), proponen justo la interpretación contraria: en este libro el sentimiento religioso es originario, por más que sufra un intenso proceso de secularización que lo conduce hacia orillas más mundanas.

A esta disparidad de interpretaciones hay que sumar además la dificultad de proponer una visión sincrónica del tema debido a la intensa evolución que sufrió el poeta en este sentido, quien no dejó de publicar obras de temática manifiesta (*Historias del buen Dios* 1904, *La vida de*

María 1912, etc.) o encubiertamente religiosa (*Elegías, Sonetos a Orfeo* 1923).

¿Poesía amorosa, religión des-encantada? Ciertamente, la (con)fusión de ambos órdenes, del humano y del divino, parece justificarse por ejemplo con la inclusión del poema *Lösch mir die Augen aus* (Rilke 2014: 120), dedicado a Lou originariamente, y posteriormente a Dios. *Prima facie* la inclusión de este poema refuerza la tesis de Bermúdez-Cañete. Sin embargo, este argumento no me parece resolutivo para concebir arreligiosamente este poemario, de la misma manera que no se puede soslayar la presencia incontestable de Dios en el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz por el hecho de que el místico haya extrapolado elementos del ámbito profano al divino, como ya mostrara Dámaso Alonso (1966: 43 y ss.).

La concepción tan personal y heterodoxa que tenía Rilke del catolicismo lo sitúa a mi juicio insoslayablemente fuera de él. La relación de tú a tú que mantiene con Dios puede ser sin duda también interpretada como un modelo paradigmático de intersubjetividad, es decir, como una forma de interpretar la relación del artista con su arte, con su amada, con su mundo. El artista a su vez asume en esta invocación diferentes roles: monje pintor, asceta solitario, peregrino. Pero Rilke denominó elocuentemente a sus poemas “oraciones” (*Gebete*). La oración supone un lugar de encuentro con Dios, un espacio para el diálogo en el que la palabra adquiere un papel central. La palabra tiende puentes levadizos entre las soledades. La palabra es quimérica, su mera formulación implica ya su realización o efecto. La oración es una acción real.

En mi opinión este libro es tan controvertido porque pasa por ser el libro más religioso de su autor y al mismo tiempo es en el que más se revuelve contra la religión entendida en sentido dogmático cristiano: de hecho al poeta se le ha tachado de ateo, (Mason 1963: 194), de esteta (Schöne 1968: 273); ora se resalta su contenido teológico, ora su aspecto puramente formal. Se ofrece incatalogable. Tanto el creyente como el ateo corren el riesgo de quedar defraudados en sus expectativas, ninguno encuentra lo que busca o espera. La originalidad y potencia del pensamiento de Rilke provocan unas reacciones muy parecidas (y este podría ser un segundo punto de coincidencia) a las provocadas por Spinoza en su tiempo, cuyo pensamiento fue catalogado como, en palabras de Vidal Peña: “ateísmo sistemático, fervoroso panteísmo, racionalismo, absoluto misticismo, materialismo, idealismo...” (Spinoza 1987: 8).

En *El libro de las horas* la tensión surge del roce disonante entre un continente extraído del pietismo más tradicional (el propio título -aunque propuesto por el editor, fue aceptado por el autor- se refiere al breviario medieval que regulaba la oración monástica) y un contenido de naturaleza laica e inmanente. Y esta amalgama heterogénea de religión,

arte y humanismo se corresponde con la ambiciosa intención de erigirse en una guía tan sinópica como auténtica de la vida interpretada. Rilke parece hablar de sí mismo a través de estos versos: “Quien las muchas contradicciones de su vida/ en un símbolo capta y reconcilia” (Rilke 2014: 39).

4. Un dios ajeno a la voluntad humana

Otra nota común a Rilke y Spinoza es el rechazo a entrar en un trato, no ya solo amoroso, sino de cualquier tipo de prestaciones y contraprestaciones con la divinidad. Los sacrificios, las plegarias, las penitencias, les parece a ambos un contrasentido. Es más, Rilke, antes de iniciar su *Libro de las horas*, ya argüía en torno a 1898: “Un Dios que declara su poder /carece de sentido” (Rilke 1999: 77). No se trata de alcanzar algo a través de la religión, ni a través de una dogmática o por medio de una teología, menos aún por la fe. No debe la espiritualidad implicar deberes ni renunciaciones, ni objetivos a medio plazo. Es algo mucho más simple: “Tienes que saber que Dios sopla a través de ti desde el comienzo” (Rilke 1999: 77). La revelación (la presencia) existe ya desde siempre. Sería absurdo perderse por circunstancias psicológicas, geográficas o históricas el “mensaje” y condenarse. Dios está ya siempre ahí, no es el premio a una carrera de obstáculos. La esencia de la vida religiosa no ha de consistir en un atesoramiento de méritos para ganarse el favor de los dioses. La cuestión es demasiado grave como para dejarla en manos de una voluntad frágil y caprichosa.

¿Y cuál es la genealogía de este mercadeo con lo infinito? En su *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677) Spinoza afirmaba que “todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil” (Spinoza 1987: 90), sin embargo encuentran grandes obstáculos para satisfacerse, pues desconocen las causas de las cosas, y aún de su propio actuar, y por culpa de dicha ignorancia, padecen ciegamente sus efectos. Imaginan además que son libres para apetecer una cosa u otra. Pero desconocen que en realidad no eligen qué apetecer. Zarandeados para colmo por un destino que no comprenden y que se les ofrece opaco, para consolarse de tantos males presumen de una finalidad objetiva, convencidos de que “en las cosas hay un Orden” (Spinoza 1987: 91). “Si esto me ha ocurrido, debe ser por algo”, se dicen. Y ese “por algo” les lleva a refugiarse en la voluntad de Dios. Una inteligencia superior ha debido disponer la realidad desde una perspectiva finalista. Así como los medios (por ejemplo, los ojos) entrañan una finalidad que le es propia (ver), todo cobra un sentido, cualquier acontecimiento. Eso sí, todo acontece a la medida del hombre, creado ventajosamente a imagen y semejanza de Dios. De esta forma queda humanizado el universo entero: “y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres” (Spinoza 1987: 91),

es decir, para que el hombre regule su conducta de acuerdo a los preceptos religiosos.

Aceptan el duro destino porque así lo ha dispuesto Dios, que ha de querer siempre nuestro bien, puesto que es un dios bueno. Cuando éste les es propicio le dan las gracias. Cuando le es contrario, el imperfecto se achaca a no a la voluntad divina, sino humana, que se ha alejado de su Creador. No perciben que la Naturaleza prosigue serenamente con su marcha más allá de las risas y los llantos de sus habitantes.

Además el trato está sesgado. Se agradecen a Dios los bienes recibidos, sin que en contrapartida surjan reproches por los sufrimientos padecidos. En la oración se ruega por la salud, por la felicidad, incluso hasta por el dinero, en una lógica transaccional que se acerca mucho a la denunciada en la *Gegenliebe* por Rilke en 1912. Pero esta unilateralidad soslaya que las desgracias recaen igual sobre todos, más allá de sus actos.

Los hombres identifican el bien con el culto a Dios y el mal con el pecado respectivamente, pero en la lógica de un mundo creado a la medida del hombre, el mal tiene difícil justificación. No en vano los teólogos han discurrido largamente sobre ello. Tan grande era el problema del mal, que acabaron negando su existencia al definir el mal como carencia. Spinoza propondrá su propia solución invirtiendo el razonamiento, no apetecemos el bien porque sea bueno, sino que es bueno porque lo apetecemos: “llamamos bueno o malo a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser” (Spinoza 1987: 263).

La contemplación spinozista intenta captar la necesidad con la que la que Naturaleza se deduce de la perfección de Dios, más allá de que algo nos afecte perjudicial o ventajosamente. Esta visión del orden perfecto provoca una serenidad muy alejada de las valoraciones pasionales.

Y no otra es la función del poeta en el breviario rilkeniano: es un profeta, el receptor de un mensaje que lejos de juzgarlo, se siente llamado a transmitirlo o reflejarlo. Y aquí nos topamos de nuevo con otra nota común al pensamiento de ambos autores.

El libro de las horas se abre con la hora (*die Stunde*) que se inclina, que declina (*Da neigt sich die Stunde*), y esa hora que alcanza al poeta lo conmueve y lo toca (*und rührt mich an*) y le hace temblar, le hacerse sentirse “capaz” de captar “la plasticidad del día” (Rilke 2014: 23), es decir, la faz de la Naturaleza. También al comienzo de sus *Elegías* el escritor invoca a unos seres superiores, los ángeles, siguiendo una tradición que al menos se remonta hasta Homero, cuando éste comienza su canto requiriendo la asistencia de la musa. Es decir, todo comienza fuera del artista. Y este, como instrumento que es, requiere de la asistencia exterior.

El poeta refleja y se siente admirado por lo existente. Se siente preparado y sufre un raptó que excede su voluntad. En un primer momento

el yo lírico (el monje que abre el libro) asume un papel pasivo, mientras la hora, personificada en el poema, asume el activo. La confección del primer libro de *El libro de las horas* de hecho se extiende a lo largo de pocos días, pues el arrebató de la inspiración le impide procrastinarla; es un impulso interior y al mismo tiempo exógeno, un impulso que no se puede propiciar (*rufen*) ni reprimir (*unterdrücken*) (Rilke 1996: 744).

Y esta labor profética del poeta, paralela en su estructura y en su lenguaje al “Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación” (Mc 16,15-20) bíblico, lo convierte en un visionario, como lo fueran otros poetas como Hölderlin. Este visionario a veces denuncia la pusilanimidad de la otra parte: “Cuando te *pinto*, Dios, apenas si lo notas” (Rilke 2014: 39); a veces proclama su interdependencia: “Si eres tú el soñador, yo soy tu sueño” (Rilke 2014: 41); pero en cualquier caso considera su mediación como imprescindible (“Soy el silencio que hay entre dos notas” Rilke 2014: 41).

5. Un dios inconmensurable

En su relación con Dios, Rilke no admite ningún tipo de mediación, ni siquiera la de Cristo. Los dogmas positivos, puestos e impuestos, y las doctrinas oficiales falsean y alejan al hombre de su verdadero destino. Las palabras ya *de facto* son humanas, demasiado humanas. Hay que huir de toda proyección antropocéntrica, cualquier descripción de Dios ya lo está adulterando.

Otra cuestión es de qué forma es posible este acercamiento, incluso si es posible, porque nadie ha recorrido, ni puede recorrer, por completo el camino que conduce hasta Dios. Todos somos principiantes en este sentido. Se ha de empezar desde sí mismo, desde la más radical sinceridad. Hay que aspirar a la pureza de la vivencia, a la intimidad más solitaria, a la búsqueda más inefable. La iglesia, con sus congregaciones proselitistas y sus códigos cerrados espanta la soledad que precisamente requiere el misterio para manifestarse. La revelación sólo acontece en singular.

Rilke (2014: 14) subrayaba contundentemente los peligros de objetivar los códigos para mediar con la divinidad o relacionarse con el misterio. Las imágenes (*Bilder*) de Dios, más que acercarnos intuitiva o cordialmente a él, nos impiden el acceso cual si fuesen muros (*Wände*): “Construimos imágenes ante ti, como muros” (2014: 25).

La crítica al positivismo en la religión, que comparte no solo con Spinoza, sino también con su mediador mutuo, Goethe (Martín Arnedo 2018: 96), se concreta en su desprecio por un formato de fe acabado, cosificado en palabras, transmitido invariablemente, que arruina los sentimientos espontáneos y originarios individuales y vacía de contenido los ritos por su práctica mecánica. El positivismo amenaza con romper el objeto de

su amor. De ahí que Rilke afirme (2014: 33): “creo en lo nunca dicho (*noch nie Gesagte*)”. *Sagen*, en alemán “decir”, es un infinitivo, pero *gesagt* es un participio, que utiliza el prefijo *ge-*, para indicar el conjunto de lo dicho, lo ya recabado hasta ahora. De modo que el infinitivo está abierto, vivo, expresa una acción in-finita, promueve la libertad, pero el participio está cerrado, ya vivido, es lo que ha “participado” ya de esa acción.

Rilke se siente invadido por un sentimiento que necesita no tener barreras para poder ser expresado que, como indicábamos al principio, se “amplía por todas partes hacia un nuevo círculo aún más lejano” (Rilke 1955 VI: 1042). Y esas barreras son las palabras escritas o pronunciadas, *das Gesagte*, las imágenes heredadas de Dios.

El poeta prefiere indagar en la oscuridad de lo no dicho a establecerse en la claridad de lo ya declarado. Cuando declina la hora, se acerca el ocaso, la noche. En el *Libro de la vida monástica* (el primero de la trilogía que forma *El libro de las horas*) Rilke alude continuamente al mundo de las sombras: “Mi Dios es oscuro” (2014: 24), “creo en las noches” (2014: 32), “Tú eres el inconsciente oscuro” (2014: 62), “Tu oscuridad es tan profunda, que mi exigua luz a tu vera no tiene sentido” (2014: 50). Degetau (2018: 431) ha interpretado esta repetida alusión a la oscuridad como aquella situación en la que “el hombre desarraigado experimenta una angustia asociada a la imagen de la noche” Pero a mi parecer, la nota del misterio en Rilke no es prioritariamente la angustia, sino lo inexplorado o ignoto, lo siempre abierto o por descubrir, porque nada colma unas ansias infinitas.

El poeta se sitúa además en pie de igualdad frente a lo desconocido, porque sabe que su naturaleza más genuina pertenece a allí, a lo no definido. Por eso la labor del poeta es tan especial, porque es un puente entre dos mundos, uno ya hecho y otro por hacer.

Y en esta labor, Dios lo necesita tanto a él como el poeta a Dios: “¿Qué harás tú, Dios, si yo me muero? [...] conmigo pierdes tú tu sentido” (Rilke 2014: 60). La existencia de las dos partes está regida por la necesidad, ninguna es contingente. Y no solo esta vindicación de la propia humanidad abre un camino al amor, sino que hace desaparecer el sentimiento opuesto: el miedo.

A juicio de Spinoza, alejado también de la iglesia, lo que atribula el ánimo es fijar la obsesión en un objeto mudable, sentir “un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo” (Spinoza 1987: 359). Es decir, equivocar el objeto del amor. Para corregir estos vicios, el objeto de nuestro conocimiento, y por ende de nuestro amor, ha de ser “inmutable y eterno” (Spinoza 1987: 360). La finalidad del filósofo no es tanto desechar toda formulación acabada del misterio, cuanto dar con la acertada. En el conocimiento radica la salvación. El consuelo frente a un Dios tan poco amoroso consiste en saberse

parte de Él. El conocimiento verdadero nos revela y nos concede nuestra máxima potencia de obrar al comprender que somos por y en Dios.

Rilke se muestra más ambivalente a este respecto. Aquí, como se ve, sus caminos se bifurcan pronunciadamente. Sin haber llegado a encontrar a Dios, al mismo tiempo da cuenta de una vivencia de Él. Esta ambivalencia es posible gracias a que Dios oculta su rostro. “Dios habla a cada cual solo antes de crearlo” (Rilke 2014: 93). Por tanto, el poeta nos anima a dar un paso voluntarista hacia adelante, a medio camino entre la incertidumbre y el presentimiento, entre la derrota y la victoria, entre el abismo y la altura: “deja que te suceda lo bello y lo terrible” (Rilke 2014: 93).

6. Conclusiones

¿Qué ha de ser expresado? Lo inexpresable, paradójicamente. Rilke en este sentido es hijo de su tiempo. La literatura centroeuropea de principios del siglo XX sintió en sus entrañas la tentación del silencio (Wittgenstein, Kafka, Hofmannsthal, las vanguardias, etc.) ante la tremenda tensión a la que se enfrentaba el lenguaje de la tradición ya muy desgastado por las disputas estéticas y morales y metafísicas en general (Martín Arnedo 2020: 35), cuánto no más para asuntos más celestiales.

En su vindicación de lo inexpresable, Rilke propone de nuevo un camino muy personal (Rilke 2014: 30):

Du Dunkelheit, aus der ich stamme,
ich liebe dich mehr als die Flamme,
welche die Welt begrenzt,
indem sie glänzt
für irgend einen Kreis,
aus dem heraus kein Wesen von ihr weiß.

Tú, oscuridad, de la que yo provengo,
te amo más que a la llama,
que delimita el mundo,
en la medida que brilla
solo para un círculo,
fuera del cual ningún ser la conoce.

Lo iluminado, como hemos apuntado más arriba, es lo conocido, lo desvelado, lo “des-cubierto”. Pero la luz solamente alcanza una zona que está bien acotada, cuyos límites están claros y precisos, porque más allá se extiende la sombra, que en contrapartida, no sé sabe dónde empieza

ni dónde acaba, precisamente porque la oscuridad no tiene contornos y nadie (“ningún ser”) la conoce en su profundidad. La luz está delimitada (*begrenzt*), su territorio, un círculo fuera del cual nada conocemos, es, como la palabra dicha, finito, en contraposición a la infinitud de la sombra.

Y el Origen es oscuro, y hacia donde se tiende también, incluso el camino intermedio, porque en el mundo conocido o “interpretado” (*gedeuteten*) “ya no nos sentimos como en casa” (Rilke 2002: 32). No es un suelo de certezas, sino un sendero para intrépidos. Hay un presentimiento del oculto principio y de ahí la evocación a la noche (Rilke 2002: 32). Las imágenes de Dios que van desfilando por el *Libro de las horas* son muy heterogéneas, y el poeta, a fin de cuentas, no puede evitar caer en lo que él mismo ha denunciado y que es el tema de este estudio, a saber: que las palabras más que acercar al misterio, lo alejan.

Spinoza pretendía hacer transparente la Naturaleza, Rilke salvaguardar su insondable zona oscura. El racionalismo ilustrado del primero colisiona con el postromanticismo místico del segundo. Si ambos coincidieron como punto de partida en la renuncia a exigir una *Gegenliebe* por parte de Dios (de cuya existencia por otro lado parten, por personal que sea su concepción), si ambos renunciaron a buscar contrapartidas, a exigir milagros, a maldecir el destino contrariado, a construir una imagen de Dios hecha a medida del hombre, a seguir el credo de la tradición y de los dogmas, como hemos visto a lo largo de este estudio, sin embargo, ambos convierten a su modo el universo en una epifanía, permutando singularmente lo seglar y lo sagrado, lo finito y lo infinito, situando tal permuta en el centro de sus obsesiones.

El dios de Spinoza es más desapasionado que el de Rilke. Por razones lógicas, la Perfección no puede menguar ante el azote de una pasión, no cabe imaginar al Creador sufriendo por el desdén de una criatura. Para Rilke, Dios (oscuro) es más un soñador que un geómetra, y los sueños entrañan siempre una nota de azar, a saber: la iniciativa de la creatura. Para el Dios de Spinoza (luminoso) no existen las sorpresas.

Referencias bibliográficas

- Alonso, D.: *La poesía de San Juan de la Cruz: (desde esta ladera)*. Madrid: Aguilar, 1966.
- Aristóteles.: *Magna Moralia*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.
- Braungart, W.: «Der Maler ist ein Schreiber. Zur Theo-Poetik von Rilkes Stunden-Buch» en *Literatur und Religion in der Moderne*, 2016, pp. 263-296.

- De Jerusalem, E. B.: *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Degetau, A. G.: «La via negationis en san Juan de la Cruz y Rainer Maria Rilke» en *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 6(2), 2018, pp. 429-442.
- Goethe, J. W.: *Poesía y verdad*. Barcelona: Alba Editorial, 2016.
- Goethe, J. W.: *Werke: Autobiographische Schriften II (Vol. 10)*. Hamburger Ausgabe. DTV, 1981.
- King, M.: *Pilger und Prophet: heilige Autorschaft bei Rainer Maria Rilke*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Löwenstein, S.: *Rainer Maria Rilkes Stunden-Buch: Theologie und Ästhetik*. Berlin: Wiss. Verlag Berlin, 2005.
- Martín Arnedo, S.: «La religión positiva en la juventud de Goethe y Hegel» en *Thémata*, 57, 2018, pp. 95-111.
- Martín Arnedo, S.: «Crisis del lenguaje y ontología romántica: el caso de Hofmannsthal» en *Revista de Filología Alemana*, 28, 2020, pp. 25-38.
- Mason, E. C. «Zur Entstehung und Deutung von Rilkes Stunden-Buch» en Mason, E. C. *Exzentrische Bahnen. Studien zum Dichterbewusstsein der Neuzeit*. Vandenhoeck u. Ruprecht: Göttingen, 1963, pp. 181-204.
- Reale, G.: *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder, 1992.
- Rilke, R. M. & Andreas-Salomé, L.: *Briefwechsel*. Zürich: hrsg. v. Ernst Pfeiffer, 1952.
- Rilke, R. M.: *El libro de horas: edición bilingüe*. Madrid: Hiperión, 2014.
- Rilke, R. M.: *Gedichte. 1895-1910*. Frankfurt am Main: Hg. von Manfred Engel, 1996.
- Rilke, R. M.: *Las elegías del Duino*. Madrid: Visor, 2002.
- Rilke, R. M.: *Nueva antología poética*. Madrid: Austral, 1999.
- Rilke, R. M.: *Sämtliche Werke*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1955.
- Sánchez, M. C.: «La teología de Aristóteles» en *Ágora: Papeles de Filosofía*, Vol. 10, 1991, pp. 193-198.
- Schings, H. J.: *Intransitive Liebe. Herkunft und Wege eines Rilkeschen Motivs. Klassik-Rezeption. Auseinandersetzung mit einer Tradition. Festschrift für Wolfgang Dörsing*. Würzburg: von Peter Ensberg, 2003.
- Schöne, A.: *Säkularisation als sprachbildende Kraft*. Vandenhoeck u. Ruprecht: Göttingen, 1968.
- Spinoza, B.: *Ética: demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1987.

LA *RÉFLECTION SECONDE* A TRAVÉS DE LA
DUPLEX COGNITIO. BASES TOMISTAS DEL
PENSAMIENTO DE GABRIEL MARCEL
THE *RÉFLECTION SECONDE* THROUGH *DUPLEX*
COGNITIO. THOMIST BASIS OF GABRIEL
MARCEL'S THOUGHT.

Óscar Arce Ruiz¹
Ágora Sant Cugat International School
Universitat Oberta de Catalunya

Recibido: 28 junio 2020

Aceptado: 30 septiembre 2020

Resumen: La distinción entre misterio y problema en la filosofía de Gabriel Marcel implica una doble manera de acceder a esas dos regiones del Ser: reflexiones primera y segunda. Esta doble vía de acceso al Ser comparte caracteres esenciales con la teoría de la *duplex cognitio de anima* de Tomás de Aquino. La intención del artículo es mostrar esas coincidencias a partir de la lectura del artículo de Jaume Bofill *Para una metafísica del sentimiento*.

Palabras clave: Gabriel Marcel; Tomás de Aquino; Jaume Bofill; misterio; duplex cognitio

Title: Abstract: The distinction between mystery and problem Gabriel Marcel's thought involves a double way of acceding into those regions of Being: primary and secondary reflections. This double path to Being shares essential characters with Thomas Aquinas' theory of *duplex cognitio de anima*. The aim of this paper is to show these coincidences from the reading of Jaume Bofill's *Para una metafísica del sentimiento*.

Keywords: Gabriel Marcel; Thomas Aquinas; Jaume Bofill; mystery; duplex cognitio

1. Profesor de Filosofía en Bachillerato y profesor colaborador en la asignatura de Filosofía Clásica en la Universitat Oberta de Catalunya. oarce3@uoc.edu

1. Introducción

Gabriel Marcel es un pensador del todo atípico. Eclipsado por el *phénomène Sartre* (como cualquier otro intelectual francés de la época) edifica su producción a partir de una distinción célebre y fecunda entre el misterio y el problema. Esta distinción supone un hilo conductor claro desde el momento de su incursión en el pensamiento de Marcel. A pesar de ello, sus obras no analizan las posibilidades desde un punto de vista sistemático. De hecho, una de las pretensiones de Marcel es en todo momento deshacerse de la carga sistemática para poder filosofar desde el ejemplo y desde los ensayos sobre temas concretos. Eso no significa que sus textos estén exentos de profundidad reflexiva, terminológica y filosófica. En absoluto. Pero su estilo fragmentario autoimpuesto hace que el lector sea quien tenga que completar la extensión de la teoría y su aplicación.

Uno de los desarrollos más claros y más reconocibles es la vinculación de problema y misterio a dos métodos de conocimiento igualmente distintos. Está claro, toda preocupación ontológica es en mayor o menor medida una preocupación gnoseológica: qué son las cosas no puede alejarse mucho del cómo las conocemos. Y en estas cuestiones encontramos el imperativo de plantear dos caminos del conocer, necesariamente complementarios: reflexión primera y reflexión segunda. Estos dos modos de conocer están ligados al conocimiento racional-científico (lógico-discursivo) y al conocimiento existencial-recuperador que, por definición, trasciende las posibilidades de la reflexión primera. Así, el conocimiento racional-analítico se dirigirá a elucidar las características del problema, y el conocimiento sintético-existencial buscará la experiencia misteriosa del Ser.

La intención de este artículo es presentar algunas de las similitudes de esta doble vía de conocimiento con la teoría de la *duplex cognitio de anima* de Tomás de Aquino a través de la magistral exposición de la misma que realiza Jaume Bofill i Bofill en su artículo *Para una metafísica del sentimiento*. El orden en la exposición de Bofill supone un suelo sólido sobre el que apuntalar la lectura de la obra de Marcel desde la óptica del acceso intelectual al Ser.²

2. Jaume Bofill, junto con Francisco Canals Vidal, son dos de los máximos exponentes de la Escuela Tomista de Barcelona, para la cual la reflexión en torno a la *duplex cognitio* es un tema preminente.

2. Apunte metodológico

Con lo dicho, está claro que la principal estrategia metodológica ha consistido en la búsqueda de la indagación gnoseológica de Gabriel Marcel a lo largo de su obra. En cuanto a la doctrina tomista, los documentos más recomendables para seguir la fundamentación de Marcel en los escritos del Doctor Angélico son: la cuestión décima de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* de Tomás de Aquino y los comentarios de Cayetano al *De ente et essentia* y *De nominum analogia*. Finalmente, la concepción abierta del tomismo que se da en la figura y los textos de Jaume Bofill quedan de manifiesto en sus artículos *Contemplación y caridad; Fuentes, concepto y método de la metafísica* y las dos partes de *Para una metafísica del sentimiento*. Nos centraremos en este último, pero las coincidencias emergen también en los otros dos.

La metodología utilizada, pues, conduce en todo momento a *los textos mismos*.

3. Algunas consideraciones en torno al misterio y el problema

Como hemos dicho, la distinción entre lo problemático y lo misterioso atraviesa toda la obra de Marcel y la articula en torno a dos polos inconmensurables pero complementarios. De hecho, será esta complementariedad de los dos polos, por encima incluso de su irreductibilidad, la que permite el desarrollo de los distintos temas que Marcel recoge en sus compendios de ensayos y conferencias. Es necesario, por lo tanto, elucidar sucintamente qué modos de darse el Ser se presentan desde las vertientes misteriosa y problemática para poder introducirnos en las maneras de comprender esos modos de darse el Ser.

3.1. El misterio

Es común dirigirse hasta la última escena de *L'Iconoclaste* para encontrar la primera formulación directa de la idea de misterio.³ En ella, la discusión entre Abel y Jacques concluye con la confesión desesperada de este: necesita ver, entender, tocar, para cubrir la nada que asume como

3. También en los *Fragments philosophiques* encontramos una elaboración del concepto, datada entre 1910 y 1911: «Elle apparaît essentiellement comme mystère, c'est-à-dire comme échappant à toute méthode d'analyse qui la convertirait en objet». (*Fragments philosophiques, 1909-1914*. Lovaina: Nauwelaerts, 1964, p. 65). El hecho de escapar a todo método de análisis nos conduce a considerar un método sintético para el conocimiento del misterio.

único plano posible de la existencia. La secuencia continua de la siguiente manera:

ABEL.- Tentation dont le plus pur de toi n'est pas dupe. Va, tu ne te satisferais pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté. L'homme est ainsi fait.

JACQUES.- Que sais-tu de l'homme?

ABEL.- *Crois-moi: la connaissance exile à l'infini tout ce qu'elle croit étreindre. Peut-être est-ce le mystère seul qui réunit. Sans le mystère, la vie serait irrespirable...*⁴

En una nota de 1919 del *Journal métaphysique* encontramos una nota en la que se presenta al misterio en oposición al objeto: «*Par essence même l'objet exclut tout mystère. Il ne peut être pensée comme indifférent à l'acte par lequel je le pense*».⁵ Y esa oposición se da porque el objeto me es irremediamente externo. Me es, literalmente, objeto. En cambio, el Ser se me presenta en la cotidianidad de la existencia por medio de una relación de la que no puedo escapar sin forzar el carácter ontológico de mi experiencia. El siguiente paso será oponer el misterio al problema, y ese paso quedará fijado en *Être et avoir*:

«Position du mystère ontologique, ses approches concrètes.

*C'est ainsi que je compte intituler ma communication à la Société philosophique de Marseille. L'expression mystère de l'être, mystère ontologique par opposition à problème de l'être, à problème ontologique, m'est venue brusquement ces jours-ci, elle m'a illuminé.*⁶

Este misterio opuesto al problema es la expresión de una llamada, puesto que el ser que se pregunta por el Ser encuentra finalmente desde el asombro, *que es*, pero la afirmación de esa respuesta no puede ser ya pronunciada por el ente que se cuestiona, porque no se reconoce como sujeto de la pregunta. Es decir, yo como ente me siento *llamado* por el Ser y esa llamada solo es posible porque de alguna manera yo soy ese Ser. Esa llamada me sitúa en una posición de compromiso íntimo con el Ser del que soy una expresión, pero también de compromiso *con el resto de cosas* que también son expresión del Ser. *Somos Ser*.

Así, la filosofía de Marcel pretenderá poner de relieve el Ser afirmado por medio del ser afirmante. Y eso será posible a partir de la *reflexión segunda* como método para hacer emerger lo propio e irreplicable del ente como ligado al Ser que lo posibilita. Podríamos decir, pues, que el misterio apunta directamente al Ser que necesariamente se abre paso

4. *L'Iconoclaste*. París: Stok, 1923, p. 47.

5. *Journal métaphysique*. París: Gallimard, 1927, p. 161. Esta cita reaparecerá en el contexto de la gnoseología porque apunta al ser pensado como inseparable del *acto de ser pensante*.

6. *Être et avoir*. París: Aubier-Montaigne, 1935, p. 144-145.

desde el ente concreto. El misterio del Ser se hace presente en el ente. Es decir, el Ser en cuanto tal es de naturaleza misteriosa y, por tanto, escapa al método analítico cuando se aplica al conocimiento de las cosas concretas desde el punto de vista ontológico. Desde el punto de vista metafísico, no podemos penetrar la realidad precisamente porque somos parte de ella, y nos encontramos radicalmente comprometidos con ella.⁷

Todo ello es posible porque el misterio es coextensivo al Ser y a cualquier forma de darse. Marcel lo relaciona con lo inagotable concreto, con lo meta-técnico, con la realidad en sentido amplio y, al fin y al cabo, con sus manifestaciones y expresiones esenciales: fidelidad, esperanza y amor, pero también el pensamiento, el conocimiento, el reencuentro, la libertad, la creación, Dios o la unión del alma y el cuerpo.⁸

La caracterización del misterio es, por definición, imposible. Es por eso que la manera de acercarse a él es siempre errática, sobre todo si se la compara con la exposición directa que permite el problema, que es el objeto del siguiente punto.

3.2. El problema como categoría

Todas las formulaciones que hemos visto de lo misterioso tienen sentido cuando se las opone a un estrato cualitativamente inferior tanto en cuestión de contenido de la reflexión como en lo relativo a la posición ontológica del ser humano dentro del mundo. Para Marcel, hablar del misterio equivale a hablar de lo *metaproblemático*. El misterio es, pues, aquello que trasciende lo problemático aunque haya de impulsarse en ello como soporte.⁹

Eso significa que el problema y la consideración problemática de la sociedad suponen un primer estadio ineludible para poder desarrollar la consciencia de la necesidad de recogimiento como un ejercicio de libertad. El recogimiento supone un acercarse a uno mismo para escuchar el sentido de la llamada del Ser que hemos esbozado antes. Es, en cierto modo, un recogimiento del ente en el Ser. Por eso podemos decir que la pretensión de Marcel es que el ente concreto pueda experimentar que pertenece al Ser, que no es otra cosa que experimentar la comunión ontológica con todo lo que existe.

7. cf. Être et avoir, p. 14.

8. Marcel entiende estas manifestaciones como incursiones al sentir radical de participación en el Ser, que no se da sino por la experiencia. De hecho son estas las principales aproximaciones al misterio del Ser.

9. Être et avoir, p. 162, 175-177.

Sin embargo, y aunque dijimos que el proceso de abstracción comúnmente asociado al conocimiento científico es un primer paso necesario a partir del cual podemos escuchar la llamada del Ser, nada garantiza cumplir con los requerimientos de ese primer estadio nos vaya a conducir necesariamente al segundo. El conocimiento problemático, la consideración del mundo como problema, es algo constitutivo del ser humano. Es su manera primera de acercarse y apropiarse del mundo. Es por eso que es importante subrayar tantas veces como sea necesario que Marcel no pretende desligar su reflexión de la reflexión científica. Por el contrario, su rechazo se dirige hacia las consecuencias problematizadoras fuera del ámbito de la ciencia:

«Puisque la philosophie doit répondre à l'exigence d'être que ne satisfont ni les sciences ni les techniques, c'est par rapport à celles-ci que l'on peut essayer de saisir son originalité. Qu'il soit bien entendu, pourtant, que la «science» à quoi nous opposerons la philosophie es celle qui correspond à l'objet (...).»¹⁰

Desde una definición clara, el problema es algo que se encuentra ante nosotros y que puede ser tratado objetivamente, según datos externos y desligados de nosotros mismos. Construimos su experiencia a partir del encuentro con un objeto al que accedemos sin resultar afectados por él. En esas circunstancias el problema se nos plantea siempre como susceptible de ser resuelto, pero no es parte de nuestra vida. Visto desde un nivel existencial, ese proceso de *objetivación del objeto* constituye una ficción que degrada al sujeto a un papel de mero espectador: el sujeto que se percibe a sí mismo como sujeto lo hace a condición de dejar de lado voluntariamente, libremente, la posibilidad de entregarse a su relación misteriosa con el objeto, lo que acabaría por sobrepasar el *ante mí* para entrar en la experiencia del *conmigo*.

Toda *problematización* implica, entonces, *objetivización* y *esquematación*, aunque una mínima reflexión muestre que nuestra experiencia no es reducible a un esquema.¹¹ Es la reflexión lo que permite la objetividad pero, al mismo tiempo, esa reflexión surge de un contexto experiencial que la posibilita y que es, en términos de Marcel, *metaproblemático*:

«Mais la réflexion montre que notre expérience n'est nullement réductible à un tel schéma, et quelle est très loin de se prêter à une problématisation illimitée. On pourrait dire encore que toute problématisation s'effectue sur la base de ce qui en soi n'est pas problématisable.»¹²

Esto es, el mundo problematizado no coincide con el mundo de la experiencia cotidiana. De ahí que la objetivación se funde en la separación

10. Troisfontaines, R. *De l'existence à l'être: La philosophie de Gabriel Marcel*, Namur: Secrétariat des Publications, 1953, p. 101.

11. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier, 1964, p. 114.

12. Ídem.

impostada entre el mundo y yo. Y de ahí se sigue que la objetivación problemática del mundo no es en absoluto un error. No lo es si tenemos en cuenta la posición científica, porque es lo problemático el objeto formal de la ciencia. Pero tampoco lo es desde el punto de vista del misterio, porque pensar en términos de error/acierto sigue constituyendo una nomenclatura anclada a los sistemas problemáticos. Es esencial dejar atrás la tentación de la categorización en el conocimiento del Ser para poder comprender las implicaciones de la experiencia del misterio. Eso es lo que pretende la reflexión de segundo grado, la *réflexion seconde*.

4. Reflexión primera y reflexión segunda: dos modos de conocer

Hasta ahora hemos encontrado dos maneras de darse el ente y en ello hemos dejado de lado deliberadamente el *cómo* para centrarnos en el *qué*. Es cierto que al hablar de los modos de darse el ente siempre hemos tenido en mente las posibilidades de su conocimiento pero, en cualquier caso expongamos ahora la propuesta de Marcel sobre los dos modos de reflexión. Antes será conveniente caracterizar la *relación* que mantienen esos dos elementos en los que vamos a basar las siguientes páginas. Llamaremos a esas opciones *analítica* y *sintética*, pero no descubrimos nada si decimos que bien podríamos referirnos a ellas como *problemática* y *misteriosa*. Estas opciones guardan una relación particular que podemos resumir en los siguientes puntos.

1. Considerada desde la posición sintética, la opción analítica es percibida como contraria. En cambio, desde la posición analítica, la sintética es necesaria y ambas se consideran complementarias.

2. Si bien ambas son complementarias desde la posición sintética, esta no se erige sobre los datos o conclusiones del método analítico.

3. No tiene sentido intentar descubrir cuánta cantidad de conocimiento analítico es necesaria para comprender la necesidad de un conocimiento sintético.

4. Las dos opciones no constituyen dos extremos. Sí que podemos conceder que el conocimiento analítico se encuentra en un extremo que no tendríamos problema en llamar “objetivo”. Asimismo, no tendremos problema en aceptar que en el otro extremo se encuentra un conocimiento contrario a este y al que podríamos llamar “subjetivo”. Entre ellos se encuentra el conocimiento sintético, que considera insuficiente e ingenuo el uno y estéril el otro. El conocimiento analítico tiende a tomar como uno al subjetivismo y al conocimiento sintético.

5. El conocimiento analítico es en todo caso necesario. El conocimiento sintético se dedica a hacer evidente el rebasamiento de los límites

del conocimiento científico-analítico mostrando su inadecuación para dar cuenta de la universalidad del ente concreto.

Con estas precauciones nos adentraremos en los dos modos de conocimiento. En los dos tipos de reflexión, Marcel combina las acciones del sujeto y del objeto reconsiderando lo exterior y lo interior hasta fundirlos ontológicamente en un mismo contexto. Dice Bofill sobre esto:

*«La inteligencia, aunque parezca una paradoja, no puede reducirse, en su finalidad, al orden intelectual precisamente considerado; ella está englobada en un dinamismo más profundo, un dinamismo que arranca de las últimas raíces ópticas del sujeto, y del cual ella actúa como elemento especificador».*¹³

4.1. Jaume Bofill y el tomismo

La introducción de Jaume Bofill en la aclaración de las relaciones entre los dos modos de conocer en Gabriel Marcel no es una maniobra gratuita. Para ambos la filosofía debía contener un componente de acción itinerante. Bofill, además, sentía un enorme interés por *Positions et approches du mystère ontologique*, con el cual sentía una afinidad evidente.¹⁴ Los dos autores muestran profundos puntos de encuentro en lo referente tanto al objeto de la metafísica como a su método. Quizás la convergencia más llamativa es la que mostraremos en la exposición de Bofill sobre los dos modos de conocer de lo que él llama *una metafísica del sentimiento* y que presenta evidentes similitudes con los dos modos de reflexión de Marcel.

También se encuentran posiciones coincidentes en cuanto a la necesidad de sobrepasar el pensamiento reduccionista de la dicotomía sujeto-objeto. Para Bofill la posibilidad de objetivación nace de la unidad esencial del sujeto y el objeto: *«Toda objetivación, en efecto, propiamente dicha de lo que en la experiencia se ofrece pende, primero de la existencia de una comunidad óptica entre objeto y sujeto».*¹⁵

De ello se deduce la función completivo de la inteligencia en un proceso que se inicia en la realidad compartida de sujeto y objeto, en su comunidad orgánica e intencional. La aportación de la razón en el primer estadio del conocimiento, que es enteramente *problematizador*, supone la priorización de los elementos formales o, lo que es lo mismo, la no-consideración mutable-irrepetible-existencial en beneficio de lo inmutable-eterno-ideal. Ese proceso de abstracción es tan inmediato que siempre puede

13. Bofill, J «Contemplación y caridad». En *Obra filosófica*, Barcelona: Ariel, 1967, p. 94.

14. VVAA, *Homenatge a Jaume Bofill*, Barcelona: La Seu Vella, 1986, p. 35.

15. Bofill, J. «Fuentes, concepto y método de la metafísica», en *Obra filosófica*, Barcelona: Ariel, 1967, p. 28.

tenerse la tentación de obviar aquel primer momento de comunión fuera de la escisión entre el objeto y el sujeto. Pero eso es algo que, de nuevo en coincidencia con la filosofía de Marcel, no se sostiene porque la abstracción de los aspectos formales a partir del ente concreto necesita, claro, de ese ente concreto.¹⁶

Una tercera coincidencia la encontramos en la consideración del acto de entendimiento. Para Marcel el pensamiento es una manera más de darse el Ser pero, además, es la manera de conocerlo intelectualmente. Eso quiere decir que, en tanto que objeto, el acto de pensamiento es incognoscible, como recuerda Bofill: «(...) la “mens” tiene, originariamente, poder para entender; no, para ser entendida».¹⁷

Así, y teniendo en cuenta que la comparación es pertinente, vemos las coincidencias entre ambas interpretaciones del conocimiento y su método.

4.2. Conocimiento a modo de objeto y reflexión primera

Como hemos dicho, expondremos la *réflexion seconde* ayudándonos de la doctrina tomista de la *duplex cognitio* tal y como la esboza Jaume Bofill i Bofill en *Para una metafísica del sentimiento*. Allí, Bofill remite al artículo octavo de la cuestión 10 del *De veritate: utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem*. En el seno de esta cuestión, siempre en el marco estricto de la mente, se halla la *duplex cognitio de anima*, dirigida a las maneras de conocerse el alma a sí misma, a saber: a modo de *objeto*, y a modo de *principio de la actividad intencional*.¹⁸

Recordando la relación entre los métodos hemos de remarcar de nuevo que los dos caminos constituyen dos modos del mismo procedimiento. Se podría decir que el conocimiento científico es incompleto cuando no accede a la necesidad de reconocer el *Grund* ontológico que lo posibilita. Al mismo tiempo, no puede darse un conocimiento de *segundo grado* libre de creencias estériles sin las precauciones del conocimiento lógico-discursivo.¹⁹ Es decir, los dos modos de conocer que vamos a presentar son principalmente dos modos de conocer lo mismo y no dos conocimientos sobre lo mismo, como hace notar Bofill.²⁰

El primer modo de conocer de la *duplex cognitio de anima* que presenta Bofill puede relacionarse directamente con la aproximación al

16. Ídem.

17. Bofill, J. «Para una metafísica del sentimiento», en *Obra filosófica*, Barcelona: Ariel, 1967, p.109.

18. Bofill, J. *Metafísica del sentimiento*, 108.

19. Ibídem, p. 116-118.

20. Ibídem, p. 115-116.

conocimiento objetivizante de Marcel. Bofill recoge las cuatro características del *conocimiento del alma a modo de “objeto”*, que son efectivamente coincidentes con la reflexión objetiva.²¹

1. *Es universal.*
2. *Responde a la pregunta “quid sit” y “quae sunt per se accidentia ejus”; es decir, es un conocimiento “esencial” o “quiditativo”.*
3. *Procede por vía de definición.*
4. *Expresa la naturaleza del alma.*

Solamente la explicitación de estos cuatro puntos ya arroja una luz nueva sobre los textos de Marcel. Es la sistematicidad de Bofill la que nos permite ahondar más profundamente en la reflexión de primer grado en cuanto a sus rasgos reconocibles. Y cuando el propio Bofill presenta la limitación principal de este tipo de conocimiento *a modo de objeto*, notamos que la claridad es aún mayor. El principal límite de este tipo de conocimiento ligado a la reflexión primera es que en su separación categorial hace presente en el alma no el ente, sino la *ratio entis*.²² Dice Bofill que al consumir esta separación radical basada en las esencias universales del ente, el conocimiento esencial deja inasimiladas la individualidad del ente y con ella *«lo que es metafísicamente más grave-, el Acto existencial»*.²³ Remarcando la importancia del acto existencial Bofill enlaza la teoría de Tomás de Aquino con la necesidad de Marcel de devolver el peso ontológico a la experiencia humana por medio de la reflexión metafísica,²⁴ que será la reflexión de segundo grado. Además, que la reflexión analítica quiebra la posibilidad de una comunicación *real* con el ente concreto por el hecho de desvincularse cognitivamente de él. Así, la función de ese ente sería donarnos sus categorías para que pudiesen ser captadas por nuestro intelecto, lo que constituye una degradación de la sensación.²⁵

De todo ello nace la necesidad de ese segundo modo de conocer, recuperador y sintético, que vamos a ver a continuación.

21. *Ibídem*, p. 109.

22. *Ibídem*, p.114.

23. *Ídem*.

24. Marcel, G. *Être et avoir*, p. 149.

25. Marcel, G. *Le mystère de l'être*. Tomo I. Paris: Aubier, 1951, p. 121.

4.3. Conocimiento a modo de principio y reflexión segunda

La necesidad de la reflexión de segundo grado viene provocada por la consciencia de la incompletud del conocimiento analítico-objetivo. Está claro que, dentro de los límites de la ciencia, ese conocimiento es *suficiente*. Pero cuando trasciende sus objetivos y pretende una explicación global del ente, el método analítico es inadecuado. El conocimiento que posibilita el método científico no refleja la esencial *contingencia* del ente, que solamente puede captarse por un método que se dirija al conocimiento existencial del mismo. Bofill coincide con Marcel en esta necesidad de completar el legítimo conocimiento científico-analítico: «*En efecto: es innegable que nuestro pensamiento sea una generalización, nada más cierto; pero que sea tan sólo una generalización, aquí está el fallo de esta concepción tan sutilmente engañosa*». ²⁶

La abstracción segunda de Marcel será el procedimiento llamado a superar la generalización como método privilegiado del conocimiento que eleva la generalización al estatus de única vía legítima. Por esa vía, dirá, se hace efectiva la separación que abstrae las categorías a partir de los datos accidentales del ente, se dirige a todos los entes para los que se cumplen ciertas condiciones y, por consiguiente, no se dirige a ninguno *en particular*. Es el ente en tercera persona. Sin embargo el Ser, aquel que constituía el fundamento ontológico de toda reflexión ulterior, huye de toda reducción y de toda desvinculación entre el sujeto y el objeto. La reflexión que propone Marcel se inserta en la vida porque es vida ella misma. ²⁷

En ese nuevo nivel de consideración de la vida como englobante se basa en la evidencia indudable de la propia existencia, y en ese indubitable se sitúa el centro de la reflexión metafísica que no es separable de la reflexión sobre este ente concreto que soy y que *es llamado* por el Ser. Si escucho la llamada del Ser no puedo desoír la exigencia de la acción de la libertad que me empuja a un conocimiento de aquello que sé de manera innegable, pero que no puedo explicar por los medios habituales de la ciencia. Aun así, para escuchar esa llamada es necesario, como dijimos antes, el recogimiento que posibilita la vía de la reflexión por medio de la contemplación.

Marcel llama *técnicas del envilecimiento* a aquellas aplicaciones de la técnica ideadas para desviar la reflexión del camino de síntesis por medio del desprestigio de cualquier conocimiento que no sea puramente analítico, ordenado y capaz de predecir situaciones futuras. Pero la vida

26. Bofill, J. «La primacía de la contemplación. A propósito del existencialismo», *Cristianidad*, n.º 95 (1948), p. 100.

27. Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*. p. 96.

no es ordenada ni predecible. A pesar de ello, y aunque el resultado sea el absurdo con respecto a la experiencia vital, la fascinación por la precisión de los datos objetivos puede hacer que se *elija* permanecer en el absurdo.²⁸

La reflexión segunda implica la decisión libre acerca del Ser que abandona el camino del determinismo objetivador para iniciar la vía del conocimiento sintético. Ese camino, consciente de la elección, ha de posibilitar el retorno a la realidad concreta desde un punto de vista metafísico, sobrepasando los límites del pensamiento lógico-objetivo.

Miremos de nuevo a *La metafísica del sentimiento* de Bofill para caracterizar este segundo modo de reflexión a partir del contraste con los cuatro puntos del primer modo:²⁹

1. No diseña un contenido cualitativo, una “essentia” universal.
2. No forma ninguna representación intencional, ningún “enunciado”.
3. No constituye el estadio terminal del conocer, la “formación” en acto de un inteligible, antes bien, representa, tan solo, su fase germinal.
4. No es, tampoco, un acto de “scientia” aplicado por reflexión a la actividad del propio sujeto para darnos a conocer su “naturaleza”, con fines especulativos o éticos; sino, de nuevo, únicamente el principio virtual de esta ulterior reflexión.

Bofill sostiene el carácter *preparatorio* de este conocimiento, que se plantea a modo de principio interrogando por el *an sit?*, por el ser que es posible en la contingencia que actualiza la mera idealidad del *quid sit* en un ente concreto, cambiante y extingible. En comparación con el resultado de la reflexión de primer grado, este segundo siempre será un conocimiento *imperfecto*. Su imperfección consiste en su carácter de principio y no de término de la fase eidética.³⁰ Por eso es el único conocimiento capaz de dotar de base al método analítico fundamentando en el Ser cualquier conocimiento objetivo ulterior.

Las limitaciones del conocimiento científico-objetivante son corregidas por medio del conocimiento reparador y unificador a modo de principio intencional, cuyos caracteres son los siguientes:³¹

28. Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*. Paris : Plon, 1967, p. 39.

29. Bofill, J. *Metafísica del sentimiento*, 115.

30. Nótese que el principio al que aludimos es ontológico y no cronológico.

31. *Ibidem*, p. 117.

1. Es un conocimiento *intelectual*.
2. Es un conocimiento *individual*, no universal.
3. Se centra *en lo propio* del alma y no en lo común e impersonal.
4. Es *perceptivo*, no discursivo.
5. Es *presencial*, no “abstractivo”.
6. Es *existencial*, no esencial o quiditativo.

Marcel suscribiría estos seis puntos para hablar del conocimiento que da acceso al Ser : «*Plus nous saurons reconnaître l'être individuel en tant que tel, plus nous serons orientés et comme acheminés vers une saisie de l'être en tant qu'être*». ³² Peccorini, en su obra sobre Marcel, reconoce la coincidencia en este punto: «*Según esta doctrina, la imposibilidad de reducirlo a un «objeto» radicaría en que el individuo, en cuanto individuo, no puede ser universalizado*». ³³

El aspecto perceptivo de este conocimiento implica un pensarse al pensar *en*, o un pensar el Ser siendo *tal cosa*. Para Marcel, se accede al ser al asumir la participación de uno mismo en él por medio de la propia actividad, conocer conociendo, que hunde sus raíces en la intencionalidad del conocimiento y la consciencia. ³⁴ Conocer, el acto de conocer, supone ser consciente del propio conocimiento, de la propia capacidad de conocer y de captar la realidad exterior por medio del intelecto. La reflexión segunda ejercida desde la revisión del propio acto de conocimiento permite reflejar la actividad para ser consciente de que esa actividad no es posible sin el sustrato ontológico de la propia existencia, ni de la existencia del otro.

No puede ser un conocimiento discursivo, entendido este como una formulación a partir de las reglas lógico-formales del discurso. Es un conocimiento que consiste en el descubrimiento, en el asombro por el descubrimiento del fundamento primero de toda actividad (incluso la del conocer) que es el hecho mismo de existir. Por esa razón el punto sexto se relaciona con el conocimiento perceptivo. Lo que percibimos gracias a este segundo modo de conocer es el peso ontológico de la propia existencia como superación de la escisión entre el sujeto y el objeto. Soy consciente de mi exis-

32. Marcel, G. *Philosophie concrète*, p. 91.

33. Peccorini, F. *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*. Barcelona: J. Flors, 1959, p. 21.

34. Marcel, G. *Le mystère de l'être*, p. 60-61.

tencia por el acto de existir, y ese acto se da en el contexto compartido de la existencia.³⁵

Finalmente, la *presencialidad* del conocimiento de este segundo modo presenta con Marcel una similitud terminológica y de contenido que ha de ser tenida en consideración. En primer lugar, Bofill diferencia el conocimiento presencial y el abstractivo. De este modo la abstracción queda circunscrita al primer modo de conocer y encuentra su opuesto en la presencia. El conocimiento a modo de principio de la actividad intencional exige que el pensante no se separe, no se *abstraiga*, de la fuente de su conocimiento, que es el ente concreto. Volver siempre a lo concreto. De manera que Marcel comparte con el tomismo descrito por Bofill el contraste de la abstracción del pensante con respecto a lo pensado: la crítica al pensador *fuera del mundo*.

5. Gabriel Marcel: ¿de la existencia al tomismo?

Con lo anterior, ¿qué es lo que impide que consideremos a Gabriel Marcel un representante de las corrientes tomistas? Según hemos visto, las coincidencias son más que notables entre la solución de Jaume Bofill y la de Gabriel Marcel. Tillich ya escribió que todo el existencialismo respondía a la pregunta por el ser desde una perspectiva religiosa o cuasi-religiosa y, en concreto, apuntó que Marcel buscaba su respuesta desde la tradición tomista.³⁶ La comparación entre la *duplex cognitio* y las reflexiones primera y segunda de Gabriel Marcel parecen dar la razón, al menos dentro de estos límites, a Tillich. Aun así, Marcel no es un autor tomista. No lo es porque difiere del tomismo en un aspecto que es esencial al mismo y que, en última instancia, estaría en el germen del fin de su amistad con Maritain. El punto central de la separación es la consideración del pensamiento y de su capacidad para captar el Ser.³⁷

Recapitemos: el descubrimiento de la realidad misteriosa del Ser se produce a través de la reflexión de segundo grado, pero ni ella misma agota ese Ser que pretende alumbrar, ni su producto (por ser un producto intelectual) puede compararse con el Ser más que como modo de darse. Es cierto Marcel asume que el último paso del conocimiento metafísico es la vuelta al ente concreto y con esta actitud Marcel está asumiendo como

35. Marcel, G. *Présence et immortalité*. Paris: Flammarion, 1955, p. 22.

36. Tillich, P. *Systematic theology*, London: S.C.M. Press, 1978, p. 26.

37. «Il problema, tuttavia, non riguarda solo il linguaggio, ma si estende anche alla filosofia. Si tratta di capire se l'intelligenza sia in grado di cogliere l'essere». Botta, G. *Jacques Maritain et Gabriel Marcel. Un'amicizia attraverso la corrispondenza (1928-1967)*. Roma: Edizioni Studium, 2016, p. 41.

propios los pilares gnoseológicos de la teoría de Tomás de Aquino.³⁸ Si el último paso de la indagación metafísica es el ente concreto, el último paso de la filosofía de vida de Marcel es la experiencia del Ser a través de la coexistencia del otro en el contexto de la existencia. En otras palabras, el último eslabón de la cadena de pensamiento de Marcel lo compone una acción con los otros entes y es, por lo tanto, un acto de libertad moral. La reflexión metafísica no tiene sentido si no modifica la manera de presentarse al ente concreto, *si no comprende la necesidad de trascender el campo mismo del pensamiento*. Y con esto Marcel se enfrenta a la “acusación” de *pensamiento místico*³⁹ de la que difícilmente puede zafarse, porque el último paso del pensamiento sería la comprensión de la insuficiencia de sí mismo para captar la esencia de las cosas y su acto de ser.⁴⁰ Siempre quedaría algo fuera de ese concepto generado al que se reduce el ente concreto. Es, en cierto modo, una desvalorización de las posibilidades del pensamiento para captar ningún aspecto genuino del Ser, logrando solamente alcanzar caracteres problemáticos y superficiales, representacionales, de algo que anega cualquier pretensión de conocimiento intelectual.

Si tenemos en mente la primera solución a las insuficiencias del conocimiento a modo de objeto que presentaba Bofill, veremos que, aunque Marcel lo suscribe en sus escritos, no puede estar de acuerdo en el alcance de la acción del conocimiento intelectual. Ese primer punto es, quizás, el más importante, porque en él reside la diferencia entre Marcel y toda la corriente tomista. Es importante porque supone una elevación del conocimiento recuperador-sintético al nivel de otros conocimientos intelectuales eliminando la suposición de intuición subjetiva. Para la interpretación de Bofill, fiel al texto de Tomás de Aquino, es esencial que este conocimiento sea intelectual porque el acceso al Ser se da por los medios intelectuales del ser humano. Está en la naturaleza del ser humano el pensar, y el pensamiento se ordena al Ser, es el instrumento adecuado para captarlo,

38. El comentario de Cayetano al *De ente et essentia* de Tomás de Aquino interpretan la teoría de este como un alzarse al concepto para descender al ente concreto (*In de ente et essentia*, c.1 q.3).

39. Gilson, por ejemplo, habla del pensamiento de Marcel como un *misticismo especulativo*. v. *Existentialisme chrétien*. París: Plon, 1947, p. 252.

40. En esta imposibilidad de comprensión de las esencias y de su acto de ser se muestra que la existencia para Marcel no equivale al *esse* tomista que actualiza una esencia dada. El acto de ser es, para Marcel, ontológicamente inseparable de su esencia. El existente (que aglutina en su unidad esencia y existencia) es el ser en acto, el acto de ser. Gilson dirá a este respecto: «(...) *la philosophie de Gabriel Marcel semble tendre spontanément vers une métaphysique de l'acte d'exister sans toutefois y tout à fait parvenir*». (*Existentialisme chrétien*, 7.) El único problema de esta crítica de Gilson es que supone que el acto de ser-existir ha de alcanzarse por medio de la comprensión intelectual del mismo a partir de los mecanismos conceptuales que todo conocimiento -también el metafísico- ha de procurar. Esta concepción de la función y el alcance del conocimiento es totalmente opuesta a la de Marcel.

porque se capta *en* su actividad y no *por* su actividad. Esto es, la actividad del sujeto pensante no es una representación del Ser sobre la cual se pueda montar el conocimiento del mismo sobre una base de *reducción al fantasma*. Al contrario, el acto de conocer es acto de ser y es Ser en sí mismo.

Más adelante en la misma primera parte del artículo de *Los dos modos de conocer*, Bofill enlaza con la tradición tomista de la que forma parte asumiendo que el conocimiento metafísico no puede eludir los límites del conocimiento intelectual. Eso sí, al mismo tiempo y precisamente por la eliminación de intuiciones subjetivas que permiten las operaciones de la aprehensión y el juicio, ese conocimiento inacabado es el conocimiento *adecuado* para captar el Ser. El Ser es captable intelectualmente como la luz es captable por el ojo.

Marcel advierte, por otra parte, que como conocimiento intelectual no puede más que aproximarse al Ser para conocerlo, conocer la parte inteligible del Ser. No es el Ser del ente lo que se capta, sino el ser inteligible del ente, el ente en tanto que cosa que es. La reflexión de segundo grado abstrae la parte formal del ente concreto por medio de la abstracción formal, manteniendo en sí la parte material por la *reducción a su fantasma* para conservar el vínculo con aquello que inició el proceso de conocimiento. Y para Marcel este conocimiento intelectual de segundo grado trasciende lo meramente discursivo, porque está empañado de un *carácter experiencial*, de abertura al otro.

Esa diferencia esencial en la oportunidad y la infalibilidad del pensamiento para captar el Ser es lo que impide que Marcel pueda ser considerado (y se considere a sí mismo) un autor tomista.

6. A modo de conclusión

De este modo han quedado esbozadas las semejanzas entre la exposición de Jaume Bofill sobre la *duplex cognitio de anima* de Tomás de Aquino con la reflexión segunda que describe y, sobre todo, practica Gabriel Marcel. Este no nos ofrece una explicación sistemática de lo que entiende por reflexión segunda, y por eso el artículo de Bofill, quien vimos que sentía una cierta afinidad con el pensamiento de Marcel, nos conduce al contexto desde el cual parece que nuestro autor habría edificado su argumentación sobre el misterio y la manera de acceder a él. La afirmación del carácter complementario de los dos modos de conocer, por ejemplo, nos recuerda enormemente a la irreductibilidad de ámbitos entre el conocimiento objetivador y al que se llega por medio de la reflexión segunda en Marcel, y reproduce asimismo el alegato a favor del conocimiento científico como necesario y deseable dentro de su ámbito. Recordemos, Marcel no pretende desembarazarse del uso de la razón ni de su aplicación al cono-

cimiento problemático siempre que se limite, y esto es esencial, *al ámbito del conocimiento científico-objetivo.*

Podemos decir, de acuerdo con Paul Tillich, que Marcel toma como salida la doctrina tomista para responder a la pregunta por la existencia, una pregunta que había nacido del rechazo del propio Marcel a todo sistema. Cuando nuestro autor asume los dos modos de conocer los dos modos de darse el Ser, lo hace en alineación con la *duplex cognitio de anima*, una alineación que se hace patente incluso a nivel terminológico. Sin embargo, su planteamiento en ningún caso pretende acercarse al tomismo, al que relaciona directamente con la rigidez sistemática de la que Marcel ha intentado huir desde sus primeros escritos. Los dos modos complementarios de conocer responden a los movimientos mismos del pensamiento: uno analítico, el otro sintético. Su complementariedad reside en que los objetos formales de ambos modos no se solapan, transcurren en paralelo. Por el contrario, cuando alguno de ellos pretende hacer evidente alguna de las posibilidades del otro, cuando cualquiera de ellos se sobrepasa, nos encontramos con una transgresión del orden ontológico y de las posibilidades gnoseológicas de su captación.

El conocimiento del alma a modo de objeto que aparece en el *De Veritate* coincide en sus implicaciones gnoseológicas con conocimiento del Ser como problema en la obra de Marcel. Ambos buscan un conocimiento de lo universal del ente concreto a través de sus accidentes y por vía de definición. En cambio, el conocimiento del alma a modo de principio de la actividad intencional supone una visión sintética de la relación del pensante con su entorno que trasciende de manera definitiva la relación sujeto-objeto. Este conocimiento sintético ya no busca un conocimiento de la esencia del ente concreto ni un enunciado definitorio o universal. En otros términos, no supone un estadio terminal del conocimiento sino que hace presente la radical posibilidad de conocer que nace de la misma raíz existencial del pensante.

Al hacer converger el estilo asistemático de Marcel con la sistematización del pensamiento de Tomás de Aquino en los artículos comentados de Jaume Bofill, encontramos una base conceptual compartida.

Bibliografía

- Bofill, J. «La primacía de la contemplación. A propósito del existencialismo.» *Cristiandad*, n.º 95 (1948): 99-101.
- Bofill, J. «Fuentes, concepto y método de la metafísica». En *Obra filosófica*, 25-67. Barcelona: Ariel, 1967.
- Bofill, J. «Contemplación y caridad». En *Obra filosófica*, 89-98. Barcelona: Ariel, 1967.

- Bofill, J. «Para una metafísica del sentimiento». En *Obra filosófica*, 105-161. Barcelona: Ariel, 1967.
- Botta, G. *Jacques Maritain et Gabriel Marcel. Un'amicizia attraverso la corrispondenza (1928-1967)*. Roma: Edizioni Studium, 2016
- Gilson, É. *Existentialisme chrétien*. París: Plon, 1947
- Kendzierski, L. y Wade, F. (trads.) *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis. Commentary on being and essence: In De ente et essentia d. Thomas Aquinatis. Cajetan*. Milwaukee: Marquette University Press, 1964
- Marcel, G. *Fragments philosophiques, 1909-1914*. Lovaina: Nauwelaerts, 1964
- Marcel, G. *L'iconoclaste*. París: Stok, 1923
- Marcel, G. *Journal métaphysique*. París: Gallimard, 1927
- Marcel, G. *Être et avoir*. París: Aubier-Montaigne, 1935
- Marcel, G. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. París: Aubier, 1964
- Peccorini, F. *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*. Barcelona: J. Flors, 1959
- Tillich, P. *Systematic theology*, London: S.C.M. Press, 1978
- Troisfontaines, R. *De l'existence à l'être : La philosophie de Gabriel Marcel*, Namur: Secrétariat des Publications, 1953
- VVAA, *Homenatge a Jaume Bofill*, Barcelona: La Seu Vella, 1986

NOTAS

ARMANDO EL MODELO DAVIDSONIANO: ACERCA DE LA INTERPRETACIÓN DE KARINA PEDACE BUILDING THE DAVIDSONIAN MODEL: ABOUT THE INTERPRETATION OF KARINA PEDACE

Rodrigo Laera

Consejo nacional de investigaciones científicas y técnicas (CONICET)

Resumen: El objetivo del presente trabajo consiste en analizar críticamente la interpretación de Karina Pedace del sistema davidsoniano, orientándose principalmente en el concepto de normatividad que concierne a la función del lenguaje y su relación con la mente y el mundo. Para esto, se expondrán, en primer lugar, los vínculos entre el principio de caridad, el holismo y el externalismo. En segundo lugar, se analizará la propuesta de Karina Pedace acerca de las atribuciones mentales, enfocándose en los procesos intersubjetivos propios de la segunda persona.

Palabras Claves: Karina Pedace; Davidson; normatividad; racionalidad; triangulación; atribuciones mentales;

Abstract: The aim of this paper is to critically analyze Karina Pedace's interpretation of the Davidian system, concentrating mainly on the concept of normativity that concerns the function of language and its relation to the mind and the world. For this, the links between the principle of charity, holism and externalism will be exposed first. Second, Karina Pedace's proposal about mental attributions will be analyzed, focusing on the intersubjective processes of the second person.

Keywords: Davidson; normativity; rationality; triangulation; mental attributions

Primero: introducción

Un libro dedicado a la filosofía de un autor no suele ser recomendable para lectores que están interesados en cuestiones más generales. Sin embargo, el trabajo de Karina Pedace “Mente y lenguaje: la filosofía de Donald Davidson, modelo para armar” (2017)¹ ofrece una valiosa excepción: aunque el tema principal sea el de organizar el complicado sistema davidsoniano en torno a su filosofía de la mente, también puede leerse como una contribución a los debates actuales que giran en torno a la interpretación, la dicotomía hecho/valor y, sobre todo, a las atribuciones de los estados psicológicos. El presente trabajo abordará la interpretación davidsoniana de Pedace acerca de la función del lenguaje y la relación entre la mente y el mundo.

El siguiente apartado girará en torno al concepto davidsoniano de “normatividad” que, según Pedace, se articula en tres conceptos fundamentales: “caridad”, “holismo” y “externismo”. La idea central es que estos tres conceptos son constitutivos de la racionalidad, entendida como un estado normativo propio de la intersubjetividad entre agentes. El tercer apartado se centrará en las atribuciones mentales, especialmente en el enfoque de segunda persona. La idea principal es que Davidson no llegó a desarrollar un enfoque completo de la normatividad de lo mental. Para desarrollar la tarea inconclusa de Davidson, debe concebirse a la normatividad en términos de racionalidad como regla implícita de la práctica por lo que nos tratamos mutuamente como personas. Finalmente, centrándose en la superación de lo que Pedace llama “cuarto dogma del empirismo” –la dicotomía hecho/valor–, ML pretende superar un problema que, en principio, parece irresoluble en términos de relaciones intersubjetivas: el vínculo entre el pensamiento y el lenguaje.

Segundo: perspectivas de la normatividad en Davidson

Pedace comienza el primer capítulo presentando el desafío que supone exponer la teoría de la interpretación radical como hilo conductor de un sistema que articula la filosofía de la mente, la epistemología y la filosofía del lenguaje desde una concepción antropológica, teniendo en cuenta que Davidson nunca escribió un tratado, sino que su sistema se desprende de ensayos que no necesariamente están conectados, algo que se puede observar siguiendo atentamente su bibliografía, en donde se destaca su estilo críptico en el que muchas veces se solapan temas y argumentos, y en donde hay una gran variedad de escritos que presuponen trabajos

1. A partir de ahora ML.

anteriores². Desde este punto de partida, la autora se concentra en la noción de normatividad, pues cohesiona los distintos elementos de la teoría de la interpretación radical y confiere un singular espesor que permite apreciar en qué sentido podemos decir que somos “animales racionales” (ML, p. 38). No obstante, poner en el centro del sistema el concepto de normatividad puede conducir a dos complicaciones. Por un lado, se podría pensar que hay otros elementos articuladores que tienen la misma función explicativa – como por ejemplo el de racionalidad, el de creencia, o el de triangulación³. Habría que explicar qué beneficio se obtiene en postular un elemento por sobre los demás. Por otro lado, existe una tensión en el sistema mismo entre los conceptos normativos y la verdad. La explicación de semejante tensión es que si bien los conceptos, siendo irreductiblemente normativos, son también psicológicos; mientras que la verdad, no siendo un concepto psicológico, no es normativa y tendría que ser explicada exógenamente, por fuera del sistema. Es decir, los conceptos psicológicos no pueden apelar a la noción de significado como lo hace en el análisis de la verdad y Davidson se ve obligado a enfatizar la importancia de la comunicación como una forma de reducir la elección de las causas relevantes de los pensamientos de los agentes. Por eso, la estrategia de Davidson consiste en aplicar suficientes limitaciones formales y empíricas en la teoría de la verdad para asegurar que cumple con un análogo de la *convención T*, sin que ello adquiera un matiz psicológico a la luz de un examen comunicacional.

Pedace realiza un buen trabajo en remediar ambas complicaciones a lo largo del libro. Respecto a la primera, su estrategia radica en mostrar que atribuir estados intencionales es atribuir estados normativos de los que depende la idea de racionalidad, de creencia y con ello la de intersubjetividad. Respecto a la segunda complicación, la estrategia consiste en vincular la verdad con las condiciones veritativas para desarrollar las ideas de significado y comprensión –que es de lo que se ocupa especialmente en el segundo capítulo. Ante este propósito la autora toma como eje el *principio de caridad*, que tiene dos funciones “(i) considerar como verdaderas un vasto número de oraciones que los hablantes del lenguaje que se está interpretando sostienen como verdadera y (ii) asignar condiciones veritativas comunes a oraciones del lenguaje desconocido y del propio lenguaje”

2. Véase también Ludwig (2003)

3. Tal como recientemente han sugerido Myers & Verheggen (2016) siguiendo al último Davidson, quien reformuló varias de sus doctrinas, en particular sobre la naturaleza de la interpretación, en términos de triangulación.

(ML, p. 63). En este sentido, los hablantes que interpretan y que atribuyen verdades no pueden tener creencias radicalmente opuestas.

El tercer capítulo es esencialmente expositivo, con él se avanza sobre tres rasgos del concepto de creencia: holismo, principio de caridad y externismo. El holismo en Davidson puede ser dividido en metodológico – que constriñe la teoría– y en constitutivo –que constriñe aquello de lo cual versa la teoría. A su vez esta variedad se subdivide en holismo semántico y holismo psicológico⁴. Quizás el punto más importante y también más controvertido es el holismo semántico⁵, que puede ser entendido de modo que el significado de las expresiones en un lenguaje *L* está determinado conjuntamente por una totalidad de relaciones entre las expresiones en *L*⁶. Este se distingue del holismo psicológico, en el que la identidad de un pensamiento depende, en parte, de sus relaciones con otros pensamientos, lo que Davidson también denominó “holismo intra-actitud” (véase, Davidson 2004). No obstante, en ambos holismos cabe preguntarse qué sucede si cambia un significado o un pensamiento, ¿acaso el cambio en el significado de una expresión en *L* conlleva el cambio de todas las expresiones en *L*? ¿Acaso el cambio de un pensamiento implica o conlleva el cambio de un conjunto de pensamientos? La respuesta habitual se encuentra en la determinación del principio de caridad. En efecto, este principio es interpretado por Pedace como aquello que “rompe el círculo que liga el proceso de atribución de creencias con el proceso de asignación de significados a las emisiones de los hablantes” (ML, p. 96). Así, el principio de caridad disipa “el problema que suscita la interdependencia de la creencia y el significado” (ML, p. 97). Ahora bien, según Pedace el principio de caridad se encuentra caracterizado a partir de un principio de coherencia y del de correspondencia (ML, p. 98). El principio de coherencia lleva al intérprete a descubrir cierto grado de lógica en el pensamiento del hablante, mientras que el de correspondencia lo lleva a considerar que el hablante está respondiendo a los mismos rasgos del mundo a los que el intérprete respondería en circunstancias similares. El vínculo entre ambos principios se encuentra en el famoso lema de “correspondencia sin confrontación” (Davidson, 2003).

En términos de coherencia el principio de caridad puede ser asociado a la racionalidad –donde el intérprete presupone que el hablante es racional de acuerdo con sus propios estándares–; a su vez en términos de correspondencia puede ser asociado a la verdad –el intérprete presupone que

4. En este punto Pedace sigue a Malpas (1992).

5. El holismo semántico ha sido especialmente criticado por Dummett (1973) y Fodor & Lepore (1992).

6. Véase Davidson (2001).

la mayor parte de las creencias del hablante son verdaderas de acuerdo con sus propios estándares—. Con relación al externismo, Davidson (2003) sostuvo que es la única alternativa al subjetivismo y Pedace lo conecta con el externismo social de Burge y de Kripke en nombre de Wittgenstein. La idea general es que el externismo da paso a la intersubjetividad, aunque también se podría hacer un recorte de la teoría de Davidson en el que la intersubjetividad diera paso al externismo. De las dos maneras queda claro que no podemos acreditar a un individuo con la distinción entre lo que piensa que es el caso y lo que es el caso, “a menos que la criatura tenga el estándar provisto por un lenguaje compartido” (ML, p. 121). De este modo, tampoco podría haber pensamientos en una mente si no hubiese otras criaturas pensantes con las que dicha mente compartiese un mundo natural. De aquí se sigue que ninguna cantidad de conocimiento acerca del mundo externo implica la verdad de lo que hay en la mente (Davidson, 2003).

Si la funcionalidad del lenguaje debe basarse en la idea de Davidson de una intención comunicativa, entonces las normas de racionalidad a las que se debe adecuar el intérprete deberían estar ajustadas a un componente intersubjetivo y no viceversa, de lo contrario las normas parecerían ser *a priori*. El problema en este punto es que la intersubjetividad parece producirse de un escenario de triangulación, como condición necesaria para el surgimiento del pensamiento proposicional y los contenidos de las creencias perceptivas. Donde, a fin de cuentas, parecería que, aunque los conceptos estén interrelacionados, hay un fundamento *a priori* o una especie de círculo vicioso. Para evitar esto se ha propuesto que las creencias sean evaluables constitutivamente como correctas o incorrectas y que los conceptos normativos relevantes para la creencia sean los de justificación y los de “tener razones para...” (*cf.*, Engel, 2002). Y aunque estos conceptos pueden estar esencialmente vinculados a la verdad, no hay razón para suponer que el concepto de verdad sea en sí mismo un concepto normativo. Esto garantizaría que el externismo davidsoniano que expone Karina Pedace cumpla la función de darle estabilidad a nuestras creencias, sin que cambien arbitrariamente.

Tercero: la interpretación del problema mente/cuerpo, hacia un enfoque de segunda persona

El cuarto capítulo de LM tiene como tema el problema mente-cuerpo. En él se desarrollan dos de las tesis más sostenidas por Davidson a lo largo de sus trabajos: (i) el anomalismo de lo mental y (ii) la normatividad de lo mental.

Es conocida la tesis de Davidson (1970) de que lo mental es una categoría conceptual: un evento es mental si y solo si tiene una

descripción mental. Esto abre la posibilidad de un enfoque de segunda persona que, según Pedace, Davidson no llegó a desarrollar en toda su dimensión (ML, p. 299). Dado que no hay leyes estrictas para los eventos mentales, surge el problema de la existencia de la dependencia causal de los eventos mentales con los físicos. Para una respuesta a este problema, Pedace descompone el monismo anómalo davidsoniano del siguiente modo: (a) las entidades mentales son entidades físicas, comprometiéndose con una teoría de identidad de casos, pero (b) los conceptos mentales no son reductibles a los conceptos físicos ni por definición ni por ley estricta (ML, p. 136). El monismo parece ser un resultado teórico del anomalismo. En este sentido, el monismo anómalo puede ser visto como el resultado de nuestra incapacidad para pensar leyes puente entre los conceptos físicos y los mentales.

La anterior posición lleva a Pedace a indagar acerca de la relación entre pensamiento y lenguaje, que abarca el capítulo quinto, a partir del fenómeno de triangulación, cuya tesis es que solo alguien que haya interactuado lingüísticamente con otra persona y el mundo que comparten podría tener lenguaje y pensamiento objetivo. Para que la triangulación tenga éxito debe haber un contexto de interpretación en el que el intérprete, hablante y un objeto común de pensamiento formen parte de una respuesta común a un determinante objetivo. Asimismo, la triangulación es usada por Davidson para diferentes fines en distintos contextos. No es una explicación empírica del proceso de adquisición del lenguaje, sino “una elucidación de las condiciones de posibilidad del pensamiento, lenguaje, ostensión y contenido perceptual” (ML, p. 209). Esto conduce a pensar a la racionalidad como un rasgo social, que solo tienen quienes son capaces de comunicarse y con ello de triangular.

En este punto, la idea que sostiene Pedace es que la normatividad de lo mental es aquel rasgo que a juicio de Davidson porta la clave de lo humano y que debe “comprenderse en términos de principio de racionalidad como regla constitutiva de la práctica especial por la que nos tratamos mutuamente como persona” (ML, p. 211). Si bien Davidson, siguiendo la línea de Quine, adopta el enfoque de tercera persona para la atribución de estados mentales como metodológicamente básica, la idea de Pedace es que también hay implícita una teoría de segunda persona; es decir que sin una segunda persona el pensamiento y el lenguaje no serían posibles, es necesario un *nosotros* humano. Dicho sea de paso, importa señalar que, si bien es cierto que, como afirma Pedace, Quine adoptó la tercera persona,

también subrayó la importancia de la intersubjetividad al sostener que el lenguaje es un arte social⁷.

El sexto capítulo repasa la perspectiva de primera y tercera persona de la atribución de estados mentales y su relación con la teoría davidsoniana, se trata de un capítulo bisagra –aunque necesario para seguir el hilo de la argumentación– entre la interpretación radical y el enfoque de segunda persona. Lo interesante radica en que Davison elabora las nociones de primera y tercera persona identificándolas con las de objetividad y subjetividad, postergando la noción de intersubjetividad, que iría de la mano de la segunda persona, considerándola como un recurso para cubrir la brecha entre lo subjetivo y lo objetivo. Por eso, Pedace considera que la segunda persona (intersubjetividad) con la que se interactúa en el proceso de triangulación sigue siendo una tercera persona, “un espectador no comprometido y no partícipe en las prácticas de los interpretados” (ML, p. 240). En síntesis, la propuesta de Pedace consiste en desplazar los enfoques de primera y tercera persona de la atribución de estados mentales hacia un espacio conceptual de segunda persona que sustente a la noción de intersubjetividad davidsoniana, para así arrojar luz sobre la normatividad de lo mental y continuar la discusión allí donde el propio Davidson la dejó (ML, p. 250)⁸.

Afrontar el anterior desafío es, quizás, el punto más especial del libro y abarca los capítulos siete y ocho –justamente la sección tercera del libro se llama “en busca de nuevos horizontes”–. Lamentablemente, aquí no es posible entrar en la discusión acerca de los hechos y los valores, pero sí importa aclarar que Davison ha argumentado que la objetividad del valor está implicada por la objetividad de las atribuciones de actitud proposicional. Así, habría convergencia entre los valores de los agentes que se entienden mutuamente, de manera que los juicios de valor son objetivos de forma muy similar a los juicios de hecho⁹.

No obstante, la estrategia de Pedace es tomar la dicotomía hecho/valor presentada por Putnam (2004) y mostrarla como la otra cara de la dicotomía entre lo descriptivo y lo normativo en la filosofía de la mente de Davidson. A esta dicotomía la designa como el “cuarto dogma del empirismo”. Y justamente es este dogma, que reposa en la filosofía de la mente de Davidson, el que hay que evitar para articular el tratamiento

7. De este modo Quine (2001, p. 24) sostuvo que el impuso de objetividad se debe a interacciones intersubjetivas: “lo que tiende a exponerse y premiarse es el uso más objetivo por su mera intersubjetividad”.

8. También en Pedace (2012), enfocándose en las atribuciones de segunda persona a partir de las emociones.

9. Véase Lillehammer (2007), cuya tesis consiste en que la idea de Davidson de convergencia solo es válida si está restringida a un rango limitado de valores comparativamente básicos.

de las atribuciones de segunda persona con la carga valorativa de las atribuciones empíricas –algo que uno podría llegar a discutir de centrarse en la idea de que la experiencia no puede constituir una base para el conocimiento más allá del alcance de nuestras creencias–¹⁰.

De todas maneras, la conclusión de este punto es que hay una dimensión deóntica de la normatividad; esta dimensión evaluativa lleva a pensar que “sin un trasfondo de valores compartidos que constituyen un terreno común, la comunicación no podría tener lugar” (ML, p. 280). A esta conclusión quizás se le podría agregar que, de la misma manera que hay un sentido razonable en el que podemos entender la verdad como una norma de creencia, pues las creencias son evaluables constitutivamente como correctas o incorrectas, también hay un sentido razonable en el que la verdad es una norma para las atribuciones mentales, pues estas son evaluables constitutivamente como correctas o incorrectas, entendiendo corrección como un acto propio de la intersubjetividad. Esta analogía ocurre especialmente porque los enunciados de un hablante y la atribución intencional del contenido de sus estados mentales descansan en la misma evidencia. De ahí que la interdependencia entre la creencia, el significado y la atribución de estados mentales se vincule con la noción de triangulación. Quizás concebir a Davidson de este modo sería forzarlo demasiado, pero también se puede considerar que es un tópico interesante para seguir desarrollando el aspecto que Pedace considera inconcluso¹¹.

Luego de examinar las características de las atribuciones de segunda persona¹², se pasa a considerar el lugar de la normatividad de lo mental cuya particularidad reside en el valor de tratarnos mutuamente como personas. La perspectiva de segunda persona posibilita empezar a explorar “una historia de continuidades entre nuestras interacciones primigenias y la adquisición de conceptos psicológicos comunes a todos los humanos adultos normales, indispensable para la comprensión de las acciones y mentes ajenas” (ML, p. 338). Al desprenderse de la dicotomía descriptivo/normativo, se abre una nueva perspectiva en torno al problema de la emergencia del pensamiento y el lenguaje de las atribuciones mentales. En suma, el libro de Pedace ofrece a la vez un correctivo y un complemen-

10. Véase: Davidson (1992).

11. Aquí hubiera sido interesante comparar la noción de trasfondo de Searle (1992) con la de Davidson.

12. Pedace (ML, pp. 305-311) señala nueve características, siguiendo a Scotto (2002): (i) se manifiesta en conductas públicas; (ii) se desarrolla como una habilidad; (iii) tiene un carácter constitutivamente social; (iv) se trata de una comprensión recíproca; (v) los intercambios son inmediatos; (vi) las interacciones son dinámicas; (vii) es sensible a las variaciones contextuales; (viii) se relaciona con fines evaluativos esencialmente ligados a fenómenos emocionales; (ix) los intercambios ocurren si mediación de signos lingüísticos.

to al entramado conceptual de Davidson. El correctivo ha consistido en rechazar el cuarto dogma del empirismo que subyace a la filosofía de la mente; el complemento residió en la adopción de la perspectiva de segunda persona de la atribución mental (ML, p. 350).

Cuarto: conclusión

A partir de ML, la normatividad de lo mental puede comprenderse en términos del principio de racionalidad como regla constitutiva de la práctica especial por la que nos tratamos como personas, abriendo un enfoque diferente en la filosofía de Davidson. Siguiendo esta línea, también se puede advertir que, desde las habilidades lingüísticas y epistémicas cotidianas, la dicotomía entre los hechos y los valores se encuentra ausente; se trata de una ilusión filosófica que además dificulta la explicación las pautas del razonamiento práctico. Este es un punto interesante si se halla vinculado con la idea de triangulación.

Tres cuestiones más a modo de conclusión. En primer lugar, se presentaron algunas complicaciones que posee la idea de que atribuir estados intencionales es atribuir estados normativos racionales e intersubjetivos, a partir de los cuales se desarrolla el principio de caridad. En segundo lugar, se expuso una línea teórica en la que las atribuciones mentales son articuladas desde la perspectiva de segunda persona. Perspectiva que Davidson no exploró en toda su hondura; es decir, no terminó de precisar su pretensión de que los intérpretes no son observadores desinteresados, sino agentes participantes activos del juego de comprendernos unos a otros.

Finalmente, en tercer lugar, cabe destacar que ML es un libro claro, muy bien escrito –algo no menor– y que es recomendable no solamente para especialistas en la filosofía de Davidson, sino también para quienes estén interesados en los mismos problemas que Davidson estuvo interesado¹³.

Bibliografía

- Davidson, D. (1970). *Mental Events*. En L. Foster, & J. Swanson (Edits.), *Experience and Theory* (págs. 79-101). London: Duckworth.
- Davidson, D. (1992). *Mente, mundo y acción*. Barcelona : Paidós.
- Davidson, D. (2001). *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona: Gedisa.
- Davidson, D. (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra.

13. Agradezco a Diana Pérez por los valiosos comentarios de la versión preliminar del texto.

- Davidson, D. (2004). *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Dummett, M. (1973). *Frege, Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Engel, P. (2002). *Truth*. New York: Acumen Press.
- Fodor, J., & Lepore, E. (1992). *Holism: A Shopper's Guide*. Cambridge: Blackwell Pub.
- Lillehammer, H. (2007). Davidson on Value and Objectivity. *Dialectica*, 61(2), 203-217.
- Ludwig, K. e. (2003). *Donald Davidson*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malpas, J. (1992). *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Myers, R., & Verheggen, C. (2016). *Donald Davidson's Triangulation Argument: A Philosophical Inquiry*. New York: Routledge.
- Pedace, K. (2012). La normatividad de lo mental y el rol de la segunda persona. *Tras las huellas de Donald Davidson*. *Areté*, 24(1), 109-152.
- Pedace, K. (2017). *Mente y lenguaje: la filosofía de Donald Davidson, modelo para armar*. Buenos Aires: Sadaf.
- Putnam, H. (2004). *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.

**AXEL HONNETH. ANERKENNUNG. EINE
EUROPÄISCHE IDEENGESCHICHTE.
FRANKFURT, SUHRKAMP, 2018. [AXEL HONNETH.
RECONOCIMIENTO. HISTORIA DE UNA IDEA EU-
ROPEA.]**

Carlos Emel Rendón
Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín

Recibido 18 mayo 2020
Aceptado 25 junio 2020

Llevar a cabo la reconstrucción conceptual de una idea bajo el supuesto de que tal idea ha logrado un desarrollo y una riqueza semántica de mayor alcance e influencia en determinados países es, como lo señala el propio autor, “una suposición riesgosa” (p.17). Tal es la suposición que asume Honneth en su reconstrucción histórico-conceptual de la idea del reconocimiento en el contexto social y político de tres países de la Europa occidental, a saber, Francia, Gran Bretaña y Alemania. Razones de orden “pragmático” y del orden histórico-conceptual justifican esta elección: las primeras aluden a los cambios que han tenido lugar en el pensamiento político de esos países desde la modernidad temprana y que, según el autor, están “particularmente bien investigados”; en esa medida, son más familiares al autor que, por ejemplo, las otras transformaciones, quizá “igualmente relevantes” que han tenido lugar en otros países y contextos culturales europeos. Por otra parte, desde el punto de vista histórico-conceptual, en aquellas naciones se lograron consolidar, desde el siglo XVII, una serie de desarrollos en los que se “reflejan ejemplarmente tres modelos de sociedad burguesa”- desarrollos que posibilitaron diferenciaciones conceptuales decisivas tales como las de “citoyen”, “Bürger” y “middle clases” (pp. 21, 22). Es sobre todo este segundo aspecto el que Honneth pretende hacer valer como fundamento de su elección.

Los conceptos fundamentales que, según él, tipifican la idea del reconocimiento en cada país serían las expresiones teóricas de ese estado de cosas. En ese sentido, el origen conceptual de categorías como “amor propio” (Francia), “simpatía” (Gran Bretaña) y “respeto” (Alemania), explicitan, cuestionan o trascienden el *ethos* de las relaciones interspersonales características del estado histórico concreto de cada contexto.

El análisis particularizado comienza a partir del capítulo “II: De Rousseau a Sartre: Reconocimiento y Pérdida de sí” (p. 24ss). En estas diversas voces resuena la tesis de que la búsqueda de valoración social, la dependencia constitutiva de otro, lleva inevitablemente al sujeto a la “pérdida de sí”. Fiel al

espíritu de su reconstrucción histórica del problema, Honneth sitúa esta tesis en el entramado de las relaciones y comportamientos propios de la Corte real francesa de los siglos XVII y XVIII: allí, según su convicción, se entretiene una trama de relaciones e intereses personales marcada por la tendencia de los individuos a aparecer como portadores de cualidades que les posibilitaran ganar el favor y beneplácito del rey y, en general, de todos los que merodeaban, con idénticas pretensiones, por los espacios de la vida cortesana. En la época en que este conflicto entre la nobleza y la burguesía por el favor del poder en París y Versalles comienza a tomar sus dimensiones más peculiares, caen aquellos escritos del conde La Rochefoucauld y Jean-Jacques Rousseau. El desarrollo que diera Rousseau a las intuiciones del conde La Rochefoucauld se plasmaría en una teoría que, como la desarrollada por Rousseau en el segundo *Discurso*, está orientada a explicar las “patologías sociales” insertas en las relaciones intersubjetivas determinadas por la errónea comprensión de sí y de los otros que desata el sentimiento del “amor propio”. Para Rousseau, como para el Conde, el “*amour-propre*” es la pasión que más sirve a los fines de explicar la necesidad humana, surgida en el proceso histórico y de socialización, de “querer valer a los ojos de los congéneres como particularmente valioso, superior y por tanto de mayor rango” (p. 38). Lo que sobre este trasfondo se presenta históricamente como búsqueda del beneplácito o favor de la Corte, tendría para Rousseau el sentido de una lucha por la acreditación de cualidades fácticas o fingidas, lucha que para Honneth no tiene un sentido moral o de orden normativo, sino epistémico o cognitivo: “aquello por lo cual los individuos luchan no es ... un testimonio de respeto moral ni la concesión de un ‘estatus normativo’, sino la acreditación o confirmación cognitivas de las propiedades presentadas por ellos públicamente” (p. 60). “Reconocimiento” sería así para Rousseau una suerte de dependencia epistémica (no moral) de los otros, en tanto estamos sujetos a sus juicios acerca de lo que nosotros mismos somos. Este es el origen de la “confusión epistémica” a que conduce el amor propio: al reclamar de los otros la aceptación de sí como portador de cualidades verdaderas o ilusorias, o lo que es lo mismo, al no saber quién es el verdadero juez para atribuirle la valoración social anhelada, el individuo se ve arrastrado al “drama interior” de no saber *realmente quién es él* (p. 60).

De la pérdida de sí se transita a la reificación: “De manera semejante a Rousseau” Sartre “sumerge nuestra dependencia del otro en una luz profundamente sombría” (p. 64). Pues también para Sartre el reconocimiento “es lo mismo que para Rousseau ...- primeramente una constatación cognitiva de atributos personales y no posee por ende en absoluto cualidades morales.” (p. 71). La “mirada” y la “palabra” explican fenomenológicamente la pérdida de la identidad y la libertad: para Sartre el “encuentro”

de dos sujetos que, previamente, se relacionaban solo consigo mismos, los convierte, una vez que tal encuentro se da, en sujetos fijados a sus propiedades, impenetrables y cerrados en sí mismos. En esa medida, sujetos, que antes de este encuentro eran “para sí mismos”, es decir, sujetos libres en el sentido de un poder autodeterminarse siempre de nueva forma o de “experimentar su propia existencia como un nuevo proyecto ininterrumpido de posibilidades” (p. 66), se experimentan tras este encuentro como seres a los que les ha sido “robado” su ser para sí: el encuentro tiene, en efecto, para ellos, el significado de un verse observado (o interpelado) por el otro, de tal manera que en este proceso de observación (o interpelación) la mirada (o la palabra) del otro lo fija a determinadas propiedades, con lo que se constituye en un ser cosificado, en un “en sí”. La mirada o la palabra del otro es un acto que nos fija irrevocablemente a determinados aspectos de nuestra personalidad, con lo que nos vemos privados de la oportunidad de un nuevo proyecto abierto al futuro. Se encuentra aquí también para Sartre, como a su manera para Rousseau, “el drama” de la libertad humana: el drama de la recíproca cosificación de los individuos: “El drama del sujeto que en sus posibilidades abiertas se experimenta como libre, consiste en que él, por su parte, puede experimentar al otro como libre, indeterminado y abierto al futuro, si en ese acto, de manera recíproca y simultánea, se ve convertido en una mera cosa”. (p. 67).

Llegado a este punto de su análisis, Honneth extrae la conclusión “provisional” de que en Francia, desde el siglo XVII, “se encuentran planteamientos filosóficos siempre importantes que abrigan ciertas dudas respecto del valor moral de la intersubjetividad o de la comunicación interhumana” (p. 70). Su paso siguiente será confirmar esta conclusión de la mano del postestructuralismo de Louis Althusser y el psicoanálisis de Jacques Lacan, quienes, según él, radicalizarían el planteamiento sartreano.

La visión del reconocimiento común a estos dos pensadores es la siguiente: el reconocimiento es un “mecanismo”, en el fondo, coercitivo, de atribución de propiedades, por medio del cual se constituye la subjetividad o autoconciencia del individuo en el medio social. Esta noción, empero, adquiere en los dos postestructuralistas acepciones esencialmente diferentes: en el caso de Althusser, el ser-reconocido en el sentido indicado equivale a una experiencia de alienación. Pues para él, las propiedades que se reconocen en todo individuo son aquellas que sirven a la “reproducción” del orden social y estatal, razón por la cual ellas mismas se exigen del sujeto como condición de su propia constitución en un sujeto normativizado. “Reconocimiento significa aquí ... llegar a ser interpelado, exhortado e invitado, mediante un haz de rituales estatalmente organizados, hasta que uno haga suyas ... las propiedades que de ese modo se le transmiten” (p. 75). Este proceso de asimilación lleva al sujeto a creer -en ello consistiría la

esencia de su ser alienado- que ejerce “voluntariamente” las “tareas” que el aparato ideológico le impone. Por ello, a diferencia de Sartre, el concepto de reconocimiento en Althusser queda enteramente privado de toda constatación cognitiva de propiedades o de todo registro de atributos personales: se trata, simplemente de una atribución de propiedades (socialmente exigidas), aseguradora del poder existente.

El carácter negativo que exhibe la visión francesa del reconocimiento, que podría resumirse, siguiendo el hilo más fino de su exposición, diciendo que remata en la idea de que el reconocimiento conduce a la pérdida o extrañamiento del sujeto, se convierte para Honneth en motivo teórico determinante para anunciar el paso hacia el contexto cultural británico, en el que cree advertir una significación contrapuesta a la obtenida en el pensamiento francés, y portadora de otras “asociaciones”.

El recorrido va de David Hume a Mill, bajo el título de “ III. Reconocimiento y Autocontrol” (*Selbstkontrolle*).

El marco geopolítico y cultural en el que pudo surgir esta concepción está definido por las transformaciones operadas por los modos de producción económica que comienzan a irrumpir en Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII, y cuyo impacto en la moral tradicional fue percibido por literatos y filósofos como una paulatina consolidación del egoísmo individual y el interés personal en las relaciones interpersonales. (p. 81ss). Los postulados de la moral del egoísmo habrían de originar el movimiento contrapuesto que se concreta en una idea del reconocimiento, a la que se vinculan los nombres de David Hume, Adam Smith y John Stuart Mill.

Es en el concepto humeano de “sympathy”, donde, según Honneth, los postulados morales de Hutscheson habrían de ser, a la vez, mejorados y superados. Pues con dicho concepto Hume puede explicar la razón por la cual el comportamiento de los otros despierta en nosotros reacciones de aprobación o rechazo, motivadas en la innata y espontánea disposición nuestra a “aprehender los estados mentales de otras personas y, al mismo tiempo, sentirlos en uno mismo.” (p. 88). Siendo la “sympathy” una tal capacidad, ella nos pone en condiciones de reaccionar positiva o negativamente a aquellas cualidades del carácter o modos de comportamiento que benefician o dañan a nuestros semejantes.

Sin embargo, la sola capacidad de sentir el bien o el mal del otro no basta para hacer de la misma una relación de reconocimiento: el propio Hume, según Honneth, sería consciente de la necesidad de ampliar su concepto de la “simpatía” hasta el punto de que ella pueda revelar también la “dependencia normativa” (p: 90) en que nos encontramos respecto de los otros. En esa medida, el planteamiento de Hume acerca del “observador imparcial”, deja sin resolver una dificultad, a saber: el que queramos cumplir con las expectativas normativas de nuestros contemporáneos a

fin de garantizarnos la estima pública y buena fama, no explica por qué, después de todo, estaríamos interesados en un juicio imparcial u objetivo acerca de nuestro comportamiento. Esta dificultad es la que, según Honneth, intenta superar Adam Smith, y por ello éste reformula el concepto de “sympathy”. (p.105). Pues, para Smith, “sympathy” no puede significar meramente el simple comprender o compartir la pena o el sufrimiento del otro, ella es más que “compasión” o “piedad”: la simpatía debe hacernos capaces de sentir “todo tipo de afectos” (p.106).

De lo que se trata, por tanto, es de determinar el criterio mediante el cual podemos juzgar, gracias a nuestra facultad de representación, si nuestras reacciones corresponden adecuadamente o no a la situación dada. Así, es la figura del “observador imparcial” la que, según Honneth, permite a Smith determinar si tanto nuestras reacciones a las emociones del sujeto como las reacciones de este mismo a su propia situación, son adecuadas o no. La perspectiva del observador, en efecto, es la que indica cuál es el tipo de reacción que ha de asumir la persona (solidaria o afectada) frente a la situación o acontecimiento. Por ello, lo que pretenden los sujetos, tanto el que valora emocionalmente la situación como el directamente afectado, no es sólo la aprobación entre de sí de sus respectivas reacciones, sino la aprobación de dicho observador. Esta expectativa involucra también el que los sujetos puedan regular incluso sus emociones desde la perspectiva del observador neutral.

Sin embargo, habría de ser John Stuart Mill quien acentuara, frente a la aprobación, el papel de la “desaprobación” social en orden a la obtención del reconocimiento. Es el deseo de ser miembro de la sociedad o el temor a ser excluido de ella, lo que, en última instancia, preserva para Mill el vínculo social como tal. No obstante, la sanción social juega a la postre en Mill, un papel semejante al que jugara la aprobación o el elogio en las teorías de Hume y Smith, pues para él la dependencia de los juicios (sancionatorios) de otros implica someter a examen el propio comportamiento con miras a verificar si éste coincide o no con las expectativas normativas de la comunidad real o ideal (p. 126).

Al capítulo siguiente de su reconstrucción, que contiene el desarrollo del concepto de reconocimiento en el ámbito alemán: “IV. De Kant a Hegel: Reconocimiento y Autodeterminación”) llega Honneth a través de un breve rodeo por el neohegelianismo británico de finales del siglo XIX. En este contexto Honneth parte de la noción kantiana del respeto (“*Achtung*”) como noción en la que la dependencia de los otros llega a considerarse por primera vez como condición constitutiva de la subjetividad moral.

Desde el punto de vista histórico, Honneth remonta el concepto de reconocimiento a la necesidad de la naciente burguesía alemana de alcanzar importancia e influencia en la esfera política, en la que, a diferencia de

la esfera cultural, educativa y administrativa, jugaba un papel precario. De la nulidad política de la naciente burguesía alemana brota la “función” con que allí aparece la idea del reconocimiento: tal función consiste en determinar filosóficamente las condiciones bajo las cuales la clase burguesa podría lograr su emancipación mediante la obtención de la igualdad política y de derechos de decisión.

El concepto kantiano que encarna este ideal de igualdad moral y que anticipa el núcleo teórico de las teorías del reconocimiento de Fichte y Hegel, es, como ya se dijo, el de “respeto”. A esta noción de Kant Honneth le atribuye en principio la significación básica de ser una instancia reguladora del egoísmo humano- en ello se encontraría el nexo con los moralistas escoceses: respeto sería entonces la representación del valor intrínseco de un objeto que nos lleva a la limitación del interés particular con el fin de hacer justicia a tal valor. El objeto que nos lleva a la limitación del egoísmo no es otro que “la ley moral”, la cual está encarnada en cada ser humano. Esta representación de cada hombre como personificación de la ley moral es “la que exige nuestro respeto y nos lleva a renunciar a la realización de nuestras intenciones egoístas” (p. 146). Pero este nexo llega solo hasta aquí, pues con este concepto de respeto Kant no alude ya – como en las otras dos tendencias- al caso de un sujeto que reclama ser-reconocido, pues el respeto es algo que el sujeto se impone a sí mismo a la vista del otro, no algo que reclame a otro sujeto. En Kant, concluye Honneth, se trata exclusivamente de “un reconocimiento que concedemos a los otros sujetos o que les debemos.” (p. 149). Este paso hacia la fundamentación trascendental de la igualdad moral del ser humano encierra, en la lectura de Honneth, una ambigüedad: pues el proyecto de fundamentar el respeto en la persona humana como tal, comportaba un “oscilar entre una afirmación empírica y una especulación trascendental”, en tanto que el sentimiento del respeto, instalado en todo hombre, sólo se hacía efectivo si entraba en vigor “una forma determinada de juicio”. (p. 152). El intento de solución de esta ambigüedad, que implicaba un replanteamiento del sistema moral kantiano constituye el origen de la reflexión sistemática sobre el reconocimiento en Alemania con Fichte y Hegel.

Fichte emprende esta tarea de la mano del concepto de “exhortación” (“*Aufforderung*”), mientras que Hegel lo hace, primero, sobre la base del concepto de “amor” y luego sobre la base del concepto de eticidad.

Honneth concibe la idea fichteana de la exhortación según el modelo de una relación de comunicación, en la que el “acto de habla” (exhortación) despierta en el destinatario el mismo tipo de reacción o comportamiento que de él espera o al que lo invita el hablante. En tanto que el receptor (el sujeto exhortado) está en condiciones de entender el acto del habla y de determinarse a obrar conforme a la invitación o exhortación

en el contenida, el proceso de comunicación entre exhortante y exhortado se concreta en una relación en la que ambos, al saberse o confirmarse en su respectiva condición de seres capaces de comprender conceptos y obrar conforme a ellos, deciden limitarse libremente en sus intereses egoístas a fin de posibilitar la autodeterminación del respectivo compañero de interacción, la cual es el fin mismo de la exhortación. Honneth ve en la “autolimitación” que sigue a la “exhortación” la variante a la fórmula kantiana del “respeto”, en el sentido de que, para él, una comunicación lograda, en el sentido indicado, es aquella que hace del “respeto recíproco” de los involucrados la “condición de posibilidad de la comprensión, por ambas partes, del acto de habla de la exhortación” (p. 163). En esa medida, la deducción del concepto de derecho y, con él, el del reconocimiento, tendría como fin en Fichte mostrar que el “respeto interpersonal” kantiano es el “presupuesto necesario de la comprensión de una expresión comunicativa” (p. 163).

Esta visión trascendental de la libertad determina a tal punto el concepto fichteano del reconocimiento, que lo aleja, conforme a la interpretación de Honneth, del mundo social e histórico de los hombres y hace que se mueva, por el contrario, en el mundo inteligible de cuño kantiano: su teoría del reconocimiento valdría sólo para sujetos “que no tienen carne ni sangre” (p.168). Se hacía así necesaria la “destrascendentalización” de la experiencia intersubjetiva del reconocimiento. Esta es la necesidad que conduce filosóficamente a la dialéctica del reconocimiento de Hegel.

Para el cumplimiento de esta tarea, Hegel se deshace, de entrada, de la pregunta por las condiciones trascendentales bajo las cuales los sujetos se estimulan mutuamente a la autorrealización como esencias racionales. El cambio de perspectiva se sitúa en su intento de desarrollar “fenomenológicamente” el proceso histórico por medio del cual el “espíritu” se libera de toda determinación natural para concretar su “autonomía”. El espíritu encuentra esta realización de su autonomía no en un mundo “inteligible”, sino en el mundo histórico, real, de individuos concretos. Y la forma que en estos experimentan la valoración de sí mismos como sujetos autónomos en su relación con sus semejantes la encuentra Hegel, al menos en sus primeros esbozos sobre el problema, en el concepto de “amor”.

En lo que entiende ser una actualización del concepto de amor del Hegel de Jena, Honneth sintetiza dicho concepto de la siguiente manera: “amar a alguien quiere decir, hacer valer sus deseos e intereses como razones para una limitación del propio obrar debido a que ellos se experimentan como algo que ha de fomentarse o como algo digno de apoyo.” (p. 170). El valor de lo que se reconoce es el valor de aquello que la persona considera “parte importante de su propia autocomprensión”. El reconocimiento de un

tal valor tiene para Honneth el sentido de un “apoyo público” del sujeto, que, de esa manera, obtiene “validez objetiva en el mundo normativo” (p. 171).

Honneth cree verter en esta interpretación la célebre y expresiva concepción hegeliana del amor -válida no sólo para la época de Jena-, según la cual el amor es un “estar consigo mismo en su ser otro.” La formulación de la experiencia ontológica que se configura para Hegel en la relación de amor, sirve a Honneth, básicamente, para acentuar la condición del reconocimiento que él había previsto en la noción kantiana de “respeto” y de “exhortación” en Fichte. De ahí su insistencia en que la experiencia de ser sí mismo en lo otro de sí tenga para Hegel la significación básica de ser una relación en la que los implicados, gracias a la “autolimitación de la contraparte”, pueden determinarse libremente en aquellos elementos de su propia subjetividad que han obtenido valoración pública. En tal sentido “reconocer” significa ... “conceder expresamente al ser amado, mediante la autolimitación de los propios intereses de uno mismo, la libertad de poder determinarse sin coerción en sus necesidades y deseos.” (p. 171).

Pero será la ampliación conceptual de la idea del reconocimiento en dirección de una teoría del “espíritu objetivo” la que permita a Hegel, entre otras cosas, entender la necesidad del reconocimiento no ya como una necesidad fundada en la naturaleza meramente sensible y apetente de un sujeto particular, sino como una necesidad de índole espiritual, esto es, anclada en la estructura de la subjetividad humana, cuya satisfacción se concreta en la posibilidad del sujeto de autodeterminarse sin coerción en las distintas esferas de la vida ética. Esta “sociologización” del concepto de reconocimiento se explica a partir de la distinción tripartita que, en su “Filosofía del Derecho”, lleva a cabo Hegel en el concepto de “eticidad”, conforme a la cual, las esferas de la familia, la sociedad civil y el estado contienen las condiciones específicas del reconocimiento recíproco en sentido normativo. Este último aspecto es el que, según Honneth, se impone en la idea hegeliana del reconocimiento (p. 172) y a él remontará en la última parte de su libro su intento de integrar las otras dos corrientes de pensamiento.

Sobre el “resumen sistemático” (Parte V).

El “intento de resumen sistemático” es tan arriesgado como el presupuesto pragmático de la reconstrucción. Pues la idea de conciliar los tres modelos, así como la de elegir uno de ellos en particular en virtud de su importancia para el debate actual sobre el reconocimiento, hace aparecer bastante forzado o, en palabras del propio autor, “artificial”, el intento de lograr una unificación de los conceptos rectores en toda la argumentación. Este intento de una “integración teórica” comporta dos momentos: el de una integración con los autores que han desarrollado una concepción *po-*

sitiva del reconocimiento y el de una integración con los autores que han desarrollado una concepción *negativa* del mismo. Tanto en uno como en otro caso, Honneth erige el modelo de reconocimiento de Fichte y Hegel en “base teórica” de la integración. La razón: “para ambos se trata de hacer plausible, más allá de toda diferencia, lo que significa para nosotros, hombres, vivir en un “mundo espiritual” que se caracteriza de manera primaria por el hecho de que nos orientamos conjuntamente por normas compartidas” (p. 198). Fichte y Hegel habrían desarrollado, pues, un modelo de reconocimiento orientado por la idea de que toda relación entre sujetos presupone el mutuo reconocerse de los mismos como coautores de las normas que orientan sus respectivas praxis de autorrealización. La interacción entre ellos se ve garantizada porque, en el acto de relacionarse, se relacionan como sujetos legitimados para coparticipar discursivamente en la configuración de una vida común sujeta a normas. Honneth considera éste como un presupuesto válido para los otros dos modelos, pues en ellos, “lo que debe ser descrito en forma positiva o negativa, presupone ya, que los sujetos se han reconocido como coautores de las normas practicadas por ellos” (p. 200).

Ahora bien, en este intento de integración, en el que las ideas de Fichte y Hegel sobre el reconocimiento se interpretan y actualizan prácticamente en términos de una ética del discurso (p. 200, nota), Honneth destaca y se decide por la idea hegeliana del reconocimiento. La razón: con la “historización” del “espíritu del mundo”, Hegel logra “destrascendentalizar” las prácticas sociales del reconocimiento recíproco y llenarlas de un material experiencial concreto, con lo que “ellas devienen acontecimientos del mundo de la vida, como sucede en la tradición británica y francesa” (p. 202).

Precisamente por ello, el modelo hegeliano se torna susceptible, según Honneth, de complementación o de corrección por parte de los otros dos modelos.

Así, el modelo hegeliano, se complementa “sin dificultad”, para Honneth, con la filosofía moral escocesa en tanto la idea del “autocontrol” normativo que ésta postula, se concreta en la idea de Hegel de que la vida social y política es posible porque los sujetos se reconocen como coautores de las normas que regulan su comportamiento (pp. 202-204). En relación con la tradición francesa, este carácter complementario se da sobre todo en relación con los planteamientos de Rousseau y Sartre: Hegel coincide con Rousseau en el “diagnóstico de las patologías sociales”, al considerar que la experiencia del reconocimiento o respeto negado lleva a los individuos a reaccionar con “gestos pretenciosos y una vanidosa exhibición de supuestos méritos” (p. 217). Con Sartre, Hegel coincidiría en que la dependencia del reconocimiento de los otros puede abocar a conflictos “difíciles de apaciguar” (p. 230). Finalmente, su propio modelo sería susceptible de

corrección con el “arsenal” de la crítica de Althusser en la medida en que éste desenmascara el ethos de relaciones intersubjetivas basadas en la atribución a los individuos de propiedades “inmutables” que los “fijan” en roles configuradores de dependencia o de exclusión perpetuando con tal naturalización de lo meramente cultural o social relaciones de dominio o de exclusión- tal como sucede en la concepción hegeliana del matrimonio y de la “plebe” (p. 223ss).

Estas dificultades inherentes a la idea del reconocimiento de Hegel no representan, para Honneth, a la postre, obstáculo alguno para evidenciar la contribución que tal idea, en virtud del potencial normativo que atribuye al concepto de reconocimiento, así como a causa de su capacidad de recrear nuestra dependencia constitutiva del reconocimiento, representa para toda investigación interesada en diagnosticar las “patologías sociales”, esto es, los obstáculos y conflictos que determinan la posibilidad misma de todo reconocimiento recíproco.

El intento de reconstrucción emprendido por Honneth deja abierta una serie de preguntas que se desprenden, por un lado, de la pretensión de Honneth de buscar para los tres modelos del reconocimiento un fundamento común sobre la base de una interpretación del modelo de la tradición alemana en términos de una ética del discurso; y, por otro, de la apropiación del modelo hegeliano en particular como el interlocutor por excelencia con el resto de las teorías presentadas, incluyendo las de sus contemporáneos. ¿Puede la visión negativa del reconocimiento tipificada en la fórmula rousseauiana del “amor propio” integrarse en una idea normativa del reconocimiento que presupone de entrada el reconocimiento recíproco de los sujetos como interlocutores válidos de las normas que regulan su vida en común? ¿En qué medida el modelo del reconocimiento de Hegel puede dar cuenta de las “patologías sociales” y las luchas por el reconocimiento que libran hoy en día individuos y grupos no considerados en su teoría? Por último, y ya en relación con la fe de Honneth en el modelo de su país, ¿hasta qué punto el ideal de reconocimiento vinculado a los nombres de Kant, Fichte y Hegel pueden esclarecer y orientar las pretensiones de reconocimiento inherentes a las nuevas y desafiantes formas de interacción que evidencian, entre otras crisis, una crisis de comunicación? Cuestiones como estas, sin embargo, no pueden resolverse sobre la base de un desacuerdo con la reconstrucción histórica de Honneth. Ellas exigen del lector la familiaridad con lo reconstruido, a fin de justificar las dudas que deja este interesante y ambicioso libro.

RESEÑAS

ABDO FERREZ, C. (2019) *Contra las mujeres: (in)justicia en Spinoza*. - 1a ed. - Madrid: Ediciones Antígona, 2019, 115 pp.

Antonio David Rozenberg
Universidad de Buenos Aires

El libro *Contra las mujeres (in)justicia en Spinoza* de Cecilia Abdo Ferrer se inscribe en una serie de debates contemporáneos, impulsados y centralizados por el movimiento feminista, que supone el abordaje de autores clásicos y modernos para poder pensar problemas contemporáneos (i.g. género, sexualidad, autonomía, raza, etc). La autora –que ya había indagado sobre el estatuto de lo justo en la obra de Spinoza en *Crimen y sí mismo* (2013)– concibe a la justicia como un problema de primer orden para el pensador neerlandés. Es entonces que, a partir del entrecruzamiento de las perspectivas feministas, abre el interrogante sobre la noción de lo justo frente al estatuto del “sujeto mujeres”. Este interrogante, lejos de ser evidente, supone una lectura spinozista del propio Spinoza, i.e. interpreta la definición –aparentemente escolástica– de la “constante voluntad de dar a cada uno lo suyo” (*suum cuique tribuere*)” (p. 27) como una concepción de justicia materialista, relacional, particular, causada y situada.

El libro se enmarca dentro del Proyecto de Innovación “Teorías de la justicia y el poder” de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. En su estructura formal consta de una introducción, tres capítulos o apartados (cuyo último capítulo se dedica a las “consideraciones finales”) y un apartado en el cual recopila la aparición del término *justicia* en el *Tratado Breve*, en el *Tratado Teológico-Político* y en el *Tratado Político*.

En “No intenso ahora o ¿Por qué Spinoza? A modo de introducción” la autora se pregunta por la contemporaneidad del pensamiento de Spinoza. Allí hace un breve recorrido sobre las lecturas post ’68, lecturas que abrieron un Spinoza nuevo, influenciado por la idea del cambio, de la diferencia y la heterogeneidad. Un Spinoza, sobre todo, pensado a partir de la permeabilidad de su tiempo histórico, el cual nutre una lectura contemporánea que se interroga por la performatividad, la corporalidad relacional y las formas de libertad y autonomía. El libro, entonces, propone una lectura que indague las nociones de justicia, injusticia y las mujeres. Términos plurales que incomodan un pensamiento barroco y que fortalece las estrategias de emancipación de las teorías

feministas cuando se reconstruye un pensamiento moderno cuyo meollo se encuentra en la articulación del deseo y el cuerpo.

En el primer capítulo “La busca de la justicia en Spinoza” la autora nos dice que el problema de la justicia es un problema de primer orden y no algo secundario. Contrario a una búsqueda o lectura desinteresada, el término justicia amerita una lectura fiel al pensamiento de Spinoza, pero siempre mediante un interés: el cuestionamiento sobre un sujeto particular, las mujeres. Centrarse en el sujeto mujeres permite leer el concepto de justicia como un problema político que encuentra un lugar crucial en la obra de Spinoza. Pensar en medio de Spinoza va a llevar a la autora a desglosar los significados explícitos del término para concebirlo como “una de las apariciones enigmáticas de la obra, que permite vislumbrar su radicalidad” (p. 27). Radicalidad que puede ser vista a partir de analizar aquella definición que presenta Spinoza como “la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo”. Es allí que aparecen tres cuestiones centrales en esta definición que inmediatamente pasan a ser descritas: la idea de justicia e injusticia como una sanción jurídica, la idea de justicia como un hábito en relación a otros y, por último, que habría algo atribuible a un otro reconocido por alguien “justo”.

El extenso segundo capítulo se titula “La primacía del derecho sobre la justicia” y es allí que la autora se propone abordar, principalmente, el rol de las mujeres en relación a la justicia. Es entonces que se indaga sobre la primacía del derecho —identificado como potencia— sobre el aspecto jurídico institucional. Si Spinoza piensa al derecho natural como un “hacer/pensar lo que sale de sí” (p.40) de cada ser, la definición política de lo justo, a partir de su materialización en un cuerpo colectivo, obliga a pensar la gradualidad del binomio *sui juris* – *alterius juris*: las formas desiguales de vengar el daño, repeler violencia y seguir el propio criterio. Este binomio expone un elemento pertinente en el pensamiento político de Spinoza: la presencia del conflicto civil y la antinomia entre ciudadanía y democracia. Spinoza hace una “lista caprichosa de exclusiones políticas” (p.64), que contradice en primera instancia su pensamiento y que comprende un modelo de exclusión política (el modelo del *sui juris*). Pero lo hace bajo la posibilidad de reversibilidad de la gradualidad que supone aquel binomio, i.e. concibe el ejercicio de políticas emancipatorias.

Siguiendo el argumento del libro ¿Cuál es, entonces, el lugar de las mujeres? Spinoza las trata como clase y las coloca en situación de *alterius juris*: constata de hecho la subordinación y no cuestiona las condiciones de su historia material y relacional. Siendo que su pensamiento rechaza las identidades a priori —por el contrario, las comprende por su potencia—, cabe la pregunta ¿Es Spinoza injusto? “No, al menos que sean ‘las mujeres’ las que señalen la injusticia (ya no solo de la obra de Spinoza) y, al

pretender rebatir las condiciones de *alterius juris*, desbaraten la isomorfía entre *sui juris* y el espacio público moderno” (p. 67). Es allí que la autora no está de acuerdo con Matheron (2009) y rechazada la idea de una democracia necesariamente patriarcal y los límites del cuerpo entendidos como extensión física, a favor de una lectura concienzuda sobre los modos de afectividad, las fuerzas individualizadoras, la corporalidad común y sus límites históricamente marcados (Abdo Ferez, 2017). Spinoza, por más de que constate y no problematice, brinda al mismo tiempo la forma de un camino de emancipación. El rechazo a los reconocimientos formales y la focalización de los imaginarios sociales que perduran, hacen del pensamiento de Spinoza una herramienta para la (de)construcción de las mujeres como clase. Un pensamiento barroco como tal, habilita a pensar la justicia como un trabajo social constante de restituir el daño sufrido en común a partir de crear las condiciones efectivas para ello.

Por último, en las “Consideraciones finales”, Abdo Ferez vuelve a la definición “más frecuente de justicia”, aquella que puede definirse como “la voluntad, ánimo o deseo constante de dar a cada uno, lo suyo” (p. 77). Estos términos distintos –que en principio aparentan compositivamente una definición escolástica– necesitan previamente una regulación diafragmática para su interpretación, i.e. pensar cada término separado y en conjunto mediante la luz del pensamiento del propio Spinoza. Lejos de una definición última del término justicia, nos encontramos con una composición de términos distintos: ánimo como la virtud de ser justo, voluntad como intelección –determinada, inmanente y, por lo tanto– situada de darle algo a alguien o sí mismo y deseo, cuyo objeto es que cada unx pueda expandir su esencia, que cada uno pueda desear. Una definición tan compleja de justicia –material, cultura, política, social, etc.– se convierte en un problema eminentemente político. Es allí que Spinoza puede ser un afecto alegre al pensamiento feminista. Mediante el planteamiento del problema de la justicia es que Spinoza puede ser un flujo de pensamiento político que comprenda una política de alianzas (Wittig, 2006), un cuerpo colectivo siempre en pugna y en conflicto por sus límites en tanto cuerpo transindividual. En fin, un cuerpo histórico-políticamente constituido que devenga clase (en el caso de las mujeres), pero que reclame un *lo justo* que no “sea la mera justificación, a posteriori, de lo dado” (Abdo Ferez, 2013:216).

Este libro traza, con gran éxito, una articulación rigurosa de los elementos teórico-políticos del pensamiento de Baruch Spinoza y las problemáticas feministas contemporáneas. El término justicia es interpretado de tal forma que permite pensar la conjugación de ambos pensamientos a partir de problemáticas comunes. La excepcional actualidad del pensamiento de Spinoza comprende un horizonte guiado por prácticas emancipatorias que, en palabras de la autora, “es (re)asumir la condición política,

no ontológica, de la clasificación como mujeres, y, políticamente también, desde la asunción problemática de esa identidad por su capacidad de socavar(se) y combatir el falogocentrismo, desbaratar el binarismo y apostar a la transindividualidad” (p. 98)

Pensar un cuerpo colectivo, un entorno común, sus límites, sus determinaciones y su ejercicio de potencia, en la lectura presentada por Abdo Ferez va estar centrada en las mujeres, pero –es posible agregar– va más allá. En tanto esta doble interpelación –de los feminismos a Spinoza y viceversa– supone un cuestionamiento constante de *que es lo justo*, se abre un espectro de preguntas sobre las nuevas exclusiones. Abordar la pregunta por la justicia en Spinoza, como aparece al principio del libro, nos lleva a un “impredecible futuro” (p. 27).

Es así que Spinoza no sólo puede ser un afecto alegre para el feminismo, sino para toda política emancipatoria. La apuesta teórica política del pensamiento de Spinoza permite generar nuevos caminos contra la subordinación, contra la infantilización, contra el individualismo metodológico, contra las voliciones incausadas, contra la política neoliberal que aplasta el deseo y restringe la potencia de los cuerpos individuados. El feminismo spinozista, del cual este libro forma parte, actualiza su propio campo y, con ello, construye elementos clave para el abordaje de las violencias en todo el espectro de lo sociedad. El cuestionamiento de lo justo permite, al fin y al cabo, la actualización del campo de las relaciones comunes en pos del aumento de potencia.

Bibliografía citada:

- Abdo Ferez, Cecilia (2013). *Crimen y sí mismo. La formación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires, Argentina: Gorla.
- Abdo Ferez, Cecilia (2017). “¿Que puede un cuerpo? Los límites de Spinoza”. en Armando Villegas, Natalia Talavera, Roberto Monroy y Laskmi de Mora (Eds.) *Figuras del discurso II. Temas contemporáneos de política y exclusión* (pp. 89-103). Cuernavaca, México: UAEM-Bonilla Artigas.
- Matheron, Alexandre (2009). “Spinoza and sexuality”. En Moira Gatens (2009), *Feminista Interpretations of Benedict Spinoza* (pp. 87-107). Pennsylvania, Estados Unidos: Pennsylvania State University.
- Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Javier Sáez y Paco Vidarte, Trads.). Barcelona, CT: Egales.
-

ALEJANDRO G. J. PEÑA, *El réquiem de Weltschmerz* *II. Crisálidas de cristal*, Sevilla, Thémata, 2019.

Alberto Ciria
Universidad de Málaga

Crisálidas es el noble ensayo del novel autor Alejandro González Jiménez-Peña.

Noble ensayo porque, si la aristocracia es la clase de lo distinguido, no hay acto más aristocrático que morir, que incluso contagia de distinción a su entorno y a los allegados sobre quienes repercute, y que solemniza el instante y santifica el sitio donde se produce. Tampoco hay reflexión más grave y hermosa que la evocación anticipadora de la propia muerte, que depura nuestra mente de las impertinentes y aparentes preocupaciones, las cuales cuanto más fútiles más nos solicitan, y sintoniza nuestro espíritu con la frecuencia de la campanada del ser. Este ensayo nos hace testigos del intenso ejercicio filosófico y poético de su autor, una inspiradísima evocación en primera persona que, por consiguiente, no es tanto un *memento mori* como un *memini mori*; y sin embargo, en la medida en que también nos hace participantes de sus reflexiones, nos transmite su solemnidad y nos ennoblece por contagio.

Y novel autor porque *Crisálidas* es la segunda obra de Alejandro González. Este joven filósofo concibe su pensamiento como una tarea vital, a la que da el programático título global de *El réquiem de Weltschmerz*, de inequívoca inspiración jean-pauliana y schopenhaueriana. «*Weltschmerz*» nombra el lóbrego sentimiento de duelo y tristeza y la doliente melancolía que se siente por las propias limitaciones, las cuales se conciben a su vez como parte de la limitación fundamental del mundo. La primera entrega de esta obra de toda una vida llevaba el título de *Presagios del mal*. Con la palabra «*Presagios*» se aludía también a la primicia de un autor-promesa. En esta segunda entrega, los presagios se han convertido en crisálidas.

La crisálida es la fase de metamorfosis de algunos insectos. Como metamorfosis se denomina el paso de una morfología joven a una adulta, cuando se produce una reorganización más o menos intensa de la anatomía externa y la interna.

La metamorfosis suele producirse durante una fase de reposo, como observamos en el caso de las pupas de las moscas o polillas o de las crisálidas de las mariposas. Para entrar en esa fase, el animal se repliega en un estado larvario e incubatorio donde interrumpe su intercambio con el mundo exter-

no. Para mantenerse temporalmente aislado y protegido en ese estado, la larva busca un refugio o se lo elabora, como hacen las mariposas de seda.

Durante la fase de transformación, el organismo está replegado y absorbido en sí mismo. No tiene percepciones del mundo externo, del cual se ha aislado. Se siente a sí mismo, pero sumido en un letargo esa sensación no llega a conformarse en una conciencia expresa. El organismo entero está abandonado a su reconfiguración, sin margen ni distancia para que la sensación de reconfiguración, tan inseparablemente adherida al proceso vital, a su vez se reconfigure desdoblándose en una forma perceptiva, consciente o conceptual aislada.

Los pensamientos de Alejandro González recogidos en esta obra son crisálidas porque, en plena y acelerada fase de maduración, este autor se repliega en el ensimismamiento de sus meditaciones y, sustraído a los ajetreos exteriores, se abandona a intensas porfías conceptuales y lingüísticas, de las que hace partícipe al lector. Esa invitación al lector se expresa ya con la portada.

La portada muestra una representación de Carontes navegando en dirección al lector-contemplador, como si viniera a recogerlo para llevarse-lo. Así lo sugiere tanto la inusual visión frontal del barquero —ya que normalmente Carontes y su barca se representan vistos desde un lado— como el hecho de que la barca, aparte de su barquero, todavía está vacía. Quizá este cuadro guió e inspiró las meditaciones de Alejandro González. Pero la imagen Carontes viniendo a nosotros convierte el libro editado en una exhortación al lector, como si el *memini mori* de uno fuera el *memento mori* para otros. Los tonos azules y negros de la portada son muy acertados. El azul es el color del fondo abisal y el negro es el color de la nada: ambas cosas es para nosotros la muerte.

La crisálida es una fase intermedia y provisional de la metamorfosis. En conformidad con ese estado morfológico todavía indeciso e indeterminado está la prosa filosófica de Alejandro González, que pese a ser conceptual con mucha frecuencia se mantiene en ambigüedades semánticas y sintácticas, que quizá para una morfología de la lengua serían reprobables, pero que para una morfología de la vida son necesarias y, sobre todo, veraces. Un género coherente con un estilo así se puede denominar con todo derecho poesía filosófica.

Por la sinceridad intelectual, la profundidad especulativa y la brillantez de una expresión poética que a veces resulta coherentemente ambigua, pero sobre todo por el efecto despabilador y ennoblecedor que produce la lectura de esta obra, es recomendable su lectura y, más aún, su meditación.

***Carnap, Quine, and Putnam on Methods of Inquiry*, de G. Ebbs. Cambridge University Press, 2017, 278 pp.**

Carlota García García Llorente
Universidad Complutense de Madrid

Carnap, Quine, and Putnam on Methods of Inquiry (2017) es el último libro publicado por Gary Ebbs, profesor titular de filosofía en la Universidad de Indiana. Ebbs ha dedicado su carrera al estudio de la metodología de la investigación racional, tratando temas como la verdad, la verdad lógica, el seguimiento de reglas o el anti-individualismo semántico. Como el propio título indica, el libro aquí reseñado se centra en los métodos de investigación de tres autores: Carnap, Quine y Putnam. Su propuesta va más allá de lo descriptivo, planteando nuevas formas de leer tanto a los filósofos protagonistas del presente libro, como también a otros de gran importancia en el panorama filosófico actual, como Davidson, Burge y Wittgenstein. Su libro *Carnap, Quine, and Putnam on Methods of Inquiry* ofrece una nueva perspectiva sobre las metodologías de investigación de estos tres autores, así como una propuesta metodológica original que pretende superar las dificultades de las anteriores, resultando atractivo para el lector que esté interesado en los debates que se libran en el marco de la filosofía analítica contemporánea.

Este libro de 278 páginas está dividido en cinco partes. Las partes primera, segunda y cuarta contienen dos capítulos, mientras que la tercera y más extensa, se compone de cuatro, y la quinta y más breve consta solo de uno. Cada parte trata un tema: Carnap, la relación Carnap-Quine, Quine, la relación Quine-Putnam y Putnam, respectivamente.

Nada más comenzar su lectura, en la introducción se justifica el motivo de elección de los ensayos incluidos y se ofrece una breve perspectiva de su contenido. Tras los capítulos, un epílogo subraya lo que el autor considera más relevante de cada capítulo para alcanzar los objetivos del libro. La bibliografía aparece al final y, por último, encontramos un índice analítico, muy útil para lectores que estén interesados sólo en ver cómo el autor trata algunas cuestiones específicas. El libro está originalmente escrito en inglés y no tiene traducción al castellano, quizá en parte por su novedad, pero también debido a que la literatura de tradición analítica se ha desarrollado principalmente en el ámbito anglosajón.

Dejando de lado los aspectos formales, como ya se ha dicho el libro profundiza en la metodología de la investigación de tres filósofos para finalmente

plantear una propuesta propia que evite las dificultades que plantean las anteriores. Más concretamente, el objetivo principal del libro es aclarar cuestiones metodológicas para rechazar la existencia de una filosofía primera, comúnmente defendida en epistemología por la tradición racionalista, evitando caer en el relativismo de los marcos lingüísticos carnapianos (Carnap, 1950). Como alternativa, Ebbs plantea adoptar una concepción minimalista del uso y la justificación del lenguaje que combina la concepción desencomilladora y de satisfacción de la verdad de Tarski (1935/1983) con nuestras identificaciones prácticas de palabras entre hablantes, que permite sostener una teoría minimalista de los términos transteóricos.

Para llegar hasta aquí es crucial el recorrido que el autor va haciendo a lo largo de los capítulos. Del primer y segundo capítulo, centrado en Carnap (1937,1950), la idea más importante es la necesidad filosófica de desarrollar la investigación desde dentro del marco científico (“marco lingüístico”) en el que hay unas reglas sintácticas especificadas. Esto es necesario para aportar un criterio y espacio común de discusión para los investigadores y así evitar las discusiones estériles que caracterizan a la metafísica.

En el tercer y cuarto capítulo se estudia el debate principal entre Carnap y Quine acerca del convencionalismo de la verdad y la distinción analítico-sintético. La versión más extendida del debate sitúa a Quine como rechazando el convencionalismo carnapiano, pero Ebbs le da una nueva lectura: con el rechazo de la distinción analítico-sintético Quine no pretende refutar a Carnap, sino ser más carnapiano que el propio Carnap.

Los capítulos cinco, seis, siete, ocho y nueve se centran en críticas y debates sobre la metodología de la investigación de Quine. El capítulo cinco trata de aclarar tres críticas principales contra su epistemología, popularizadas por Kim (1988), Grice y Strawson (1956) y Nagel (1997), aunque apoyadas por muchos otros. El capítulo seis trata otra crítica protagonizada por los filósofos Grice y Strawson (1956), Boghossian (1996) y Soames (2003), esta vez en relación con la noción de sinonimia. El séptimo capítulo desarrolla la crítica de Strawson (1950a, 1950b) dirigida a los lenguajes regimentados artificiales.

El falibilismo y su defensa de que ningún enunciado es inmune a revisión es una constante en la metodología tanto de Carnap y Putnam, como de Quine. En el octavo capítulo se profundiza en la crítica realizada a éste último por parte de Strawson y Grice (1956) en relación con esta característica metodológica fundamental.

El último capítulo centrado en debates sobre la metodología quineana es el noveno. En este aparece en escena Chalmers (2011). Sus críti-

cas guardan relación con diferentes asuntos, como por ejemplo el condicionamiento Bayesiano.

Los problemas para Quine empiezan a plantearse a partir del décimo capítulo. En este apartado, Putnam adquiere más relevancia. Este filósofo (1973, 1975a, 1975b) encuentra confusa la concepción de verdad quineana. Y aunque Quine (1995) responde a esta crítica, por primera vez Ebbs no se muestra satisfecho con la respuesta.

Ante este desafortunado desenlace de la teoría de la verdad quineana, Ebbs planteará la suya propia, incorporando elementos de la metodología de Quine, pero combinándolos con algunos rasgos de la de Putnam. El escritor del libro logra proponer un criterio de identificación de coincidencia y discrepancia sin necesidad de recurrir a una teoría objetivista de la verdad, *pace* Putnam.

El undécimo y último capítulo se centra en los términos “*contextualmente a priori*”, propuestos por Putnam (1983), muy cercanos a lo que se considera términos transteóricos. Ebbs incorporará este elemento a su metodología de la investigación.

Finalmente, en el epílogo se establece el objetivo que se ha ido alcanzando a lo largo de los capítulos de manera clara: rechazo de la filosofía primera con Carnap, capacidad de escape de los marcos lingüísticos carnapianos, ventajas de la metodología de la investigación de Quine, incorporación de principios de Putnam, etc. Como ya se mencionó al principio de esta reseña, Ebbs consigue plantear una concepción minimalista del uso y la justificación del lenguaje que combina la concepción desencomilladora de la verdad de Tarski (1935/1983) con nuestras identificaciones prácticas de palabras entre hablantes (su valor aparente), que permite sostener una teoría minimalista de los términos transteóricos y deflacionaria de la verdad, sin incurrir en los errores de la metodología quineana.

Uno de los principales atractivos del libro, según consideramos, es la respuesta innovadora que aporta a los debates clásicos sobre la metodología de los tres autores protagonistas. Las obras de Carnap, Quine y Putnam han sido ampliamente discutidas en el marco de la filosofía analítica y algunos de los debates surgidos, como el que concierne a la distinción analítico-sintético, pueden considerarse clásicos de esta rama de la filosofía. La nueva visión aportada por Ebbs permite darles un nuevo enfoque a estos debates, así como ofrecer nuevas respuestas permitiendo reaprovechar ideas que habían sido desechadas. El autor de este libro así lo muestra mediante su propuesta metodológica basada en ideas arrastradas desde Carnap hasta Putnam, pasando por Quine, logrando un enfoque pragmatista y subjetivista, aunque no relativista, que está a la orden del día. Además, el hecho de que este libro se haya publicado recientemente

muestra que la filosofía de estos autores (Carnap, Quine y Putnam) aún puede suscitar nuevas discusiones y aportar nuevos enfoques.

Por último, consideramos relevante señalar un aspecto que atañe a la bibliografía. Cualquiera que le eche un vistazo a la bibliografía puede fácilmente darse cuenta de que el autor es un gran conocedor de los tres filósofos escogidos para protagonizar su libro, sobre todo de Quine, del que destaca el manejo que hace de casi la totalidad de su obra, por no decir de toda ella. Entre las fuentes mencionadas se encuentran los libros más famosos de Quine, así como también artículos, capítulos en otros libros y respuestas a críticas, sumando un total de cuarenta y cinco referencias. La carencia, pues, no la encontramos en las fuentes primarias, sino en las secundarias. Dado que Ebbs en este libro ofrece su propia interpretación de ciertos aspectos de la filosofía de Quine, parece conveniente que en su bibliografía aparezcan citados otros intérpretes, al menos aquellos de los que su visión de Quine está ampliamente extendida. Si bien es cierto que no pierde la ocasión de citar a algunos como Hylton, Harman o Soames, se echa de menos la referencia a Gibson, considerado por muchos¹, incluso en cierta ocasión por el mismo Quine, como el mejor intérprete y conocedor de su obra. Gibson dedicó su vida a escribir sobre la filosofía quineana, incluso fue el editor de *The Cambridge Companion to Quine* en 2004. Con esto no se pretende insinuar que Ebbs desconozca la obra de Gibson, pero una alusión al mismo enriquecería sustancialmente el bagaje bibliográfico del libro, reforzando la autoridad epistémica del autor al hacer patente su extenso manejo, no solo de la obra de Quine, sino también de sus principales intérpretes (o defensores) y críticos.

Para concluir podemos decir que este libro de Ebbs puede resultar de gran provecho para lectores interesados en los debates que han tenido lugar en la filosofía analítica, más en concreto a la metodología de investigación (o epistemología) de Carnap, Quine y Putnam. El nuevo enfoque aportado por Ebbs y su original propuesta contribuye a reavivar la llama de antiguos debates a veces considerados como agotados, pero que, como muestra el presente libro, tienen aún mucho por decir. La problemática en torno a cuestiones como la verdad, distinción verdad-creencia, de dónde se parte al comenzar una investigación o si es posible alcanzar criterios objetivos pueden ser abordadas teniendo en cuenta las aportaciones de estos (principalmente) filósofos del lenguaje. Dándoles otra vuelta de tuerca se

[1] En *Naturalism, Reference and Ontology: Essays in Honor of Roger F. Gibson* (2008), editado por uno de sus discípulos, Chase B. Wrenn, le define como el más destacado autor y defensor de la filosofía de W. V. Quine durante casi treinta años.

pueden obtener resultados fructíferos, tal y como lo muestra el autor de *Carnap, Quine, and Putnam on Methods of Inquiry* (2017).

Bibliografía

- Boghossian, P.: “Analyticity reconsidered”, en *Nous* 30(3), 1996, pp. 360-391.
- Carnap, R.: *The Logical Syntax of Language*. Versión expandida de la original de 1934 en alemán. Traducción al inglés de A. Smeaton. Kegan Paul, Tranch, Trubner & Co., 1937.
- Carnap, R.: “Empiricism, Semantics, and Ontology”, en *Revue Internationale de Philosophie* 4, 1950, pp. 20-40.
- Chalmers, D. J.: “Revisability and Conceptual Change in ‘Two dogmas of Empiricism’”, en *Journal of Philosophy* 108(8), 2011, pp. 387-415.
- Ebbs, G.: *Carnap, Quine, and Putnam on Methods of Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Gibson, R. F. (Ed.): *The Cambridge Companion to Quine* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Grice H. P. y Strawson P. F.: “In Defense of a Dogma”, en *Philosophical Review* 65(2), 1956, pp. 141-158.
- Kim, J.: “What Is ‘Naturalized Epistemology?’”, en *Philosophical Perspectives*, 2, 1988, pp. 381-405.
- Nagel, T.: *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Putman, H.: “Realism and Reason”, en *Philosophical Papers*, Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Putnam, H.: “Explanation and Reference”, en G. Pearce y P. Mayrand (eds.): *Conceptual Change*. Dordrecht: Reidel, 1973, pp. 199-221.
- Putnam, H.: *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1975a.
- Putnam, H.: *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975b.
- Quine, W. V.: *From Stimulus to Science*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Soames, S.: *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Vol. I: The Dawn of Analysis*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Strawson, P. H.: “Truth”, en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 24, 1950a, pp.129-156.
- Strawson, P. H.: “On Referring”, en *Mind* 59(235), 1950b, pp. 320-344.
- Tarski, A.: “The Concept of Truth in Formalized Languages”, en A. Tarski: *Logic, Semantics, Meta-Mathematics: Papers from 1923 to 1938*, 1983, pp. 152-268. (Trad. J. H. Woodger). Hackett. (Trabajo original publicado en 1935).

Wittgenstein, L.: *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

Wrenn, C. B.: *Naturalism, Reference and Ontology: Essays in Honor of Roger F. Gibson*. Bern: Peter Lang, 2008.

**MARÍA ANTONIA GARCÍA DE LEÓN, *Estado de Sitio.*
(Primavera 2020) Pigmalión Ex Libris, 2020, editorial, 96 páginas**

Ana M. González Ramos
Universidad Pablo de Olavide

El libro “Estado de Sitio. (Primavera 2020)” de María Antonia García de León recurre a la biografía individual y compartida para adentrarnos en las experiencias vividas durante la pandemia que ha tenido lugar en la frontera del 2019-2020 y que aún arrastramos.

Es una situación novedosa para la sociedad porque ha obligado a las personas a permanecer en casa, confinadas y privadas de contactos con otras personas, particularmente, con las personas queridas. La muerte estaba en nuestros talones, la amenaza de que podría acabar con toda una generación de personas mayores, vulnerables, y el temor de que los jóvenes se convirtieran en una amenaza para los primeros. Las actividades más importantes y las que tienen otro tipo de importancia se realizaban a través de dispositivos electrónicos, minimizando la salida a la calle, protegiéndonos de la distancia social precisamente esa que nos hace humanos. En fin, una época en extremo extraña.

El manuscrito de María Antonia García de León viene a llenar el tiempo con sentimientos. Sus palabras emanan honestidad y soledad, pero también elementos de redescubrimiento y de interiorización provocado por el viaje intimista. Se hace acompañar además de tantas otras personas igualmente recluidas por otras razones, motivos políticos, ideológicos, sociales, a lo largo del tiempo. Es especialmente memorable la pieza “Ayer fue 15 de marzo”, un primer acercamiento hacia esta idea que irá cultivando, regando y haciendo crecer, a lo largo del libro, que asemeja a la escritora con los héroes y heroínas del pasado.

No todo lo que nos pasa, incluso en las circunstancias más lamentables, es negativo... Así queda claro en este libro de tono preocupado, pero maravillosamente entretendido por factores positivos.

Y, de pronto, el día veinticuatro del cautiverio surge la felicidad. “¿Por qué estoy tan alegre hoy...? (pág. 33)” dice la autora. Y es que la muerte no es sin la vida, ni la tristeza y el desamparo no puede ser sin llevar a su lado la alegría y el contento. Un sentimiento espontáneo que aparece sin motivo, seguramente porque necesitamos de ello para sobrevivir las adversidades, tanto como para insuflar de energía a la felicidad. La naturaleza ha hecho su efecto, ha entrado de lleno en nuestras vidas, animales paseando por las vidas ence-

rradas de los seres humanos, como si visitaran el zoológico tanto tiempo diseñado por el hombre para apartarse de la naturaleza. Aves, mamíferos, plantas, vegetación adueñándose del espacio no habitado por los depredadores humanos. ¡Cómo no alegrarse! La vida continua y estamos seguras de ello.

La soledad se convierte poco en poco en una condición de soportabilidad del sí misma, una taza del bodegón, el acto ensimismado de ver crecer la luna, o el mecerse de las hojas de un árbol próximo. Los encuentros virtuales son continuos para llenar el vacío de los hábitos cotidianos. En la vida renace incluso de la falta de libertad. A pesar de todos nuestros sentimientos contra la coerción del estado, la pérdida de libertad, el justificado enfado y la tristeza de este momento, la alegría renace en cualquier resquicio de la vida, el descubrimiento de nuevos placeres se retuerce como una semilla en crecimiento.

La adaptabilidad del ser humano tiene esa magia. La lectora percibe su evolución, sus trucos para resistir la falta de aire, la sensación de ahogo que ofrece la subsistencia no envuelta en tareas cotidianas. Al menos yo, como lectora, he recorrido los sentimientos más amargos hasta los más consensualistas y de reconciliación con una misma.

Y, finalmente, está el pegamento de las personas amigas que han permitido aliviar la carga de las personas. Las personas amigas que han llegado para compartir un momento y que, en el caso de la obra de María Antonia García de León que nos ocupa, han querido también participar en su libro. Así, “Estado de Sitio. (Primavera 2020)” además de ser un libro bibliográfico e intimista, se teje a partir de un trabajo colectivo final, elaborado por los pensamientos cruzados de las personas amigas que han transitado en las horas confinadas de la autora. Con ellas ha creado actividades culturales, ha alimentado los lazos de sociabilidad y ha agitado las emociones de la lectora fiel. A partir de este artificio literario, María Antonia García de León nos permite conocer otras vidas y otras situaciones; sin aferrarse a los relatos sensacionalistas, al modo de un tabloide, las coautoras de María Antonia García de León aportan nuevas pinceladas, a veces, incluso más tristes que los momentos descritos en la primera parte.

Estado de Sitio (Primavera 2020) está publicado por la editorial Pigmalión, colección Ex Libris, en el año ya marcado en todos los calendarios del siglo veinte, de dos mil veinte.

MARSICO, C., ILLARRAGA, R., MARZZOCA, P., estudio preliminar, traducción y notas de JENOFONTE: *Constitución de los lacedemonios. Hierón. PSEUDO JENOFONTE: Constitución de los Atenenses. Universidad Nacional de Quilmes Editorial. 2017, pp. 236*

Malena Sofía Battista
Universidad de Buenos Aires

Jenofonte fue un militar, historiador y filósofo de la antigua Grecia, perteneciente al círculo socrático. Ha desarrollado numerosas obras de carácter histórico y filosófico, e incluso ha elaborado algunos tratados menores. *Anábasis, Ciropedia y Económico*, son algunas de las producciones llevadas a cabo por el aprendiz de Sócrates. Su escritura suele ser precisa y concreta y, en determinadas ocasiones, ha adoptado el diálogo como un estilo apto para expresar sus ideas. Su corpus tiene la extraña virtud de incluir una amplia diversidad de géneros literarios, que van desde la autobiografía y la novela filosófica (como las ya mencionadas *Anábasis* y *Ciropedia*), hasta diálogos socráticos y pseudo-socráticos, pasado por tratados técnicos y fiscales. Podría decirse que fue un narrador de su tiempo, tal como Tucídides, pero con una arista netamente filosófica marcada por la influencia de su maestro, Sócrates.

En esta oportunidad me dedicaré al estudio preliminar y notas al pie desarrollados por Mársico, C., Illarraga, R., y Marzzoca, P. sobre tres obras de su autoría y una atribuida al Pseudo-Jenofonte (también peyorativamente denominado Viejo Oligarca) usualmente incorporada como anexo en el *corpus xenophontium: Constitución de los Lacedemonios; Constitución de los Atenenses; y Hierón*.

Los autores exponen, a partir de la lectura de la obra de Jenofonte, un análisis de los distintos modelos de gobierno y todo aquello referente a la política griega de la época antigua, especialmente aquella desarrollada en las polis ateniense y espartana. Sin dejar de lado el rol que cumplen las ideas filosóficas en su vinculación con la política, consideran a la filosofía en una amplia perspectiva puesto que ésta abarca no sólo asuntos políticos, sino también morales, culturales y sociales. Particularmente analizarán tres modelos de gobierno reconocidos dentro de la obra de Jenofonte y el Pseudo-Jenofonte: la tiranía, la oligarquía (bajo la particular forma espartana, si es que le cabe la denominación de “oligarquía”) y la democracia.

La *Constitución de los Lacedemonios*, según los autores, es una obra fundamental no sólo para comprender en rasgos generales varios tópicos políticos de aquél entonces, sino también para adentrarse en las discusiones que se mantenían dentro del bien conocido *círculo socrático* del que, como mencioné más arriba, Jenofonte era parte.

Sin embargo, no sólo este pensador ha estudiado disputas políticas y modos de gobierno. Autores tales como Tucídides o Plutarco han sido partícipes de esta importante cantidad de escritos geopolíticos. Es menester señalar el constante énfasis que los investigadores de dicho estudio dan al pensamiento moderno y contemporáneo; intelectuales como Maquiavelo, Rousseau, Hegel y Lévi Strauss han sido influidos por las discusiones políticas elaboradas en la obra de Jenofonte.

Resaltan los traductores diversos aspectos del gobierno de Licurgo, comprendido como oligárquico. En primer lugar consideran de gran relevancia el rol que ha tenido el oráculo de Delfos en lo que respecta a la conformación de las leyes a ser establecidas en la polis. En segundo lugar, destacan diversos establecimientos u organismos tales como el Consejo de Ancianos y las Asambleas de Ciudadanos, que han ganado un espacio primordial dentro de la organización y administración de la ciudad espartana.

Los autores describen las actividades de índole comunitaria llevadas a cabo entre los mismos ciudadanos, dando lugar a ciertos rasgos democráticos –pese al estado oligárquico predominante– e incluso más notable de los que, en diversas ocasiones, se han logrado apreciar en Atenas.

Es importante tener en cuenta que esta obra ha sido redactada posteriormente a la guerra del Peloponeso, cuyos resultados han sido devastadores para la *polis* ateniense en comparación con Esparta, una ciudad que se ha mostrado lo suficientemente organizada y con una predominante satisfacción por parte de sus habitantes.

En el presente estudio se alude al carácter propagandista que se llevó a cabo en la ciudad, post-guerra del Peloponeso; dicha divulgación, encabezada muchas veces por Aristófanes, retrataba el poder simbólico y los buenos resultados que han surgido de la obediencia a las leyes y del rechazo a las tentaciones, que pueden desviar al individuo de sus actividades en tanto ciudadano espartano. Estos “panfletos políticos”, muy populares en aquel entonces, han definido y acentuado la ventaja que ha caracterizado a Lacedemonia por sobre Atenas.

En otro orden de ideas, la *Constitución de los Atenienses* ha sido abordada, inicialmente, por los autores a través de la generalizada disputa sobre la autoría de la misma. Analizan y presentan las diversas posibilidades de paternidad para el texto. Se habla de Tucídides para establecer la-

zos comparativos y se menciona la figura de Critias, que ha sido señalada por otros como posible artífice de la obra. También se plantea la probable existencia de un segundo Jenofonte y que la tradición lo haya confundido, de ahí el nombre: “Pseudo Jenofonte”.

Atenas es vista tradicionalmente como aquella ciudad democrática totalmente opuesta a la Esparta oligárquica. Sin embargo, el hecho de tenga tendencia a dicho modelo político, no es razón suficiente para excluir de la ciudad numerosas aristas que, con el paso del tiempo, lograron adentrarse en ella, generando una profunda desorganización e irregularidades.

Platón es tratado en éste análisis a través la lectura de *República*, en donde se refiere a la democracia como un modo de gobierno inutilizante, lo que lo lleva a promover un régimen del tipo jerárquico y piramidal. Aquí la punta del poliedro estaría ocupada por un único representante, en este caso, el filósofo. Esta figura, según Platón, es la única que ha alcanzado un nivel intelectual que le permite contar, justamente, con la idea de Bien, por lo tanto, sabrá administrar adecuadamente un gobierno.

Esto, sin embargo, para los autores, se encuentra mucho más próximo al modo oligárquico de un régimen, que a un modo democrático. En adición, bajo estas condiciones se dejarían de tener en cuenta los deseos y necesidades de lo público, lo que finalmente, como la historia bien indica, acabaría tornándose en una tiranía.

En este punto me interesa hacer mención a algo que es resaltado en el estudio, y es el rol central de la historia como verdadera jueza de los modelos políticos. Ella se ha perpetuado gracias a los rastros que ha dejado con el pasar del tiempo. Estudiando los acontecimientos con suma cautela, y teniendo presente que las experiencias del pasado son capaces de guiarnos, podremos inferir cuál es el mejor modo de gobierno, propósito que también ocupa a Jenofonte.

Finalmente los autores concluyen con *Hierón*, un diálogo que es descrito como “innovador y rupturista”. Es un texto que trata de forma minuciosa la noción de tiranía. (Mársico, C., Illarraga, R., Marzocca, P., 2017)

Los autores describen de forma cronológica el desarrollo de los variantes regímenes políticos. Comienzan con la aristocracia en la edad de bronce, que luego da lugar por primera vez al término “tirano”, utilizado para referir a aquellos representantes que poseían mucho poder y popularidad, y se abrían paso en la política.

Finalmente la aristocracia fue dejándose de lado para conformarse lo que se conoce como oligarquía, que más tarde se enfrentaría con su casi coexistente y opuesto modelo de gobierno: la democracia, que ha surgido a partir del declive de la tiranía.

El tirano fue más tarde emparentándose con la monarquía y la figura del rey, del cual sólo se diferenciaba por el linaje de la gestión. Con el tiempo se le fue añadiendo un carácter brutal y despiadado a todo aquello que simbolizaba a la tiranía. En esta instancia, los investigadores deciden citar a Sófocles, quien ha determinado que “el origen de un tirano es la violencia”. (Mársico, C., Illarraga, R., Marzocca, P., 2017)

**ONFRAY, M.: *Sagesse, savoir vivre au pied d'un volcan.*
Flammarion/ Albin Michel, París, 2019, 528 pp.**

Clara Cristina Adame de Heu
The University of Virginia's College at Wise

A la pregunta, ¿qué significa vivir como un filósofo?, M. Onfray, creador de la *Université Populaire de Caen* y de *Tratado de Ateología*, responde con su obra más reciente que lleva por título *Sagesse*, y por subtítulo *Comment vivre au pied d'un volcan*. *Sagesse* clausura la trilogía de su *Petite Encyclopedie du Monde*. Trilogía iniciada por *Cosmos*, meditación filosófica en contacto directa con el cosmos, continuada por *Décadence*, retrato de la inevitable decadencia de la civilización cristiana, y clausurada por *Sagesse*, o la búsqueda que hace el filósofo de una sabiduría, “sagesse”, que le ayude a erigirse en modelo de un tiempo nuevo.

M. Onfray ha mostrado en numerosas ocasiones su interés por lo que él denomina “la congruencia”, es decir, la incapaz e incoherente relación entre lo que uno cree y lo que uno hace. Y es este espíritu lo que le lleva a oponer en *Sagesse* el idealismo de la filosofía griega, disertación pura sobre ideas puras, al ejemplo “encarnado” en la realidad de la filosofía romana. ¿De qué le sirven a un filósofo colocado “al pie de un volcán” disertaciones tan elaboradas como inútiles sobre el espíritu absoluto? Y en la denuncia de M. Onfray, Quintiliano es el mensajero del desprecio romano a una filosofía que solo busca el “art pour l’art” cuando considera incompatible la forma en la que el ciudadano y el *orator* se enfrenta a la vida con la forma en que lo hace el filósofo (p.32). Los romanos son el ejemplo perfecto de esta Filosofía “encarnada” (p. 502) y es por ello que los protagonistas de esta obra coral sean mayoritariamente filósofos, historiadores y analistas romanos, siendo estos últimos los que actúan como testigos que dan cuenta de la personificación de la filosofía en el ejemplo de vida de los primeros (p. 502); y sean minoritarios algunos filósofos griegos como Epicteto y Demonax, este último protagonista de un relato de revelador título, “La métaphysique de la stérilité”. Es la anécdota de la ejemplificaridad romana de Cincinato, susceptible de ser comprendida por el público, lo que es edificante en su alegato no contra la disciplina filosófica en sí misma, sino contra los “delirios verbales” que llevan a la construcción de sueños imposibles (p. 29). La propia organización de *Sagesse* responde a esta filosofía encarnada. Cada capítulo está encabezado por un verbo de acción (pensar, existir, vengarse, actuar...), y estos a su vez están organizados en una triada formada por la

dignidad del yo (“Soi. Une éthique de la dignité”), el mundo moral de los otros (“Les Autres. Une morale de l’Humanité”) y finalmente lo real y el mundo, (“Le monde, une écologie des choses”).

Pero *Sagesse* es mucho más. *Sagesse* es una respuesta al veneno, “poncif” (p. 500), inoculado por Hegel en el primer volumen de su *Lección de la Historia de la Filosofía* y del que P. Veyne sería heredero en Francia. El historiador francés achaca a la tradicional separación en el seno de los estudios clásicos griego y romano de la universidad francesa en dos disciplinas independientes la visión falseada de un mito, Roma, desde la época de la Revolución francesa. Según P. Veyne, en el seno de Roma la balanza se inclinaba del lado del saber griego como base de la cultura, y no del lado del poder romano; y esto es lo que le lleva a exclamar su famosa máxima sobre la imitación simiesca que hizo Roma de la cultura griega, “les romains sont les singes des grecs”, máxima recogida por M. Onfray (p. 500) y que éste tanto deplora. Occidente, según P. Veyne, no debe nada a Roma ya que los romanos lastrados por su simplicidad psicológica eran prodigiosamente diferentes a nosotros y no supieron por ello salir victoriosos del embate cristiano. Por el contrario, *Sagesse* es un canto a la grandeza de Roma en la que el autor expone su tesis claramente: los romanos no son inferiores en modo alguno a los griegos y por tanto no es necesario acudir a la filosofía de los segundos para llegar a captar la complejidad de la filosofía de los primeros (p. 500). La “brutalidad” romana no es tal sino virtud, la virtud de la valentía ejemplificada en la figura del gladiador. No es extraño, por ello, que M. Onfray celebre la resurrección de esas virtudes romanas como la simplicidad y cercanía del alma, que fueron asfixiadas en tiempos de la Patrística contaminada de idealismo griego, y recuperadas gracias al descubrimiento de *Las vidas paralelas* de Plutarco. Fue la traducción de esta obra al francés por J. Amyot en 1559 lo que permitió al Renacimiento actuar como sanador de las almas occidentales expuestas a mil años de Cristianismo (p. 269).

Sagesse es, también, la breve historia de un linaje, el de la filosofía francesa; linaje que habría sido iniciado por Montaigne. El filósofo renacentista, a su vez al pie de un volcán, en su caso el horror de la Guerras de Religión, se alejó de toda adherencia de filosofía griega en la Patrística para refugiarse en filósofos concretos, especialmente romanos confiriendo a la filosofía francesa esa capacidad de cercanía al gran lector tan alabada por M. Onfray y que convierte a Montaigne en “el último de los Antiguos o el primero de los Modernos” (Montaigne, *Essais*, Paris: Laffon/Mollat, 2019 p. IX). M. Onfray data el origen de este linaje en el capítulo titulado “Sainteté païenne de Plutarque” que comienza con la siguiente cita del filósofo francés : “C’est mon homme que Plutarque” (p. 269). Sigue el rastro de este linaje con la sombra de Montaigne sobrevolando dos

capítulos de *Sagesse* relativos al tema de la amistad, “Aimer’. Le serpent mâle de Gracchus. Qu’est-ce qu’aimer d’amour?” y “Aimer. Le cou tranché de Volumnius. Qu’est-ce qu’aimer d’amitié?”, ya que si se hiciese un listado de ejemplos famosos de amistad, la amistad romana de Montaigne y La Boétie ocuparía sin duda en él un lugar preeminente, y lo culmina en el apéndice “Déambuler dans les ruines”. No es de extrañar por ello que *Sagesse* haya coincidido con la publicación de la nueva edición de los *Essais* de Montaigne dirigida por Bernard Combeaud (Paris: Robert Laffont/Mollat, 2019) y cuyo prólogo es obra del mismo M. Onfray. Esta nueva edición destaca por el trabajo de adaptación de la lengua francesa del XVI al gran público actual sin menoscabo del espíritu del filósofo francés en el que que la forma de *decir* da valor a lo *dicho* (Ibid., p. XLV) en su búsqueda personal de la congruencia. Montaigne acerca la filosofía al lector (Ibid., p. XXXV) y es por ello que durante siglos hasta nuestros días, la filosofía francesa se haya caracterizado por ser accesible al gran público (Luc Ferry, Bernard-Henri Lévi, André Comte-Sponville...) si exceptuamos una desviación « alemana » durante el paréntesis histórico inaugurado por Sartre en 1942 con su *L'Être et le néant*, y clausurado felizmente, a los ojos de M. Onfray, por Deleuze en 1991 con su *Qu'est-ce que la philosophie?*.

Sagesse, concluye con un apéndice “ Déambuler dans les ruines” en el que M. Onfray recorre las distintas etapas por las que ha pasado el mundo cultural francés de los últimos cuarenta años (P. Hadot, Foucault, Grimas, el ya comentado P. Veyne...) en su visión de la Antigüedad, desde la destrucción del sujeto deleuciano con su consecuente construcción de falsos mitos secuestrados por los autores, hasta la más moderna “révolution méthodologique” (p. 490) de P. Vespertino, autor de *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*, que consiste en la hiper-contextualización del hombre y su obra. Finalmente, M. Onfray nos desvela en una entrañable confesión íntima, su gratitud al que considera su maestro, el filósofo francés L. Jerphagnon, quien lo introdujo en la filosofía romana. La acción del maestro ha permitido al discípulo encontrar respuestas en el corpus filosófico romano pre-cristiano a sus preguntas de cómo enfrentarse a los retos que conlleva vivir en un mundo post-cristiano.

La obra *Sagesse* no es, pues, únicamente un asombroso “peplum” (p. 470) que opone la virtud romana de la valentía al idealismo en la búsqueda de la congruencia, sino que es sobre todo un canto al maestro como transmisor del saber. M. Onfray, filósofo epicúreo, propone al lector contemplar juntos el espectáculo de un inevitable fin del mundo, ya sea como lo hiciera Plinio El Viejo al pie del Vesubio, ya sea como él mismo ha reconocido hacerlo ante el fin de la civilización cristiana, “con una copa de champán en la mano”.

Referencias bibliográficas.

- Onfray, M.: *Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan*. Albin Michel/Flammarion. Paris, 2019.
- Montaigne: *Essais*. Nouvelle édition par Bernard Combeaud. Laffon/Mollat, Paris, 2019.

BASSAS, J. Y RANCIÈRE J.: *El litigio de las palabras. Diálogo sobre la política del lenguaje*. Barcelona: Ned ediciones, 2019. 125 pp.

Inés Molina Navea
Becaria CONICYT-CHILE

*Siguiendo a
Platón la teología caminará junto con la óptica*

François Arago

*Usted escribe
eso, pero ¿acaso la gente lo entenderá?*

Jacques Rancière

Pocas veces tienen los filósofos la oportunidad de dialogar. El acercamiento a las frases, que se distienden a su vez como cavernas, la gimnasia filológica, la destreza psicoanalítica, son con frecuencia insuficientes para excitar los nombres (hombres) pétreos de la filosofía. La escritura los convoca, pero ellos responden con la indiferencia propia de los muertos. Incluso en los *diálogos* Platón guarda silencio. En principio, Javier Bassas escapa a este problema. Traductor y estudioso de la obra de Jacques Rancière, nos presenta *El litigio de las palabras. Diálogo sobre la política del lenguaje* que avisa, desde el título mismo, que lejos se está de la soledad que los filósofos comparten, sin embargo, con los salvajes, los dioses y los ventrílocuos. Que el texto haya sido revisado enteramente por el propio Rancière es una especie de superlativo del propio libro operando desde su interior. Lo que se escribe con insistencia a lo largo de este texto es que en *él no hay un autor*: hay, desde el origen, *dos*. Dos nombres, dos pensamientos, dos lenguas, dos escrituras. Pero ninguno de esos pares constituye el doblez que moviliza el diálogo. Bassas lo establece desde el Prefacio. El “desdoblamiento” que le interesa no es aquel que requiere el diálogo, ni tampoco aquel –tan trabajado por Rancière– implícito en las relaciones de dominación entre los individuos. Lo que le interesa es el «desdoblamiento» del lenguaje. «El ‘cómo’ de la escritura se desdobra entonces en sí mismo y en ‘qué’». Y es que Bassas no quiere simplemente dialogar con Rancière sino que

quiere, además, dialogar sobre la condiciones que hacen posible todo diálogo. Primer desdoblamiento del lenguaje.

Platón, entonces (o dialogar con los orígenes). Rancière, empero, no lo convoca para ahondar en la relación entre el lenguaje y el pensamiento, entre la escritura, el habla y el pensamiento, el clásico problema del galope, de la distancia, de la técnica, del amor. Lo que Rancière hace como acto inicial de este diálogo es desplazar el problema de la transmisibilidad del pensamiento al de su constitución. Ahí donde Platón concebía la filosofía a partir de un lenguaje «propio», ahí donde insiste en diferenciar y jerarquizar, Rancière percibe lo que el filósofo tiene de común con el «hombre común», a saber: el lenguaje. Todo el *Diálogo sobre la política del lenguaje* insistirá y complejizará esta idea, que Rancière caracteriza como su «método». Y, en efecto, es un método de trabajo. En sus textos los archivos obreros van de la mano con *La República*, como si fuesen los propios textos, y nos los hombres que los escriben, los que están capacitados para establecer un diálogo. Como si los protagonistas no fuesen los autores sino las palabras; ellas son “los personajes de una historia”. En este sentido, podría decirse que todo lo que Rancière escribe sobre la política, sobre la igualdad, sobre la emancipación, sobre la nivelación de la sensibilidad, ha sido ya escrito, y por él mismo, en la propia escritura, es decir *como* texto. Así, se nos avisa de que la igualdad, la política, la emancipación, e incluso la sensibilidad que irrumpe, si puede darse en la escritura, no lo hace en tanto «tema» sino en la realización de un método de escritura. Esto explica el vocabulario espacial que recorre su obra y este diálogo. Si el texto se deja leer como una serie de «planos» o «escenarios» es porque provoca un «encuentro *de facto*» entre los textos. Segundo desdoblamiento del lenguaje.

No es de sorprender entonces que a Bassas le interese «la *praxis* de la escritura, la manera en que Rancière escribe». El «cómo» de la escritura no es simplemente *otra* manera de expresar un pensamiento, *otro* espacio para la comunicación. La escritura parece ser la tarea del pensar mismo. No hay un pensamiento tras el texto, desde «antes», y que le sobreviva. No hay un ofrecimiento simple, una promesa austera, de la comunicación inmediata, sin fisuras, entre el escritor y el lector. No hay una escritura para un lector, ni un mensaje que transmitir, incluso si —dice Rancière— «yo verifico, palabra por palabra, frase por frase, el sentido de lo que digo y la coherencia de mis encadenamientos». Aún así, no hay información: hay una exigencia de *obra*. La escritura de Rancière invita a sus lectores a trabajar con el texto o, como dice él mismo, a “hacer algo con él”, llamamiento al que Bassas responde a la *lettre*, como prueba este libro. *Diálogo sobre la política del lenguaje* podría considerarse una *metáfora* bastante precisa de lo que significa *leer* a Rancière. Y, sin embargo, en tal escenario, ¿puede existir un *diálogo* sobre la política del lenguaje? ¿se puede dialogar

con Rancière sobre la política, sobre la igualdad, sobre la emancipación, sobre la nivelación de la sensibilidad? En el fondo, y pese a las incontables entrevistas a las que él responde de manera casi piadosa, ¿se puede dialogar con Rancière?

Una de las características de este libro es el *desacuerdo* entre sus autores. Rancière discrepa en más de una ocasión con Bassas. Algo que no parece tener que ver con la afirmación de tal o cuál idea. Tampoco con su negación. Sucede más bien que los principios no coinciden («es completamente ajeno a mi problemática», «nunca me he interesado mucho por...»), que las definiciones dadas por Bassas le parecen a Rancière, sino imposibles, inciertas («no estoy seguro de que se pueda identificar», «no estoy seguro de que podamos distinguir», «me parece imposible definir», «yo no he dicho que»), que el punto de partida es siempre otro, que el libro, en un palabra, entre uno y otro, recomienza. Y es que *El litigio de las palabras. Diálogo sobre la política del lenguaje* es un *diálogo* (la *viva voz*) en la medida en que las palabras no remiten ya a una significación específica, es decir en la medida que el texto parece crear, una y otra vez, su tema: la posibilidad de la *escritura*.

No hay nada simple en un diálogo. No hay nada simple en la escritura: exige un *saber volver a leer* el texto de la metafísica, un «hacer algo» (con Platón); algo semejante a la ventriloquía, que Rancière ha producido, produce y al que, generosamente, invita. El *ventrilocuus*, es bien sabido, es el que «habla con el vientre» pese a que, en realidad, utiliza las cuerdas vocales para dotar de voz a sus personajes y, así, dialogar con ellos.

LA TRANSMISIÓN FILOSÓFICA. PENSAMIENTO DE JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO SANZ

Todo lo auténtico dura eternamente, toda verdad, todo lo personal.
Novalis, en *Fragmente und Studien bis 1797* (Fichte Studien)

Thémata Revista de Filosofía dedicará un número especial monográfico a la figura y al pensamiento de Javier Hernández-Pacheco Sanz (Madrid, 1953-Sevilla, 2020), Catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla, pensador y docente comprometido con la enseñanza de la filosofía desde principios de los años ochenta del pasado siglo.

Su extensa obra escrita se adentra en los diferentes momentos de la filosofía moderna y contemporánea –son destacables sus aportaciones al estudio del Romanticismo y del Idealismo Alemán, así como de la Escuela de Frankfurt– ofreciendo siempre lecturas renovadas y generalmente complementarias a las líneas de interpretación más usuales. Así lo demuestran también sus monográficos sobre Nietzsche o Heidegger.

Dedicó importantes análisis y reflexiones a la filosofía de la economía, a la teoría de las artes –de la literatura al cine– y su caracterización del humanismo cristiano recorre gran parte de sus escritos de manera transversal. Pero, sin duda, es la idea de libertad la que late en el interior de su pensamiento a lo largo de los años, una libertad que defendió en todos los órdenes de la vida, como expresaba en el artículo que publicó en el número 41 de nuestra revista en 2009 bajo el título “¿Qué significa ser libre?”.

Hernández-Pacheco también trasladó a su obra su disposición al diálogo, a la dialéctica y a la didáctica de la filosofía, entendiendo siempre esta última como un legado vivo, como pensamiento que se conforma en la cesión del relevo y en la toma del testigo, en la herencia y en un intercambio por transmisión en el que los que se han ido siguen pensando en el pensamiento de los presentes. Sensible siempre a la responsabilidad de esa transmisión, en él se manifestó la estrecha relación que la tradición ha guardado entre la filosofía y la enseñanza, incluso más allá del aula. Una muestra de ello es el tratado de las buenas maneras que escribió para sus hijos.

Thémata Revista de Filosofía invita a enviar artículos para este monográfico especial a quienes se hayan acercado en su investigación o en su vida académica a la obra o a la persona de Javier Hernández-Pacheco. Se proponen principalmente dos líneas de contenido:

1. Perfil de Javier Hernández-Pacheco Sanz, transmisión y enseñanza de la filosofía.
2. El pensamiento de Javier Hernández-Pacheco Sanz.

Las contribuciones han de seguir las normas para autores publicadas en nuestra revista y enviarse a través de la plataforma ojs de *Thémata Revista de Filosofía* (<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/submission/wizard>) especificando en el texto de envío y al inicio del artículo: “Especial Javier Hernández-Pacheco”. Como es usual, serán sometidas a revisión por pares ciegos. *Thémata* puede considerar la oportunidad de editar el monográfico como libro dentro de las colecciones de Editorial *Thémata*.

El número será coordinado por Alejandro Martín Navarro.

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 ascendente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

8. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

8.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente... ».

–Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

–Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Spaemann, R.: *op. cit.*, p. 108.

–Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Spaemann, R.: *Lo natural* cit., p.15; Polo, L.: *Curso* cit., vol. 4/1, p. 95.

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

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)
Padiál, 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)

