

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 80. Mayo-Agosto 2020

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 80. Mayo-Agosto 2020

Directora / Editor: Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Mabel Campagnoli (*Universidad de La Plata*), Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Ricardo Gutiérrez Aguilar (*Universidad Complutense de Madrid*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), Miriam Molinar Varela (*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Ángel Puyol González (*Universidad Autónoma de Barcelona*), Luisa Paz Rodríguez Suárez (*Universidad de Zaragoza*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Ángela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© **Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.

Maquetación, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.



Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 80. Mayo-Agosto 2020

Artículos

Herejía, confesión e inquisición en el gobierno eclesiástico medieval. La dimensión política del juicio pastoral. <i>Cristina Catalina</i>	7
Lo mejor de uno mismo y las alternativas epistémicas. <i>Tobies Grimaltos</i>	21
Dialéctica negativa y reflexión crítica: el problema moral en la filosofía y la teoría social de Theodor W. Adorno. <i>Ezequiel Ipar</i>	33
Maquiavelo. Repúblicas y principados, antiguos y modernos. <i>Juan Manuel Forte</i>	49
Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin <i>Versammlung</i> . <i>Pablo B. Sánchez Gómez</i>	63
Filosofía, historia y política en Patočka: la perspectiva del cuidado y el cuidado como (nueva) perspectiva. <i>Andrea Stella</i>	77
La evolución de la relación yo-circunstancia en la obra de Ortega y Gasset. <i>Marcos Alonso</i>	93
<i>Isonousía</i> y pereza en el pensamiento de Jacques Rancière. <i>Raquel Ferrández-Formoso</i>	109
«Le debemos un gallo a Asclepio». El canto político del cisne socrático. <i>Esteban Bieda</i>	125
M. Foucault: poder, perspectiva y verdad en <i>Edipo Rey</i> de Sófocles. <i>José Manuel Panea Márquez</i>	139
El descenso de las estrellas. El mundo originario y el origen del mundo en el pensamiento de J. Patočka. <i>Ángel Enrique Garrido-Maturano</i>	155
Coordination of contexts and taste disagreements. <i>David Bordonaba Plou</i>	169
La libertad a debate: la lectura de los textos cartesianos en Sartre y Ricœur. <i>Isabel Morales Benito</i>	185

Nota crítica

El derecho de resistencia en Francisco Suárez. Un Diálogo con Pablo Font. <i>Leopoldo José Prieto López</i>	201
---	-----

Reseñas

- SÁNCHEZ MADRID, Nuria (ed.) (2018): Poéticas del sujeto, cartografías de lo humano. La contribución de la Ilustración europea a la historia cultural de las emociones. Madrid: Ediciones Complutense, 279 pp. (*Jesús González Fisac*) 211
- WITTGENSTEIN, L (2017): *Dictado Para Schlick*. Traducción, prólogo y notas: Jesús Padilla Gálvez, Margit Gaffal. Madrid: Ápeiron Ediciones, 185 páginas. (*Joaquín Jareño Alarcón*) 215
- MARX, Karl (2018). Sobre la religión (De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía). Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora. Madrid: Trotta. 346 pp. (*Alberto Sucasas*) 220
- ARAGÜÉS, Juan Manuel (2019): Deseo de Multitud. Diferencia, Antagonismo y Política materialista. Valencia: Pre-Textos. (*Jorge León Casero*) 223
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. (2018). *Georges Canguilhem. Vitalismo y Ciencias Humanas*. Cádiz: Editorial UCA, 199 páginas. (*Diego Delgado Pastor*)..... 227
- HAN, Byung-Chul (2018). *Buen entretenimiento*. Barcelona: Herder, 168 pp. (*Alberto Morán Roa*) 229

Informaciones

- La razón y la vida: en memoria de Eugenio Moya. *Antonio Campillo* 235

ARTÍCULOS

Herejía, confesión e inquisición en el gobierno eclesiástico medieval. La dimensión política del juicio pastoral

Heresy, confession and inquisition in the medieval ecclesiastical government. The political dimension of the pastoral judgment

CRISTINA CATALINA*

Resumen: El artículo pretende evidenciar la dimensión política –en un sentido amplio– de la confesión y la inquisición en su emergencia como procedimientos para sentenciar el pecado oculto. Lo hace al insertar ambos en las formas duales, pastorales y jurídicas, que desarrolla el gobierno eclesiástico plenomedieval para la condena de la inobediencia a la nueva ortodoxia y ortopraxis romana. A este respecto, los dispositivos confesional e inquisitorial se comprenden en relación con la emergencia de lo herético como impugnación obstinada al gobierno romano –en la tensión entre el gobierno de sí y de los otros–.

Palabras clave: cristianismo medieval, herejía, inquisición, confesión, Foucault, poder pastoral.

Abstract: This article aims to underline the political dimension –in a broad sense– of the confessional and inquisitorial procedures during its emergence to sentence the secret sin. To do so, both techniques are related to the dual forms, pastoral and juridical, developed by the ecclesiastical medieval government to condemn the disobedience to the new orthodoxy and orthopraxis. In this sense, confession and inquisition are understood in relation to the emergence of heresy as a stubborn contest to the Roman government –within the tension between the government of Self and Others–.

Key words: medieval Christianity, heresy, inquisition, confession, Foucault, pastoral power.

1. De la reforma a la herejía. Ortopraxis romana y desacato¹

En el periodo en que se alzaban majestuosas catedrales –costeadas con el nuevo impuesto periódico– y se consolidaba la administración parroquial, el laicado, cuya conducta se con-

Recibido: 31/12/2017. Aceptado: 05/01/2018.

* Doctora en Filosofía y profesora asociada en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: ccatalinag@gmail.com. Líneas de investigación: el papel del cristianismo en la genealogía de la cultura e instituciones políticas occidentales, la dualidad jurídica y pastoral del cristianismo medieval, la secularización fracasada y la dimensión religiosa del capitalismo moderno; filosofía política, teoría e historia social, sociología política. “Publicaciones recientes: Catalina, C., “Persistencias de la conducta pastoral: cristianismo, gubernamentalidad y capitalismo”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, número 5, 2018; Catalina, C., “Literary Expressions of Pastoral Reform during the Reign of Fernando II”, en E.L. Holt; T. Witcombe (eds.) *The Sword and the Cross*, Leiden/Boston, Brill; 2019.

1 Este artículo ha sido posible gracias a una ayuda predoctoral FPI concedida por el Ministerio de Economía e Innovación (BES-2011-048664) dentro del proyecto de investigación *Los espacios del Poder Regio, ca. 1050-1385. Procesos políticos y representaciones* (HAR2010-21725-C03-03).

fundía con la clerical, quedaba excluido de la administración sacramental². En este marco, las expectativas de una religiosidad más profunda que habían alentado el apoyo popular a la reforma eclesiástica en el siglo precedente se veían incesantemente frustradas³. Los anhelos de una experiencia religiosa más pura, ofrecida por la mediación de un clero casto como aval de salvación, no siempre encontraban un cauce en las nuevas formas de cura de almas que instituía el gobierno romano⁴. Más bien, el aumento del poder temporal de la Iglesia, su centralización burocratizadora y la juridización de la pastoral contribuyeron al deterioro de la legitimidad carismática del sacerdocio –ya institucionalizado por rutinización–. Surgían entonces movimientos de pobreza evangélica y expresiones diversas de anticlericalismo que cuestionaban la efectividad de la gracia sacramental administrada por un clero impuro en una Iglesia opulenta⁵. Un fenómeno que se dio con particular intensidad en el sureste de Francia, el oeste de Alemania o el norte de Italia⁶, donde la proliferación en el siglo XII de líderes carismáticos comunitarios –que alentaban el desacato del clero ordenado y cuestionaban la eficacia de los sacramentos canónicos– se traduciría más tarde en contra-economías de salvación o amplios movimientos heréticos comunitarios.

Las propias expectativas evangélicas que alentaron la crítica eclesiástica fueron paradójicamente efecto del intento de cristianización que organizó la llamada reforma gregoriana⁷. El papado de Gregorio VII había movilizado al laicado en su estrategia reformista alentándolo a la reprobación y denuncia del clero indisciplinado. Los propios cánones conciliares incitaban al laicado al boicot de los cultos ofrecidos por clérigos impuros y al vilipendio público de los obispos que incumpliesen los preceptos canónicos⁸. De este modo, el gobierno romano se apoyaba en la cercanía del vínculo local entre el clero y el laicado para forzar a la obediencia a su propia jerarquía⁹. De forma no prevista, esta movilización popular contribuiría ulteriormente a la conformación de un espacio de “opinión pública” en el marco de la justicia eclesiástica que, erigido en torno a las categorías medievales del rumor –o fama– y el escándalo –*scandalum*–, contribuyó a la emergencia de nuevos procedimientos sacramentales y judiciales dirigidos a la persecución de la desobediencia.

Desde este punto de vista, el relativo éxito reformista devino una trampa para los movimientos de pobreza evangélica que, si bien habían emergido al calor de la reforma, fueron pronto tachados de heréticos por un gobierno romano reforzado ahora jurídicamente¹⁰. El

2 García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum. Monumenta iuris canonici*(ed.), Series A: Corpus Glossatorum, vol. 2, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, c.1, 1981, pp. 53-54.

3 Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident: XIe–XVe siècles*, Paris, Hachette, 1994, p. 76.

4 Moore, I. R., *La primera revolución europea: c.970-1215*, Crítica, Barcelona, 2003, pp. 31-33 y p. 125.

5 Thery, J., “Les hérésies, du XIIe au début du XIV siècle”, en Marie-Madeleine de Cevins; Jean Michel Matz (eds.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 373-386, aquí p. 374.

6 Thery, J., “Innocent III, le rève de la théocratie” en *Les collections de L’Histoire*, 26, pp. 58-61, 2006, p. 59.

7 Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident*, op. cit., p. 95.

8 El canon primero del IV Concilio de Letrán instituye que el poder sacramental del sacerdote reside únicamente en el oficio clerical por delegación pontificia mediante el sacramento de la ordenación. Gaudemet, J., *Église et cité: histoire du droit canonique*, París, Cerf-Montchrestien, 1994, p. 482.

9 Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit., p. 33.

10 Lambert, M., *Medieval Heresy: Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Blackwell, Oxford and Malden, 2002, p. 39. El caso del movimiento patarino es ilustrativo, habiendo disfrutado del apoyo

reclamo de un clero de costumbres castas favoreció la diferenciación del clero y del laicado quedando éste último excluido definitivamente de la administración sacramental romana¹¹. Al mismo tiempo, la progresiva burocratización y juridización del gobierno pastoral eclesiástico avivaba un cuasi-dualismo espontáneo y latente en las tendencias evangelistas y anticlericales, reactivando la tensión cristiana entre institución y apocalipsis o dominación legal y carismática¹². La idea de la juridización del pastorado traduce analíticamente el proceso de institución por derecho de una ortopraxis y una ortodoxia a cuya participación quedaba sometido el laicado –como única vía de salvación–. Un proceso, el de normalización de la cura de almas, que supuso la erradicación de la diversidad de prácticas comunitarias de mediación espiritual y de creencias extendidas por la Cristiandad latina¹³. Así, en los siglos XII y XIII el núcleo del problema herético no residía en la disputa teológica, sino en la praxis religiosa discordante con la instituida por Roma. La herejía se constituía en la dinámica de confrontación con las nuevas formas de ortodoxia y la ortopraxis romana. En esta misma dinámica emergían los inusitados dispositivos pastorales y judiciales, tales como la confesión penitencial y la inquisición¹⁴.

Mientras que Roma figuraba la propagación de lo diabólico como causa del mal y obstáculo de salvación, se presentaba como poder protector en un doble sentido, benefactor y combatiente¹⁵. Por una parte, la Iglesia aumentaba la oferta de servicios de cura de almas como paliativos del desasosiego por la salvación a través de ritos expiatorios o modelos de conducta virtuosa. Y, por otra parte, perseguía los comportamientos que consideraba *contra natura*, contra la fe o contra la Iglesia. La figura del Diabolo resurgía así asociada a los obstáculos de salvación, identificados con la herejía, con líderes carismáticos, con rituales religiosos o con comportamientos sexuales como la sodomía y la homosexualidad¹⁶. Si la seducción diabólica señalaba discursivamente la existencia disimulada de una iglesia del diablo, en la práctica era identificada por el gobierno eclesiástico en las expresiones de desobediencia a la ortopraxis romana¹⁷. Las fuentes eclesiásticas anunciaban que la iglesia del diablo habitaba disimulada en el interior mismo de la Cristiandad como una plaga

de Gregorio VII –quien llegó incluso a hacer mártir a su líder–, terminó por ser acusado de herético en el siglo XIII. Cfr. Violante, C., *La pataria milanesa e la reforma ecclesiastica*, Roma, Instituto storico italiano per il Medio Evo, 1955

11 Moore, I. R., *La primera revolución europea*, op. cit. p. 159.

12 Weber, M., *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La pléyade, 1978, p. 30.

13 Lobrichon, G., *La religion des laïcs en*, op. cit., p. 97-98.

14 Una estrategia caracterizada como la dinámica del palo y la zanahoria. Le Goff, J., *La bolsa y la vida*, Barcelona, Gedisa, 2013, p. 98.

15 “Satanás no tiene en la alta Edad Media un papel de primer plano, y aún menos el papel de una personalidad acusada. Aparece con nuestra Edad Media y se consolida en el siglo XI. Es una creación de la sociedad feudal”. Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 138.

16 No obstante, la sospecha de la existencia soterrada de lo diabólico se extendía hasta cualquier hombre, en base a una concepción de su naturaleza como tendente al pecado. Cfr. Delumeau, J., *Le peche et la peur, la culpabilisation en Occident*, París, 1983.

17 “Era preciso sacar de la guarida al Anticristo, esto es, al Diabolo, y aniquilarlo para que no pusiera en peligro la necesaria obra de expiación purificadora. El hombre cristiano se hizo cada vez más un individuo penitente. La introducción de la confesión personal y secreta en el cuarto concilio lateranense (1215) fue uno de los resultados de esta tendencia.” Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Siglo XXI, Madrid, 2000, p. 100.

depravante y contagiosa¹⁸. No obstante, analíticamente lo que constituyó el criterio para la acusación de herejía fue especialmente la obstinación en el error y la renuncia a aceptar la invitación de la Iglesia a regresar a su seno –u obediencia–. De suerte que el problema de la herejía no residía meramente en la desviación, sino también en la renuncia facultativa o rechazo a la retractación. Ello lo ilustra el hecho de que muchas prácticas de notable índole pagana que prevalecían en estos momentos en la Cristiandad no fueron consideradas heréticas ni condenadas criminalmente; más bien fueron objeto de catequesis y predicación ejemplarizante. Dicho metafóricamente, la herética pravedad no era una oveja descarriada, sino una zorra insidiosa y depravada¹⁹. A lo largo del siglo XII, líderes carismáticos como Roberto de Abrisel o Pedro de Bruys fueron tachados de herejes como los grupos de religiosos de Monteforte u Orleans, porque escogían una vida de pobreza evangélica no ortodoxa y se disponían a la predicación ejemplarizante de las enseñanzas de Cristo.

Además de renegada, la herejía era figurada también como contagiosa y camuflada. En continuidad con la tradición discursiva cristiana, se le atribuía un carácter sectario y secreto, vinculado a actividades clandestinas orgiásticas, sodomitas, infanticidas o abortivas²⁰. Sin embargo, desde un punto de vista sociológico, el carácter oculto de la herejía durante el siglo XII se traduce en que, en última instancia, se trataba de una creencia heterodoxa potencialmente “oculta” en lo recóndito del alma o, incluso si se expresaba materialmente en una ortopraxis alternativa, en el secreto custodiado clandestinamente por la aquiescencia comunitaria. En tal sentido, el carácter oculto se constituía en relación al campo de visión de la Iglesia romana, era el reverso de los límites eclesiásticos –discursivos y materiales– para acceder a los pliegues del alma y a la complicidad comunitaria. Si bien el cristianismo había limitado el juicio eclesiástico del pecado oculto –pues solo la divinidad podía conocerlo–, a ello se añade que la ocultación herética surge también de las limitaciones institucionales del gobierno clerical para conocer, vigilar y exigir a las comunidades su obediencia.

Pese a la reforma de la administración romana, la Iglesia en el siglo XII todavía no estaba en condiciones de normalizar y reprimir con éxito el comportamiento laico y clerical. En tal sentido, en esta dinámica entre la extensión de la visión eclesiástica y la capacidad esquiva de la herejía, se desarrollarán dispositivos pastorales y jurídicos destinados a combatirla. La intelección escatológica de la existencia de obstáculos diabólicos para la salvación colectiva justificaba este despliegue efectivo de dispositivos, tanto pastorales como judiciales, inauditos en el sacerdocio espiritual cristianos²¹. Erradicar la herejía se presentaba como una condición para la salvación. La evolución de la política anti-herética del papado implicó así la emergencia de técnicas de identificación y corrección de la desviación. Si la herejía se perseguía una vez se registraba su obstinación al desacato de la ortodoxia y la ortopraxis romana, antes habría que descubrirla y desvelarla.

18 Fossier, A., “La contagion des péchés (XIe –XIIIe siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir”, en *Tráces. Revue de Sciences humaines*, 21, 2, 2011, pp. 23-39.

19 Waugh, S. L., y Diehl, P. D., (ed) *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500*, Cambridge, Cambridge University press, 2002, p. 1.

20 Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit. p. 3.

21 Por ejemplo, la cruzada fue empleada progresivamente en tanto que metáfora de la vida individual del cristiano como peregrinación penitente. Rivera, A., “La secularización después de Blumenberg”, en *Res publica*, 11-12, pp. 95-142, 2003, p. 106.

2. Un cruce en el gobierno de las almas. Confesión y penitencia

Será en este contexto del siglo XII cuando la confesión auricular se introduzca en el sacramento de la penitencia. Hasta entonces, la historia de la penitencia y la de la confesión en el cristianismo esbozan senderos diferentes. El cruce entre ambos dispositivos situaba la práctica del conocimiento de sí en el centro de la expiación que imponía la conducción pastoral de almas. Este encuentro –“el momento en que la tarea de decir la verdad sobre sí mismo se inscribe en el procedimiento indispensable de la salvación”– es interpretado por Foucault como un acontecimiento disruptivo en las modalidades históricas de subjetivación²². La confesión sacramental inauguraría así una forma de constitución del sujeto, de ética y de subjetivación muy distintos a la práctica de sí clásica²³. Esta nueva hermenéutica de sí cristiana es relevante genealógicamente porque condensa las características de las relaciones y los modos de individuación propiamente pastorales que, en la modernidad, habrían de desplegarse en una multiplicidad de saberes-poderes gubernamentales, tales como las ciencias sociales o las prácticas de obtención de pruebas de verdad en los procedimientos judiciales²⁴. La tecnología del yo confesional cristiana presuponía la existencia de una profundidad del alma que, mientras estaba velada su cognición inmediata, era susceptible de ser explorada por el propio sujeto. Pero, la exploración requería de la guía del pastor. Así, la verdad del yo se constituía como un objeto a descubrir y a revelar gracias a una introspección conducida por un otro facultado. En este sentido, la vigilancia constante sobre las voliciones propias, la relación entre el sujeto y su verdad en la confesión sacramental, estaba atravesada al mismo tiempo por la relación con la autoridad pastoral²⁵.

Subrayar aquí el papel del guía eclesiástico-pastoral tiene como objeto señalar la relación entre el proceso de juridización sacramental y la nueva forma del dispositivo de la confesión penitencial. Por una parte, la inserción de la confesión en las prácticas penitenciales a partir del siglo XII implicará un acercamiento mimético del rol del confesor al del juez, sentando las bases para la conformación de un tribunal de la conciencia sobre almas-cuerpos. Por otra, la integración del testimonio confeso como prueba de verdad en un proceso judicial sitúa genealógicamente el dispositivo de la confesión en la constitución de los regímenes de veridicción y jurisdicción modernos –además de en la genealogía de los modos de subjetivación–.

Hasta que la confesión se vinculó al sacramento de la penitencia durante los siglos XII y XIII, la expiación tenía otros sentido en el cristianismo. La práctica penitencial antes del siglo VI consistía en un acto de reconocimiento público de ser un pecador –*exomológesis*–. En esta ceremonia, ordinariamente oficiada por el obispo, los pecadores ingresaban protocolaria y abiertamente en el estado de penitentes, sometándose a la ignominia y la vergüenza de la comunidad. Este rito colectivo reservado a pecados criminales, graves y notorios no

22 Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes, 2005, p. 90.

23 Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Madrid, Siglo XXI, 2014, p. 28.

24 Castro, R., *Foucault y el cuidado de la libertad*, Lom, Santiago de Chile, 2008, p. 280.

25 “Para el cristianismo habría un primer nivel de relación con la verdad: el acto de fe y de sometimiento a la autoridad de una institución con potestad sobre dicha verdad. Luego podría considerarse un segundo nivel de relación que representa un tipo de obligación distinto con la verdad, ya que involucra el ámbito de la relación del individuo consigo mismo”. *Ibid.*, p. 281.

requería ni de la expresión verbal los pecados, ni del análisis introspectivo. Por el contrario, la remisión de las faltas era efecto de una experiencia sacrificial extensa en el tiempo. Así se purgaría el alma, siguiendo unas pautas de vida austera y flagelante. Ni la introspección analítica, ni la verbalización del pecado, ni la experiencia de contrición o arrepentimiento eran imperativos para lograr la purgación. Son estas últimas prácticas, que se introducirán posteriormente en la penitencia de la mano de la confesión auricular, las que presupondrán la existencia de la verdad interior velada y la conciencia de culpa²⁶.

Cuando confesión y penitencia se cruzan en el nuevo sacramento, ambas cambian sustancialmente²⁷. El paso de la penitencia solemne a la confesión auricular tuvo lugar por influencia de la penitencia tarifada practicada por los monjes irlandeses. Su analogía con la justicia germánica anticipaba ya el carácter judicializante que adquirirá la confesión, pues la penitencia tarifada instituía un sistema proporcional entre la falta cometida y la satisfacción requerida para la remisión de los pecados²⁸. En estos inicios, la verbalización del pecado ante el pastor no significa *ipso facto* la expiación del pecado, era aún un medio para ganarse la absolución mediante el cumplimiento de la penitencia impuesta. El propio acto de confesión al cura deviene en sí expiatorio al mismo tiempo que se dota a la revelación de los pecados de un carácter humillante²⁹. La expiación del pecado pasaba entonces a ser efecto de la sentencia clerical de absolución. Ello indica que, al mismo tiempo que se hacía más imperativa la introspección y la renuncia de sí –actuando aquí el recogimiento interior–, incrementaba el papel exterior del director de la conciencia –y el imperativo de obediencia eclesiástica–. Si confesar el pecado implicaba desvelarse a sí mismo, también suponía la renuncia al yo. El potencial pecaminoso requería de un guía para el dominio de sí y de un corrector para la mala voluntad. De forma que el sacerdote conquistaba la potestad de expiar la culpa con una expresión que se asemejaría a una sentencia judicial, que decidía la pena absolutoria sin que fuese necesario que el pecador pasase primero por el largo camino de penitencia. Desde el siglo XII, el cura de almas evolucionará emulando la acción del juez, desarrollando técnicas para guiar al pecador en la identificación y revelación de su voluntad malévolas. Éstas constituirán un nuevo arte del interrogatorio minucioso y persuasivo.

El hecho de que en el siglo XIII deviniese obligatoria este tipo de confesión significaba que la dirección de conciencia –y la hermenéutica de sí– dejaba de estar relegada únicamente a la vida cenobítica para extenderse también al laicado³⁰. El IV Concilio de Letrán instituía entonces la confesión al párroco propio como una práctica sacramental obligatoria, anual y periódica³¹. La extensión de esta práctica penitencial estaba atravesada por numerosas tensiones, pues convivían al mismo tiempo demandas de nuevas formas de dirección espiritual

26 Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad.*, op. cit., p. 187.

27 Castro, R., *Foucault y el cuidado de la libertad*, op. cit., pp. 290-291.

28 Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*. Il Mulino, Milán, 2010, p. 27.

29 Castro, R., *Foucault y el cuidado de la libertad*, op. cit., pp.292-293.

30 Se podría decir se trataba de un proceso lento de *monaquización* que afectaría a toda la sociedad cristiana. El modelo de pureza de hábitos o de vida ascético-monástico se extendió primero al clero secular –desde el regular– para finalmente imponerse también como ideal de conducta al laicado.

31 El individuo debía revelar al sacerdote todas y cada una de las faltas –pecados graves y veniales– cometidas desde la última vez cada año todos los años de su vida.

con una diversidad de resistencias a la imposición eclesiástica de los nuevos cultos sacramentales. En los manuales de confesión y penitenciales de la época, las artes propuestas para desvelar pecados ocultos –mediante la implicación activa del sacerdote– dejan entrever las fuertes resistencias de los fieles a confesarse, esto es, a convertirse en culpables confesos. Su sentido reside precisamente en que la confesión estaba muy lejos de ser un acto espontáneo. Se hacía necesario por ello recurrir a todo tipo de formas para descubrir, desvelar y visibilizar lo pecaminoso, a técnicas de persuasión para sonsacar pecados o guías metódicas para ayudar a la auto-investigación del pecador. No obstante, si el dispositivo de la confesión hubiese tenido éxito, su efecto habría sido la ampliación del espectro de los pecados que la Iglesia podría conocer a través de los interrogatorios y de la persuasión confesional del cura³².

Este tipo de confesión penitencial se insertaba en una concepción de la justicia eclesiástica fruto de la apropiación proyectiva por la Iglesia de los caracteres de la justicia divina –omnisciencia y omnipotencia–³³. Ello se traduce efectivamente en el proceso de juridización de la pastoral –de los servicios sacramentales de cura de almas–. La forma gubernativa de esta Iglesia medieval es dual, combina formas de ejercicio del poder pastorales y jurídicas que presuponen que la voluntad de los cuerpos-almas ha de ser convergente con la norma eclesiástica. El sacramento de la penitencia por confesión se convirtió, en este marco, en un nodo donde conflúan la justicia de Dios y la de la Iglesia, donde se cruzaban lo intangible y lo tangible. Esta intersección tendía a la convergencia del derecho divino y del eclesiástico, desafiando con ello el límite del gobierno pastoral para juzgar los secretos del alma. Este límite estaba vinculado al principio tradicional del cristianismo que convenía que la Iglesia no podría juzgar lo oculto –*ecclesia de occultis non iudicat*–³⁴. En tal sentido, la práctica guiada de la hermenéutica de sí, que guiaba al sujeto a un conocimiento de sí purgativo mediante la negación de la voluntad propia, también hubo de permitir al gobierno pastoral el desvelamiento de voluntades obstinadas en el error, de sujetos rebeldes y soberbios. La dualidad del pastorado medieval se manifiesta aquí en que cuando la producción de un sujeto dócil y humilde no fue exitosa –en términos de una interioridad constituida como subjetividad facultativamente sometida– el juicio de las almas implicaba una corrección de cuerpos que llegó hasta el suplicio o la aniquilación.

3. Condenar los cuerpos de las almas rebeldes. Inquisición y delación

Una vez establecida la obediencia a la Iglesia como única vía hacia la salvación, los pecados graves de inobediencia al pastorado romano pasaron a ser percibidos como un peligro para el cuerpo eclesiástico en su totalidad. En tanto que la Iglesia reclamaba el monopolio sobre la ortopraxis y la ortodoxia, la desviación herética era considerada un desafío al aval de salvación romano. La divinización del oficio pastoral hacía de la desobediencia obstinada a Roma un agravio al papel de la Iglesia en el plan de salvación divino, lo que justificó que la

32 Prodi, P., *Una storia della giustizia*, Il Mulino, Milán, 2000, p. 74.

33 “Sea como fuere; la Iglesia se convirtió (...) en la institución dentro [de la] cual se juridizan fundamentalmente las relaciones entre Dios y el hombre. A partir de allí comienza o se desarrolla el gran olvido de San Agustín; a partir de allí también comienza toda una serie de efectos y consecuencias que serán precisamente las cosas contra las cuales se levantará la Reforma.” Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit., p. 204.

34 García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, op. cit., c.39.

herejía fuera finalmente caracterizada como un crimen de traición contra la autoridad divina. Juzgar el pecado herético como crimen en el foro externo o las infracciones clericales en el foro interno fue percibido como una defensa de la propia institución eclesiástica, cuya subsistencia se consideraba imprescindible para el cumplimiento del plan de salvación divino.

Si en principio el juicio eclesiástico estaba circunscrito a los pecados notorios o a los confesos, el desarrollo combinado de técnicas penitenciales y coactivas amplió notablemente su alcance³⁵. La extensión de la capacidad eclesiástica de conocer, cauterizar y sancionar conductas desviadas de la ortodoxia/ortopraxis tuvo lugar gracias a los nuevos procedimientos de la denuncia canónica y de inquisición, así como a la inserción de la confesión como testimonio de inculpación. Con ello se hacía posible el traslado de los pecados de la esfera de lo secreto u oculto a la de lo notorio o evidente, y su consecuente juicio como crímenes. La racionalización jurídica y teológica de los modos en que el pecado podía manifestarse –hacerse manifiesto– se desarrolla en paralelo a las nuevas nociones en torno a lo notorio –*manifestum*– y lo oculto –*ocultum*–, que transformaban los presupuestos cognoscitivos del altomedioevo. En el marco de la persecución de la herejía, ciertos pecados hasta entonces restringidos a la corrección sacramental pasaron a ser juzgados como crímenes en los tribunales eclesiásticos³⁶; mientras que el juicio del delito notorio de la simonía clerical fue trasladado al ámbito penitencial para no alentar el escándalo –en su sentido medieval, como seducción a la imitación del pecado–³⁷. Lo que significa que los dispositivos de la inquisición y la confesión se desarrollaban en una relación dinámica con las resistencias a las distintas formas de juicio eclesiástico.

El proceso por inquisición se fue conformando ante las restricciones que las formas de juicio eclesiástico implicaban a la hora de perseguir y juzgar los pecados graves del propio clero. Durante la llamada reforma gregoriana, cuando prosperaban los juicios a clérigos acusados de simonía y de prácticas sexuales *contra natura*³⁸, los procedimientos vigentes en la Iglesia para juzgar los pecados manifiestos del clero eran el proceso de sumario o los juicios de Dios –donde las pruebas contra el acusado se obtenían a través de la ordalía o el juramento–, mientras que para los crímenes secretos, el derecho canónico ofrecía los procesos de acusación y denuncia. Por su parte, la acusación hacía a la Iglesia dependiente del testimonio de un acusador para poder perseguir el crimen de simonía o las conductas sexuales desviadas. Debido a que dichos pecados podían ser secretos, el proceso por acusación resultaba insuficiente para perseguir la indisciplina clerical. Igualmente, las ordalías resultaron también contraproducentes para la Iglesia en la tarea de disciplinar al

35 Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 83.

36 Ibid. p. 75.

37 Que un pecado clerical se hiciera público suponía una amenaza porque ofrecía un contra-ejemplo de una conducta susceptible de ser emulada por otros. Escandalizar no significaba provocar un estado de indignación, sino crear la ocasión de que otro cometiese un pecado similar al ser seducido por la imaginación. La publicidad de las prácticas de simonía o fornicación clerical aparecen en la literatura doctrinal como tentadores modelos de conducta. El peligro de escándalo que suponía juzgar los crímenes clericales en el foro externo por hacerlos notorios fue la justificación que esgrimieron los canonistas para castigarlo penitencialmente, en secreto. Fossier, A., “La contagion des péchés (XIe –XIIIe siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir”, en *Trâces. Revue de Sciences humaines*, 21, 2, pp. 23-39, 2011, pp. 29-30.

38 Cfr. Chiffolleau, J., “*Contra Naturam*: pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale”, en *Micrologus: Natura, science e società médiévale*, 4, 1996, pp. 265-312.

clero debido a que el fallo sobre el acusado dependía del criterio de las comunidades o del de la jerarquía local –además de que eran inviables si no existía acusación previa o testigos–³⁹. Si bien el recurso a la delación popular de los delitos clericales podía ser eficaz porque la comunidad podía advertirlos por su cercanía, no dejaba de ocasionar problemas al gobierno romano porque no estaba en condiciones de controlar el sentido –o la veracidad– de la acusación y la sentencia. Los motivos de acusación eran múltiples y no siempre fáciles de probar: ser hijos de prostitutas o hijos bastardos, leprosos, siervos, simoníacos, truhanes o villanos, herejes, blasfemos, sacrílegos o disponer de concubinas⁴⁰. Las dificultades romanas para controlar los veredictos locales en los juicios de Dios influyó en la decisión de prohibir las ordalías y los juramentos en la justicia eclesiástica⁴¹, a partir del IV Concilio de Letrán⁴².

En este contexto emergían los procedimientos judiciales por investigación y por denuncia canónica⁴³. Aunque su desarrollo definitivo tuvo lugar en el contexto de la lucha contra la herejía a principios del siglo XIII, unas décadas antes se justificaba ya su empleo en la persecución de los excesos clericales gracias a una operación que permitía ampliar la evidencia de lo manifiesto⁴⁴. En tanto que la calificación de un crimen como *notorium* o *manifestum* no hacía imprescindible la existencia de una acusación previa para que un juez aplicase un castigo al criminal, el nuevo proceso judicial consistía en iniciar una indagación a partir de la sospecha de un pecado criminal. El rumor deviene entonces un indicio judicial. La canonística instituía la posibilidad de conocer lo oculto mediante los indicios *ex evidentia* o *ex fama* en la decretal *Licet Heli* (1199) emitida por Inocencio III contra la simonía⁴⁵. Durante este pontificado el procedimiento se legalizó y se expandió instituyéndose como procedimiento judicial en el decreto *Qualiter et quomodo* –octavo– del IV Concilio Lateranense, donde la *fama* se introducía como una forma de denuncia, razón suficiente para proceder a una investigación⁴⁶.

39 En los siglos XI y XII las ordalías se emplearon en muchos casos como pruebas acusatorias contra el centralismo del partido reformista y a favor de la política local.

40 Moore, I. R., *La guerra contra la herejía*, Crítica, Barcelona, 2014, p. 80.; Gaudemet, J., *Église et cité*, op. cit., pp. 91-92.

41 Pennington, K., “Torture and Fear: Enemies of Justice”, en *Rivista internazionale di diritto comune*, 19, 2008, pp. 203-242, 2008, p. 12.

42 En el canon 18 del IV concilio de Letrán, *Sententiam Sanguini*. García y García, A. (ed.) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, op. cit., c. 18.

43 La denuncia canónica se desarrolló a partir de la fórmula de la *denunciatio evangelica* propia de la esfera sacramental modelada sobre el principio de la corrección fraterna. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 79.

44 *Ibid.*, p. 69.

45 *Ibid.*, pp. 91-95.

46 Inocencio III no había modificado sustancialmente la forma de la inquisición episcopal introducida ya en la bula *Ad Abolendam* decretada por el papa Lucio III en 1184. Jiménez, P., “La inquisición contra los Albigenses en Languedoc (1229-1329)”, en *Clío y Crimen*, 2, pp. 53-80, 2005, p. 61. Según la bula *Ad Abolendam*, aquellos de quienes se tuviera sospecha notoria habían de ser sometidos al juicio del obispo. La bula permitía que, según el tipo de sospecha y la cualidad de la persona, el hereje pudiera resarcir su error. Sin embargo, si la sospecha notoria recae sobre un reincidente, entonces habría que enviarlo al brazo secular para que fuese castigado –probablemente con la hoguera– sin posibilidad de apelación.

El desarrollo ulterior de la inquisición y la confesión en los procedimientos judiciales eclesiásticos estuvo vinculado a la dinámica de persecución de la herejía⁴⁷. Si bien en un principio la herejía era un creencia errónea y habría de ser juzgada en los *occulta cordis* del foro interno, la categoría intelectual de lo semi-oculto, junto con el testimonio confeso y la indagación por indicio, posibilitaron la revelación de los pecados ocultos para ser juzgados judicialmente⁴⁸. En paralelo, la herejía era tipificada como un crimen de traición a partir de la bula *Vergentis in senium*, sirviéndose de las categorías del derecho romano imperial⁴⁹. Los herejes era representados como un peligro para la comunidad eclesial por el carácter contagioso y clandestino – *occultatio diabolica* – de su heterodoxia, que sostenían de manera pertinaz⁵⁰. De modo que la herejía podría esconderse tanto en los secretos del alma como en las prácticas clandestinas bajo el amparo comunitario.

En este marco se extendía la actuación activa de la Iglesia para desvelar lo oculto ante la sospecha de una amenaza pública. Un oficial eclesiástico podía iniciar la búsqueda de pruebas tomando la *fama* como indicio de un crimen, sin necesidad de que un acusador privado iniciase un recurso. En este sentido, lo semi-oculto expresaba un movimiento del saber, un tránsito de la razón de lo oculto a lo manifiesto, gracias a la ficción jurídica del *notorium iuris* que categorizaba el potencial desvelamiento de un pecado cuando existían indicios que pudiesen servir como pruebas judiciales. Lo que fue acompañado de nuevos modos de racionalizar la cognición de hechos fácticos, la veracidad de las pruebas judiciales como evidencia de hechos y su relación con las cualidades de los indicios de culpabilidad⁵¹. Se trataba de una nueva percepción de la dinámica entre lo notorio y lo secreto que, al enfrentarse intelectual y procesualmente con la evidencia y el indicio del hecho, fabricaba nuevas concepciones de la verdad y del acceso cognoscitivo a la misma. La verdad en el juicio de la herejía emergía de la reconstrucción ficticia pero verisímil de un hecho mediante la presentación de pruebas que lo hiciesen “racionalmente” evidente, a diferencia de los juicios de Dios. La verdad criminal resultaba, en principio, de la posibilidad de ser probada mediante procesos de verificación, demostración y comprobación respecto a un hecho reconstruido ficticiamente. Frente a ello, en la época altomedieval eran el testimonio y la fe las formas de evidencia o certeza de lo acontecido –no sólo en el juicio, también en la crónica por ejemplo–; el criterio de verdad lo constituía la honorabilidad del sujeto que testimoniaba y enunciaba lo acontecido⁵². Pero, a partir de la emergencia de los procedimientos de denuncia canónica e inquisición, y su combinación con la confesión auricular, el testimonio pasaba a ser una prueba más de verdad, susceptible de ser contrastada con otras evidencias no siempre atestadas⁵³.

47 Pennington, K., “Torture and fear”, op. cit., pp. 212-213.

48 Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 71.

49 Fossier, A., “La contagion des péchés”, op. cit., p. 32.

50 Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., p. 137.

51 Moore, I. R., *La guerra contra la herejía*, op. cit., p. 133.

52 Pomian, K., *Sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 64-65.

53 Fraser considera que la abolición de las ordalías es un efecto del proyecto de Inocencio III de controlar jerárquicamente el proceso criminal e incrementar la eficiencia eclesiástica en la incriminación e imputación criminal. R. Barlett considera que en dicha abolición confluyeron los intereses de los canonistas, la curia papal y los partidarios de la reforma eclesiástica. Fraser, R. M., “IV Lateran’s Revolution in criminal procedure” en *Studia*

Este tipo de verdad judicial es indisociable de la sistematización y calificación jurídica de los pecados graves⁵⁴. El hecho criminal herético existía por su previa tipificación jurídica como crimen. Si el juicio eclesiástico sancionaba la inobediencia a su norma según su propia tipificación, ello significaba que la justicia eclesiástica no se dedicaba ya solamente a hacer de árbitro en una acusación de agravio y/o a sancionar una indisciplina escandalosa. En esta línea, Inocencio III categorizó jurídicamente conductas sociales que auxiliaban a o condescendían con la vida herética. El proceso por inquisición en regiones donde la herejía estaba extendida dependía demasiado de la confesión acusatoria o del testimonio inculpatario. Ante ello, la bula *Vergentis in senium* ofrecía herramientas a los obispos para extender los castigos a las comunidades. Ahora el episcopado podría identificar a *celatores*, *receptatores* u *ocultatores* e imponerles penas de excomunión, privarlos de derechos, confiscar sus bienes y privar de herencia a sus hijos⁵⁵. Unos castigos que imitaban a los empleados por el antiguo derecho romano, cuando la pena del culpable se transmitía a su descendencia. Esta estrategia, además de ampliar el radio de incriminación, quebraba los vínculos de solidaridad de las comunidades fomentado la desconfianza al introducir figuras como la del confidente, el delator o el acusador.

La bula *Vergentis in senium* fue distribuida en una carta circular a prelados y príncipes fuera del Lacio, especialmente en las regiones del Languedoc y Provenza, donde tendría lugar la cruzada contra la herejía albigense (1209-1229). Las élites de estas regiones organizadas principalmente en condados y ducados autónomos –tanto señores laicos como eclesiásticos– de los poderes imperiales, regios y papales eran reacias al centralismo romano. Esto hacía más complicado el sometimiento al gobierno pontificio de estas élites señoriales y de las comunidades rurales y urbanas locales, donde se practicaban de forma extensa formas de religiosidad heterodoxas como las cátaras o valdenses. El amparo del conde de Toulouse Raimundo VI a las resistencias del clero local ante Roma y a la extensión de las contra-economías de salvación identificadas como heréticas profundizó el conflicto con los legados papales. Hasta el punto de que en 1208 este conde fue acusado como autor intelectual del asesinato del legado papal Pierre de Castelnau. Hecho que desencadenó la llamada de Inocencio III a la denominada Cruzada albigense, que se prolongó brutalmente durante los siguientes veinte años⁵⁶. En este contexto de guerra interna contra la herejía se sitúan algunos de los desarrollos de los procedimientos judiciales y penales anteriormente expuestos.

No obstante, ni siquiera la brutal cruzada albigense significaría el final de la persecución de la herejía⁵⁷. La inquisición papal y el empleo oficial de la tortura para sonsacar una confesión como prueba judicial se instituyeron en las décadas posteriores. Si en el Concilio lateranense de 1215 se sistematizaron los procedimientos de incriminación de la herejía, en

in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler, en Castillo R (ed.), *Studia et textus historiae iuris canonici*, vol. 7, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, pp. 97-111, 1992, p. 99.

54 Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., p. 102.

55 Véase el epígrafe cuarto de la bula *Ad Abolendam*.

56 Cfr. Laval, P., *Los Cátaros. Herejía y crisis social*, Barcelona, Crítica, 1988; Marvin, L., *The Occitan War: A Military and Political History of the Albigensian Crusade, 1209-1218*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; Pegg, M., *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

57 Barber, M., *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, op. cit., p. 139 y ss.

1230 –un año después del final de la Cruzada albigense– el papa Gregorio IX instituyó el tribunal específico de la inquisición papal para perseguir la herejía pravedad. Se establecía así un tribunal dependiente directa y exclusivamente de Roma, diferenciado de la inquisición como procedimiento judicial en los tribunales diocesanos ordinarios. Un organismo judicial con capacidad de intervención reticular, pero implementado *ad hoc* con independencia de las jurisdicciones locales o de los tribunales diocesanos. Estas inquisiciones papales, que podían prolongarse extensamente en el tiempo, estaban dotadas de amplios poderes y desarrollaron un saber hacer experto en la persecución de la herejía, dotándose de técnicas avezadas en la identificación y la inculpación. Los propios manuales para inquisidores fueron escritos recogiendo la experiencia de los frailes en los tribunales de dichas regiones, y sus descripciones y categorizaciones de la herejía sirvieron como herramienta para la polémica escolástica⁵⁸.

Las artes inquisitoriales para la persecución herética penetraban en la vida de las comunidades deteriorando los vínculos de solidaridad previos⁵⁹ y las formas organizativas locales⁶⁰. La incitación a la delación en los interrogatorios y en ceremonias públicas mediante sermones que pretendían atemorizar a las comunidades generaban un clima de desconfianza. El miedo a los inquisidores podía proyectarse a los vecinos ante la sospecha de que fuese un confidente o un posible delator. Esta quiebra de la confianza y solidaridad comunitaria era fundamental en el contexto del Languedoc y la Provenza, donde las prácticas heterodoxas de cura de almas y la organización eclesial como las llamadas cátaras o valdenses se fundamentaban en vínculos de amistad, fidelidad y afinidad –en su sentido medieval–.

Pero, pese a la ferocidad de la persecución herética, las resistencias al gobierno pontificio y sus delegados no cesaban. En las ciudades italianas gibelinas, partidarias del Emperador, se intentaba boicotear la actuación de la inquisición. En la provincia eclesiástica de Narbona se desencadenaron disturbios contra los tribunales pontificios durante la década de 1230, en las ciudades de Toulouse y Albi. A finales del siglo XIII, en esa misma región se organizó un movimiento con el propósito de impedir la actuación inquisitorial en el que participaban representantes de las ciudades de Carcasona, Albi, Castres, Cordes y Limoux, liderado por el franciscano Bernard Délicieux. Ante estas resistencias, a mediados del siglo XIII, Inocencio IV dio un paso más en la persecución de la herejía autorizando el empleo de la tortura para obtener una confesión como testimonio inculpatario⁶¹. Aunque *de facto* ya se recurría frecuentemente a ella, en 1252 se dio licencia oficial para que se tomase como prueba de verdad el testimonio obtenido bajo tortura⁶². A través del suplicio del cuerpo, se juzgaba el alma impenetrable. La confesión forzada deviene así una prueba de verdad inculpatoria. Todo indica que, si la enunciación provocada tortuosamente era tomada como certeza, la tortura hacía simplemente evidente una verdad de un alma-cuerpo ya condenado. Este fenó-

58 Thery, J., «Les hérésies, du XIIe au debut du XIV siècle», en Marie-Madeleine de Cevins; Jean Michel Matz (eds.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 373-386, 2010, p. 382-383.

59 Given, J., “Social stress, social strain, and the inquisitors of Medieval Languedoc”, en Waugh, S. L., y Diehl, P. D., (ed) *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500*, Cambridge, Cambridge University press, 2002, pp. 67-85, aquí pp. 68-69.

60 Cfr. Arnold, J., *Inquisition and Power. Catharism and the Confesing Subject in Medieval Languedoc*, Pennsylvania, University of Pennsylvania press, 2001.

61 Lambert, M., *Medieval Heresy*, op. cit., p. 103.

62 Pennington, K., “Torture and Fear: Enemies of Justice”, op. cit., pp. 203-242., aquí p. 216.

meno manifestará la imposibilidad y la quiebra histórica del sueño autoritario pontificio, una soberanía perfecta, donde la prescripción gubernativa y la voluntad de los gobernados coincidiesen. La aspiración a la ortodoxia/heterodoxia de un gobierno pastoral juridizado hubo de pasar por la persecución y aniquilación de heterodoxos y rebeldes.

Referencias

- ARNOLD, John H. (2001), *Inquisition and Power. Catharism and the Confesing Subject in Medieval Languedoc*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
- BARBER, Malcolm (2014), *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, Routledge, Londres / Nueva York.
- BLUMENBERG, Hans (2008), *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valencia.
- CAROZZI, Claude (2000), Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Siglo XXI, Madrid.
- CASTRO, Edgardo (2005), *El vocabulario de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes.
- CASTRO, Rodrigo (2008), *Foucault y el cuidado de la libertad*, Lom, Santiago de Chile.
- CHIFFOLEAU, Jacques (1996), “*Contra Naturam: pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale*”, en *Micrologus: Natura, scienze e società médiévale*, 4, pp. 265-312.
- CHIFFOLEAU, Jacques (2010), *La chiesa, il segreto, l’obbedienza*, Il Mulino, Milán.
- DELUMEAU, Jean (1983), *Le peche et la peur, la culpabilisation en Occident*, Fayard, París.
- FOSSIER, Arnaud (2011), “La contagion des péchés (XIe –XIIIe siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir”, en *Tráces. Revue de Sciences humaines*, 21, 2, pp. 23-39.
- FOUCAULT, Michel (2014), *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Madrid, Siglo XXI.
- FRASER, Richard M. (1992), “IV Lateran’s Revolution in criminal procedure. The birth of *Inquisition*, the end of ordeals, and Innocent III’s vision of Ecclesiastical politics” en *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, en Castillo R (ed.), *Studia et textus historiae iuris canonici*, vol. 7, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, pp. 97-111.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (1981), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum*. Monumenta iuris canonici(ed.), Series A: Corpus Glossatorum, vol. 2, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, c.1.
- GAUDEMET, J. (1994), *Église et cité: histoire du droit canonique*, París, Cerf-Montchrestien.
- GIVEN, James (2002), “Social stress, social strain, and the inquisitors of Medieval Languedoc”, en Waugh, S. L., y Diehl, P. D., (ed) *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500*, Cambridge University press, Cambridge, pp. 67-85,
- JIMÉNEZ, Pilar (2005), “La inquisición contra los Albigenses en Languedoc (1229-1329)”, en *Clío y Crimen*, 2, pp. 53-80.
- LAMBERT, Malcolm (2002), *Medieval Heresy: Popular movements form the Gregorian Reform to the Reformation*, Blackwell, Oxford and Malden.

- LAVAL, Paul (1988), *Los Cátaros. Herejía y crisis social*, Crítica, Barcelona.
- LE GOFF, Jacques (1989): *El Nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid.
- LE GOFF, Jacques (2008), *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós.
- LE GOFF, Jacques (2013), *La bolsa y la vida*, Gedisa, Barcelona.
- LOBRICHON, Guy (1994), *La religion des laïcs en Occident: XIe–XVe siècles*, Paris, Hachette.
- MARVIN, Laurence (2008), *The Occitan War: A Military and Political History of the Albigensian Crusade*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MOORE, Robert Ian (2003), *La primera revolución europea: c.970-1215*, Crítica, Barcelona.
- MOORE, Robert Ian (2014), *La guerra contra la herejía*, Crítica, Barcelona.
- PEGG, Mark Gregory (2008), *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Oxford University Press, Oxford.
- PENNINGTON, Kenneth. (2008), “Torture and Fear: Enemies of Justice”, en *Rivista internazionale di diritto comune*, 19, 2008, pp. 203-242.
- POMIAN, Krzysztof (2007), *Sobre la historia*, Cátedra, Madrid.
- PRODI, Paolo (2000), *Una storia della giustizia*, Il Mulino, Milán.
- RIVERA, Antonio (2003), “La secularización después de Blumenberg”, en *Res publica*, 11-12, pp. 95-142.
- RODRIGUEZ MOLINA, Jesús (2008), “La confesión auricular. Origen y desarrollo histórico”, en *Gazeta de Antropología*, 24, 1.
- THÉRY, Julien (2009), “Fama: la opinión pública como presunción legal. Apreciaciones sobre la revolución de lo inquisitorio (siglos XII-XIV)”, en E. Dell’Elicine, P. Miceli, y A. Morin (eds.) *De Jure: Nuevas lecturas sobre derecho medieval*, Ad-Hoc, Buenos Aires.
- THÉRY, Julien (2010), “Les hérésies, du XIIe au debut du XIV siècle”, en Marie-Madeleine de Cevins; Jean Michel Matz (eds.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 373-386.
- THÉRY, Julien (2006), « Innocent III, le rêve de la théocratie » en *Les collections de L’Histoire*, 26, pp. 58-61.
- VIOLANTE, Cinzio (1955), *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, Instituto storico italiano per il Medioevo, Roma, 1955.
- WAUGH, Scott L., y DIEHL, Peter D., (eds.) (2002) *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WEBER, Max (1978), *Sociología de la religión*, Buenos aires, La pléyade.

Lo mejor de uno mismo y las alternativas epistémicas*

Doing One's Best and the Epistemic alternatives

TOBIES GRIMALTOS**

Resumen: El Principio de Posibilidades Alternativas (PPA) supone un problema para las posiciones compatibilistas respecto de la responsabilidad moral. Desde que Harry Frankfurt diseñara uno, los (supuestos) contraejemplos al PPA se conocen como casos Frankfurt. Una de las mejores líneas de defensa de este principio frente a los nuevos casos Frankfurt es la que se ofrece en Moya (2011 y 2014). En este artículo me propongo mostrar que su estrategia no es satisfactoria y, al mismo tiempo, argumentar que para la atribución de responsabilidad moral por una acción es suficiente (*ceteris paribus*) con que existan *alternativas epistémicas*.
Palabras Clave: Casos Frankfurt, alternativas robustas, responsabilidad moral, alternativas epistémicas.

Abstract: The Principle of Alternate Possibilities (PAP) poses a problem for compatibilist positions regarding moral responsibility. Since Harry Frankfurt designed one, the counter-examples to the PAP are known as Frankfurt cases. One of the best ways to defend PAP against the new Frankfurt cases is the one offered in Moya (2011 and 2014). In this article I intend to show that his strategy is not satisfactory and, at the same time, to argue that for the attribution of moral responsibility for an action it is sufficient (*ceteris paribus*) that there are epistemic alternatives.

Keywords: Frankfurt cases, robust alternatives, moral responsibility, epistemic alternatives.

Introducción

En opinión de muchos teóricos, una de las condiciones necesarias para ser moralmente responsable por una acción es disponer de alternativas: poder realizar dicha acción o abstenerse de hacerla. En esto consiste el llamado Principio de Posibilidades Alternativas (PPA): un sujeto es moralmente responsable de su decisión y de su acción consiguiente sólo si hubiera podido decidir o actuar de otro modo (o al menos si hubiera podido decidir evitar actuar del modo que lo hizo). El PPA supone un problema para las posiciones compatibilistas respecto de la responsabilidad moral: las posiciones que defienden que la responsabilidad moral y determinismo son compatibles. El problema (se dice) es que si el determinismo es verdadero, entonces, en

Recibido: 02/01/2018. Aceptado: 14/05/2018.

* La investigación conducente a este trabajo ha sido financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional como parte del proyecto "Autoconocimiento, responsabilidad moral y autenticidad", FFI2016-75323-P. Agradezco la ayuda y estímulo prestados. Agradezco asimismo los valiosos comentarios de dos revisores anónimos a una versión anterior de este trabajo.

** Catedrático del Departamento de Filosofía de la Universitat de València. Correo electrónico: tobies.grimaltos@uv.es. Principales líneas de investigación: Teoría del conocimiento, testimonio y justificación, mentira y engaño. Artículos recientes: "More and More Lies. A New Distinction and Its Consequences", *Teorema*, XXXVI/1, 2017: 5-21 con Sergi Rosell; "La mentida, l'engany i la seua valoració moral. Una defensa (parcial) de la mentida", *Comprendre*, 19/1, 2017: 5-18.

realidad no existen alternativas, nadie podría actuar realmente de modo distinto a como lo hace en cada caso. Si el PPA es correcto y si el determinismo es verdadero, no existe responsabilidad moral, porque el determinismo implica que no existan posibilidades alternativas.

Harry Frankfurt (1969) diseñó un caso destinado a mostrar que el PPA es falso, esto es, un contraejemplo al PPA. Se trata de un caso en el que supuestamente un sujeto es moralmente responsable (culpable) de su acción a pesar de no disponer de alternativa (de no poder actuar de otro modo a como lo hizo)¹. Desde entonces, los (supuestos) contraejemplos al PPA se conocen como casos Frankfurt y han experimentado una sofisticación creciente ante las distintas respuestas de los defensores del PPA. Una de las mejores líneas de defensa de este principio frente a los nuevos casos Frankfurt es la que ofrece Carlos Moya en “On the Very Idea of a Robust Alternative” (Moya 2011) y “Doing One’s Best, Alternative Possibilities and Blameworthiness” (Moya 2014). Los casos Frankfurt más potentes en la actualidad son los diseñados por Derk Pereboom y David Widerker (Pereboom 2009 y Widerker 2009) y contra ellos justamente construye Moya su defensa. La idea central de Moya es que una consideración atenta de lo que constituye una alternativa “robusta” muestra que tal tipo de contraejemplos fracasan, pues o bien no consiguen eliminar las alternativas robustas por parte del agente o bien no satisfacen algún otro requisito necesario para que el caso sea realmente un contraejemplo al PPA. En este artículo me ocuparé sólo de la respuesta de Moya al caso de Pereboom, puesto que bastará con mostrar que su estrategia no consigue arruinarlo para probar que no es satisfactoria contra los casos tipo Frankfurt y que, por lo tanto, no es una defensa exitosa del PPA.

Al mismo tiempo que muestro la falta de éxito de Moya en su defensa del PPA, argumentaré que (*ceteris paribus*)² es suficiente con que existan *alternativas epistémicas*³ para la atribución de responsabilidad moral por una acción. Un sujeto es moralmente responsable de su acción si cree que tiene alternativa⁴. Esto es, si el PPA mantiene que un sujeto es moralmente responsable de su decisión y de su acción consiguiente *sólo si* hubiera podido decidir o actuar de otro modo (o al menos si hubiera podido decidir evitar actuar del modo en que lo hizo), yo me propongo defender que un sujeto es moralmente responsable de su decisión y su acción consiguiente si (dadas las otras condiciones mencionadas) cree que podría actuar de otro modo. Es decir, uno es responsable de hacer A si cree que podría no hacer A⁵.

- 1 Podemos encontrar un antecedente histórico de tal tipo de casos en Locke (1689/1956, II, XXI, 10: Supongamos que un hombre es llevado mientras duerme a la habitación en la que se encuentra una persona que desea ver y con la que quiere hablar; y que este hombre sea encerrado, de manera que no pueda salir. Cuando despierte, estará feliz de encontrarse con la compañía deseada con la que decidirá quedarse, es decir, que preferirá permanecer allí en lugar de salir fuera. Y yo pregunto: ¿no es esta estancia voluntaria? Parece que tal sujeto es responsable de permanecer dentro de la habitación a pesar de no poder salir de ella.
- 2 Es decir, si se da además la voluntariedad y el control racional: si la acción es voluntaria y responde a las razones que tiene el agente.
- 3 Por alternativa epistémica entenderé aquí aquella posibilidad (acción o decisión normalmente) que el sujeto cree que puede realizar (o al menos no está convencido de que no puede realizarla) tanto si es el caso que puede hacerlo como si no.
- 4 Tal creencia suele ser tácita, pero el hecho de que delibere muestra que el agente no ha excluido la posibilidad de actuar de otro modo.
- 5 Por otro lado, probablemente también es verdad que uno no es responsable *moralmente* de no hacer A (ni de no decidir hacer A), aunque pudiera hacerlo, si está convencido (de manera justificada) de que no puede hacerlo. Pero ésta es otra cuestión en la que no entraremos aquí.

1. Nuevos casos Frankfurt no deterministas

Un típico caso Frankfurt, podría ser el siguiente:

Supongamos que Black, un malvado neurocientífico, quiere que Jones mate a Smith. El propio Jones está deliberando de hecho sobre si matarlo o no. Black quiere asegurarse de que lo hace y a tal efecto ha implantado en el cerebro de Jones, sin que éste sea consciente de ello, un dispositivo que permite que Black observe los procesos mentales que tienen lugar durante la deliberación de Jones. Tal dispositivo permite también que Black pueda causar la decisión de Jones de matar a Smith, aunque prefiere, si es posible, no actuar. Black quiere asegurarse de que Jones mate a Smith, pero prefiere no intervenir si no es necesario. Si Black observara que Jones está a punto de decidir no matar a Smith, entonces activará el dispositivo y causará la decisión de Jones. Sin embargo, finalmente Jones decide por sí mismo matar a Smith y así lo hace, sin que Black haya tenido que intervenir.

Algo que se ha achacado frecuentemente a este tipo de casos es su falta de concreción. Se ha dicho que habría que describir con más detalle lo que realmente acontece en ellos. Y en este sentido se les ha opuesto lo que se conoce como la *Estrategia del dilema*, que es a su vez una defensa del PPA, por lo que también recibe el nombre de *Defensa del dilema*⁶. Esta objeción puede formularse del siguiente modo. Black se sirve de algún signo por parte de Jones para no intervenir (quizá un tic que se produce en su rostro cuando está a punto de tomar la decisión que a Black le conviene, quizá la secreción de ciertas sustancias en su cerebro o la contemplación de ciertos pensamientos...), un signo que ha de ser previo a la decisión de Jones. Ahora bien, la cuestión es: o bien este signo es causalmente suficiente para la decisión de Jones (o está asociado a alguna condición causalmente suficiente) o no lo es, sino que es más bien un síntoma fiable, aunque no infalible, de la próxima decisión de Jones de matar a Smith. Si es causalmente suficiente, entonces la decisión de Jones está causalmente determinada y los incompatibilistas no aceptarán que Jones sea moralmente responsable, puesto que mantienen la incompatibilidad entre responsabilidad moral y determinismo. Si sólo es un signo fiable, entonces será moralmente responsable, pero no hay ninguna razón concluyente para pensar que no hubiera podido decidir finalmente de un modo distinto a como lo hizo.

La verdad es que no he acabado de ver nunca la eficacia del primer cuerno del dilema. Si los incompatibilistas no aceptarían que Jones sea moralmente responsable, puesto que mantienen la incompatibilidad entre responsabilidad moral y determinismo, entonces, me da la impresión que están prejuzgando la cuestión, ya que lo que se trata de comprobar precisamente con estos casos es si, para la responsabilidad moral, es verdaderamente necesaria una condición que (supuestamente) el determinismo haría imposible, esto es, la existencia de alternativas. Si el determinismo fuera incompatible con la responsabilidad moral, sería al menos porque implicaría que no existen alternativas⁷ y justamente lo que

6 Entre los autores que han usado esta estrategia están Kane (1985), Ginet (1996) y Widerker (1995), siendo quizá la de este último la más elaborada.

7 Según algunos autores, implicaría también que el agente no fuera la fuente o el origen último de su decisión, pero lo que nos interesa ahora es la supuesta incompatibilidad entre el determinismo y la existencia de posibili-

se trata de ver con los casos Frankfurt es si la responsabilidad moral es posible a pesar de la ausencia de alternativas y, por tanto, compatible (por lo que a esto se refiere) con el determinismo. Por otro lado, que el signo determine la posterior decisión no supone tampoco comprometerse con la verdad del determinismo; los indeterministas pueden aceptar perfectamente que algunos acontecimientos determinen a otros, lo que negarán es que todos estén determinados.

En cualquier caso y, quizá también ante esta misma duda, muchos de los opositores al PPA han planteado nuevos casos Frankfurt en los que se evite el supuesto de determinismo, casos en los que el signo de que el sujeto va a decidir actuar de manera culpable no sea causa suficiente (o esté asociado a alguna condición causalmente suficiente) de tal decisión y en los que, a la vez, no exista verdaderamente una alternativa moralmente relevante, es decir, una alternativa *robusta*⁸ a su decisión.

Atendiendo, pues, a estos requisitos se han diseñado nuevos casos Frankfurt. Entre ellos, uno de los más notables es el que ofrece Derk Pereboom (Pereboom, 2009). Dice así:

Joe está considerando la posibilidad de solicitar una reducción por la tasa de registro que pagó por la compra de una casa. Sabe que reclamar dicha deducción es ilegal, pero que probablemente no lo descubrirán y que si lo hicieran podría alegar ignorancia de un modo convincente. Supongamos que tiene una fuerte tendencia, aunque no siempre predominante, de anteponer su propio interés sin tener en cuenta su coste para otros e incluso si implica alguna actividad ilegal. Además de esto, la única manera de que, en esta situación, no optara por evadir impuestos sería por la consideración de razones morales, de las que es consciente. No podría dejar de hacerlo, por ejemplo, sin ninguna razón o simplemente por capricho. Es más, es causalmente necesario para que no decida evadir impuestos en esta situación que alcance cierto nivel de atención a razones morales. Joe puede asegurar tal nivel de atención de manera voluntaria. Sin embargo el alcanzar dicho nivel de atención no es causalmente suficiente para que no opte por evadir impuestos. Si alcanzara tal nivel de atención, podría no obstante, mediante el ejercicio de su libre albedrío libertarista, o bien optar por evadir impuestos o evitar hacer tal elección [...]. Sin embargo, para asegurarse que elegirá evadir impuestos, un neurocientífico ha implantado, sin que Joe lo sepa, un dispositivo en su cerebro tal que, si detectara el nivel de atención necesario, estimularía electrónicamente los centros neurales adecuados, de tal modo que inevitablemente darían como resultado la deseada elección de Joe. Ocurre, no obstante, que Joe no alcanza tal nivel de atención a sus razones morales y elige evadir impuestos por sí mismo, mientras el dispositivo permanece inactivo” (Pereboom, 2009: 113).

Antes de continuar, analicemos con un poco de detalle este ejemplo. Parece que el sujeto es moralmente responsable de su decisión aunque no podría haber decidido actuar de otro modo, con lo cual se mostraría que la existencia de alternativas (poder actuar de otro modo) no es condición necesaria para la responsabilidad moral. Habría casos (éste al

dades alternativas.

8 Como se ha dado en denominar a estas alternativas desde que así lo hiciera Fischer (1994).

menos) en los que un sujeto es moralmente responsable a pesar de no disponer de alternativas reales. Vemos, sin embargo, que el sujeto ignora la existencia del dispositivo en su cerebro, con lo que la alternativa de no evadir impuestos es una alternativa epistémica y meramente epistémica (para él). Que exista una alternativa meramente epistémica, obviamente no es suficiente para el defensor del PPA, pues, según él, las alternativas necesarias para la responsabilidad son las reales: no basta con que el sujeto *crea que puede* actuar de otro modo, ha de poder actuar realmente de otro modo. Vemos también que, aparentemente al menos, se cumple con la condición indeterminista: la atención con cierto grado de viveza a razones morales es condición necesaria, pero no suficiente, para que el sujeto decida no evadir impuestos, aunque el hecho de que no atienda vivamente a razones morales es suficiente para que decida evadirlos (Widerker 2009). Además (y por si acaso), Pereboom afirma explícitamente que el sujeto posee libre albedrío libertarista. Más aún, prestar atención a tales razones es algo que depende de su voluntad y no algo que simplemente le sucede.

Los defensores del PPA, sin embargo, objetarán a este caso que, aunque el sujeto no pueda decidir no evadir impuestos, aún posee una alternativa que está bajo su control: prestar atención con cierta intensidad a razones morales. Ahora bien, sólo si tal alternativa tiene alguna relevancia moral (si es una alternativa robusta), el PPA podrá salir indemne de un caso como éste. El problema es, pues: ¿prestar atención con cierta intensidad a razones morales es una alternativa suficientemente robusta? ¿Cuando una alternativa es verdaderamente robusta? ¿Qué condición o condiciones ha de satisfacer una alternativa para ser robusta?

2. Alternativas robustas

De acuerdo con Moya (Moya 2014:4), una alternativa es robusta sólo si: o bien a) el hecho de que el agente no la elija explica parcialmente su culpabilidad⁹ por lo que ha hecho o b) el hecho de que el agente la elija explica parcialmente porqué es menos culpable de lo que sería de otro modo, o incluso no culpable en absoluto. Cabe añadir, como advierte Moya, que tal explicación debe ser racional o justificadora y no meramente causal. Ahora bien —y ésta es su tesis principal— que una alternativa sea o no robusta es una cuestión contextual. En su opinión, los hechos modales —lo que el sujeto puede o no puede hacer en un contexto particular—, son relevantes para juzgar si una alternativa es o no robusta. Si una manera particular de actuar es o no una alternativa robusta en una situación particular «es algo que no puede responderse correctamente sin tener en cuenta (entre otras cosas) lo que el agente puede y no puede hacer realmente en esas circunstancias» (Moya, 2011: 13).

Para ilustrar y justificar esta afirmación propone distintos ejemplos en los dos trabajos mencionados. En Moya (2014) nos ofrece un ejemplo con una serie de variaciones. Se trata de alguien, David, que ve a un niño ahogándose. En la primera versión (Drowning Boy 1), David es un buen nadador, alguien que, si quisiera, podría, muy probablemente salvar al niño. Sin embargo, en lugar de lanzarse al agua para salvarlo, decide gritar pidiendo ayuda.

9 Por razones que no vienen al caso, Moya se centra en la culpabilidad, pero podríamos usar aquí esa misma definición sustituyendo “culpabilidad” por “responsabilidad moral”.

No hay nadie cerca y el niño se ahoga. En la segunda versión (*Drowning Boy 2*), todo es igual a excepción de que, aunque David no lo sabe, hay una corriente muy fuerte de agua, tal que, aunque David se hubiera lanzado al agua para intentar salvar al niño, no lo habría conseguido. Finalmente en *Drowning Boy 3*, aunque no hay ninguna corriente de agua, David no sabe nadar (y no es culpable de no saber nadar, su incapacidad no se debe a una falta de interés por aprender sino a una fobia insuperable a las aguas profundas), por lo demás, todo transcurre igual que en las dos versiones anteriores del ejemplo.

Lo que pretende mostrar Moya mediante estos ejemplos es que aquello que supone una alternativa robusta (eximente, dice Moya) en cada caso es distinto. Este es su veredicto, las alternativas robustas son:

- En *Drowning Boy 1*: Lanzarse al agua, nadar hacia el niño y salvar su vida.
- En *Drowning Boy 2*: Lanzarse al agua, nadar hacia el niño y tratar honestamente de salvar su vida.
- En *Drowning Boy 3*: Gritar pidiendo ayuda en un sincero intento de encontrar a alguien que pueda salvarle la vida al niño (Moya 2014: 8).

Y la razón de esto es que, en su opinión, nuestros juicios sobre estos casos son la aplicación de un principio general que formula del siguiente modo:

DBB: Si uno no puede hacer razonablemente más de lo que ha hecho para comportarse de una manera moralmente correcta, no es culpable moralmente por no hacer más (Moya 2014: 7).

En *Drowning Boy 1* y *2*, según Moya, David es culpable porque no ha hecho todo lo que razonablemente podía hacer, salvar la vida del niño en un caso, intentarlo en el otro, lo que suponía en cada caso una alternativa robusta. En el tercer caso, David no es culpable porque ha hecho todo lo que podía hacer para comportarse de manera moralmente correcta, ha hecho lo que, en su caso, era una alternativa eximente: gritar pidiendo ayuda. Así, pues, Moya pretende defender el PPA mostrando que en todos los casos en que un sujeto es moralmente responsable por una acción existía una alternativa moralmente relevante (robusta, eximente), pero qué es una alternativa de tal tipo depende de las circunstancias de cada caso: según la capacidad o incapacidad de un sujeto y su grado de conocimiento o ignorancia, las alternativas eximentes pueden variar de un contexto a otro, siendo sus estándares más o menos exigentes según los casos.

3. El caso de Pereboom reexaminado

Con todas estas consideraciones y bagaje conceptual, Moya pretende demostrar que, a pesar de todo, en el caso de Pereboom, Joe sí que cuenta con una alternativa robusta (y eximente) que es la que justificaría que le atribuyéramos responsabilidad moral, que le culpáramos, y que, claro está, supondría que el caso no fuera una refutación del PPA. Según Moya, Joe es moralmente responsable porque cuenta con una alternativa que, caso de haberla elegido (y aunque él no conozca este hecho), le eximiría de culpa: “recoger evidencia y razones en favor

de no evadir impuestos y prestarles la debida atención” (Moya, 2011: 16-17). La justificación que se ofrece para esta afirmación es que, de acuerdo con el principio (DBB), Joe no ha hecho todo lo que estaba en su poder para cumplir con sus obligaciones morales. Debía haber tenido en cuenta razones morales y haberles prestado la suficiente atención. Como eso es todo lo que, en sus circunstancias, Joe puede hacer, ello contaría como una alternativa eximente.

Hay, de nuevo aquí, algunas consideraciones que hacer. Ciertamente, culpamos a Joe en tales circunstancias, porque ni tan siquiera ha atendido a dichas razones. En su caso, este hecho es suficiente para que lo culpemos, porque, de haberlo hecho, hubiera evitado evadir impuestos por sí mismo, ya que el mecanismo se hubiera activado. Pero que sea suficiente para atribuirle culpa no significa que lo contrario, que hubiera atendido vivamente a razones morales, sea suficiente para quedar exento de cualquier grado de culpa, sería una condición necesaria pero no tiene por qué ser una condición suficiente. Si lo que Moya denominaba *hechos modales* —lo que el sujeto *puede* o *no puede* hacer en un contexto particular— son relevantes para juzgar si una alternativa es robusta, también lo son las *posibilidades contrafácticas*, esto es, lo que *hubiera podido hacer o dejar* de hacer si no hubiera un elemento imposibilitador como es Black. Es verdad que, puesto que Joe tiene implantado el dispositivo en su cerebro, no habría podido decidir no evadir impuestos (ni tampoco habría podido no decidir evadirlos), pues Black le hubiera obligado a decidirlo. Pero también es verdad, que si el dispositivo no se hallara presente, el hecho de considerar con atención razones morales no aseguraría (dado el compromiso indeterminista del ejemplo) su decisión de no hacerlo, de cumplir con su obligación moral; no lo exoneraría completamente. Y si no lo haría en el caso en que no existiera el dispositivo, la imposibilidad de tomar tal decisión por un factor absolutamente ajeno a su voluntad y a su intención y que él ignora, me parece que tampoco debe hacerlo en este caso (en el que el dispositivo está presente), pues decidir no evadir impuestos continúa siendo una posibilidad epistémica para él, (aunque, de hecho, no sea una posibilidad real, él cree que podría, si quisiera, decidir no evadir impuestos). Comparémoslo, si no, con otro caso del propio Moya. Una médico decide (con una decisión sincera) prestar los primeros auxilios a la víctima de un accidente, pero se encuentra con que su maletín esta cerrado con llave (Moya 2011). Intentar abrir el maletín, aunque sólo sea para encontrarse con la sorpresa de que no puede abrirlo, es todo lo que puede hacer en esas circunstancias. En tal caso, la eximiremos de culpa porque *ha intentado ayudar*, tenemos la garantía y la certeza de que lo ha intentado. No es así en el caso del Joe de Pereboom. Efectivamente no podríamos culparle de su decisión si el dispositivo hubiera intervenido, no podemos culparle por algo que *no ha hecho por sí mismo*; pero que el dispositivo intervenga meramente porque Joe ha prestado cierto nivel de atención a razones morales (hecho este último que en circunstancias normales no garantizaría que cumpliera con su obligación moral) parece una forma demasiado rápida y fácil de quedar exonerado de toda culpa. Es tener mucha suerte¹⁰. Al fin y al cabo, atender a razones morales no es “querer algo diferente de lo que realmente quiere”, como pediría Pereboom para que una alternativa fuera eximente (Pereboom 2009:112). Que considere razones morales no significa que quiera no evadir impuestos, es aún algo que está muy alejado de la volición, de la decisión voluntaria, y más aún de la acción: podría ser un primer paso en esa dirección, pero que considere dichas razones en su deliberación no significa que *quiera* no evadir impuestos, sino

10 El mismo Moya (2014: 17 y 19) reconoce que hay involucrado un elemento de suerte.

sólo que no ha optado aún por evadirlos. Moya había pedido que para que una alternativa sea robusta, el hecho de que el agente la elija o no debe explicar de un modo racional y no sólo causal la mayor o menor culpabilidad del agente por hacer o dejar de hacer lo que ha hecho. Pero me da la sensación que en este caso la consideración de razones morales sólo explicaría de manera causal (y no racional) su supuesta no culpabilidad. En este caso la consideración atenta de razones morales impediría que decidiera evadir impuestos por sí mismo de un modo no muy distinto a cómo lo impediría el hecho de que, mientras delibera, se tomara una taza de café que resultara estar envenenada.

El mismo Pereboom no la considera una alternativa robusta:

¿Cuál es la motivación para pensar que prestar más atención a las razones morales se convierte ahora en una alternativa robusta a decidir evadir impuestos? De acuerdo: es la siguiente mejor acción que le está disponible. Pero no es por sí misma eximente de decidir evadir impuestos, ya que, si no estuviera el mecanismo, incluso si estuviera más atento, podría decidir evadir impuestos y, podemos suponer, sería probable que así lo decidiera. (Pereboom 2012: 304).

Aunque sin saberlo, Joe se hubiera encontrado en una posición de ventaja, respecto de su exención. Sin saberlo, Joe habría deferido su decisión a Black; eso le impediría tomar una decisión (por sí mismo), pero no asegura su inocencia en condiciones normales, no nos asegura que, sin la presencia de Black, hubiera decidido finalmente no evadir impuestos, y esto parece relevante para nuestro juicio moral. Al fin y al cabo, y tal y como mantenía el cuerno indeterminista de la estrategia del dilema: si la consideración de razones morales sólo es un signo fiable, entonces no hay ninguna razón concluyente para pensar que no hubiera podido decidir finalmente de un modo distinto a aquél en que, caso de tener que intervenir, Black le obligaría a decidir (esto es, no hay una razón concluyente para pensar que no hubiera decidido evadir impuestos *por sí mismo*). Y esta vez la estrategia del dilema se vuelve en contra de los indeterministas.

Culpamos a alguien si no ha puesto de su parte todo lo que en sus circunstancias es necesario para cumplir con su obligación moral. Si A es la acción a la que estamos obligados y B es un medio necesario para tal fin, debemos hacer B. Pero si B no garantiza, en circunstancias normales, la posterior decisión del sujeto de hacer A, y la acción consecuente, entonces en las circunstancias en que no se puede hacer A, ni tampoco decidir hacerlo (por razones completamente ajenas al sujeto y desconocidas por él), la mera ejecución de B no puede ser una alternativa robusta. Hay, pues, algo insatisfactorio en ello.

La única manera en la que tendríamos la garantía de que Joe decidiría no evadir impuestos por la consideración viva y atenta de razones morales es que dicha consideración determinara su decisión posterior, que fuera causalmente suficiente para la misma. En tales circunstancias, ello se convertiría realmente en una alternativa robusta. Esta es la paradoja, que sin determinismo no parece suficientemente robusta, pero el indeterminista no puede aceptar que la decisión esté determinada por aquello que se convertiría, de otro modo, en una alternativa robusta: la consideración de razones morales.

Tal vez tengamos que decir que el Joe de Pereboom sigue siendo culpable porque disponía de alternativas epistémicas justificadas y ha optado (voluntariamente) por la alternativa

culpable, unas alternativas que se convierten en reales por cuanto comportan actuar por *la propia decisión* (según la propia voluntad racional) o no hacerlo. Y aunque una de las dos posibilidades no esté bajo su control, es significativo y relevante que él así lo crea. Joe es culpable porque creía que podía actuar de otro modo y, a pesar de ello ha decidido por sí mismo actuar de un modo moralmente reprochable. Es decir, quizá la mera existencia de alternativas epistémicas no sea una condición suficiente para la responsabilidad moral, pero cuando a esto se suma la voluntad racional del sujeto, parece que ya tenemos todo lo necesario. Y al fin y al cabo, si las posibilidades alternativas no son compatibles con el determinismo, las posibilidades epistémicas sí lo son¹¹.

No parece, de todos modos que la cuestión esté completamente decidida. En la medida en que la consideración atenta de razones morales tiene relevancia moral, podríamos considerarla aún una alternativa robusta en ese contexto¹². Para evitar éste problema y otras críticas recibidas, Pereboom rediseñó su caso del modo que sigue (Pereboom 2009:117): ahora Joe es consciente de las razones morales para no evadir impuestos y sensible a ellas, pero estas razones se ven superadas por el propio interés. De modo que, aunque él no lo sabe, es causalmente necesario (aunque no suficiente) para que no evada impuestos “que se imagine, con cierto grado de viveza, siendo castigado, al menos con bastante severidad, por hacerlo, un estado mental que puede generar voluntariamente”. Ahora bien, si la cantidad a evadir fuera sustancialmente superior, entonces las razones morales por sí mismas podrían hacer que decidiera no evadir impuestos. Una vez más, para asegurar que decide evadir impuestos, si el dispositivo instalado en su cerebro detectara que está imaginando el castigo, entonces estimularía los centros neuronales oportunos, de tal modo que Joe elegiría inevitablemente evadir impuestos. Pero, de nuevo, Joe no llega a imaginar con viveza tal castigo y decide evadir impuestos sin que el dispositivo tenga que intervenir.

4. Alternativas muy poco robustas

Con este nuevo caso, la solución de Moya tiene peores perspectivas. La condición causalmente necesaria (y no suficiente) para que Joe decidiera no evadir impuestos, esto es, imaginar que es castigado, no parece ser algo moralmente mejor que no hacerlo y, como

11 Al fin y al cabo, el determinismo ya es verdadero o no lo es (su verdad no depende de nuestro conocimiento), pero nosotros deliberamos y tomamos decisiones sobre si hacer algo o no hacerlo; sea verdadero o falso de hecho, nosotros creemos que tenemos alternativas. Lo que mantengo, pues, es un compatibilismo entre el determinismo y las alternativas epistémicas. Que nuestra decisión esté determinada no implica que sepamos cuál va a ser ésta antes de deliberar, y si deliberamos es porque creemos que tanto una decisión como su contraria son posibles. Si el determinismo es verdadero sólo es posible hacer A o sólo es posible no hacer A, pero en la medida en que el sujeto no sabe cuál de las dos es en realidad la única metafísicamente posible, tanto a como no-A son posibilidades epistémicas para él. Y esto es así, además, tanto si el sujeto en cuestión es determinista (cree que el determinismo es verdadero) como si no lo es.

12 Justamente, para mostrar que, a pesar de no poder decidir no evadir impuestos, la consideración atenta de razones morales es una alternativa robusta, Moya ofrece una última versión de su Drowning Boy, que llama D y en la cual todo es igual que en Drowning Boy 1, esto es David decide no lanzarse al agua y es culpable. Pero en este caso no podría haber decidido intentar salvar al niño porque, debido a una experiencia traumática en su infancia, que ha olvidado, si David hubiera tomado en serio la posibilidad de lanzarse al agua mediante la seria atención a razones morales, entonces habría sufrido un fuerte ataque de ansiedad y terror, de tal modo que no habría podido tomar tal decisión (Moya 2014:17).

admite el propio Moya, “dado que él ignoraba que esto era causalmente necesario para que tomara la decisión moral correcta, no es razonable mantener que el tenía que haber imaginado el castigo” (Moya 2011: 18). Pero Moya dispone aún de una réplica:

“Puesto que Joe era consciente de las razones morales en contra de evadir impuestos y sensible a ellas, ¿por qué habríamos de aceptar que Joe no podría haber hecho el esfuerzo de prestar más atención a tales razones y decidir de acuerdo con ellas? Dado que, en esta situación, para que él decidiera en contra de evadir impuestos era necesario que se imaginara siendo castigado, este esfuerzo sería ineficaz a menos que fuera acompañado por tal imaginación, pero el esfuerzo es algo más que él podría hacer para cumplir con sus obligaciones morales. Había, pues, disponible para Joe una “siguiente mejor acción”, después de todo, que no ha realizado pero que podría haber hecho” (Moya 2011: 19).

Es claro que tal respuesta merece algunas consideraciones. La única alternativa con relevancia moral de la que dispone Joe es cada vez más débil. Ahora no sólo no tenemos la garantía de que la consideración de razones morales llevarían a nuestro agente a decidir no evadir impuestos, sino que tenemos la certeza de que no lo puede hacer. En todo caso, aquello que lo inclinaría hacia tal decisión sería algo que no tiene relevancia moral: imaginarse castigado por evadir impuestos, no es, ciertamente, la “siguiente mejor acción” (Moya 2014: 23). De hecho, nada se ha dicho de si en el caso que estamos analizando el sujeto ha hecho o no el esfuerzo de considerar razones morales. Quizá lo haya hecho, pero como ello es ineficaz respecto de su decisión de no evadir impuestos, Black, con buen criterio, no ha tenido que intervenir. ¿Qué relevancia moral tiene entonces que las haya considerado? ¿No seguimos culpando del mismo modo a Joe?

No está claro, pues, si el esfuerzo que está pidiendo Moya es el mero considerar razones morales (con toda la atención que se quiera), o el de “prestar más atención a tales razones y decidir de acuerdo con ellas”. Pero, en el ejemplo de Pereboom, la segunda parte (decidir de acuerdo con ellas) no es posible, no es una alternativa real y Moya es consciente de ello. A pesar de todo, mantiene, debería haberlas considerado. Sí, debería haberlas considerado, pero difícilmente ello sería un atenuante si finalmente, como es el caso, decide evadir impuestos por sí mismo. Así, la única solución que parece quedar abierta a Moya es negarle a Joe su carácter de agente moral responsable, considerar que si Joe no es capaz de decidir no evadir impuestos en esa ocasión —en la que la suma a evadir no es muy elevada— por la mera consideración de razones morales, entonces no es un agente moralmente responsable, un agente apto para que le sea atribuida responsabilidad moral¹³. Pero si aceptamos esto, ello comportaría que los agentes moralmente malvados —puesto que son los menos susceptibles de comportarse según razones morales, hasta el punto de que en muchas circunstancias y contextos éstas son ineficaces a la hora de llevarles a actuar— no serían agentes moralmente responsables. Una conclusión difícil de aceptar.

13 Eso o negar que se pueda aceptar “que sea literalmente *imposible causalmente* para él tomar la decisión moralmente correcta sobre la única base de sus razones morales presentes” (Moya 2014: 24). Tal estipulación hace, en su opinión, que el ejemplo no sea psicológicamente creíble.

De hecho no parece implausible en absoluto que la mera consideración de razones morales sea causalmente insuficiente para llevar a alguien a decidir no evadir impuestos si la cantidad no es muy elevada, y que sólo decidiría no hacerlo por (o sumándole) el temor a ser castigado. Podemos perfectamente imaginar un sujeto tal que, únicamente si cambiamos las circunstancias antecedentes, esto es si incrementamos sustancialmente la cantidad a defraudar, se vea movido a decidir no evadir impuestos, pero que en las circunstancias presentes tales consideraciones sean causalmente ineficaces si no van unidas a la imaginación del castigo. No veo en esto ninguna implausibilidad psicológica.

Si en el caso anterior de Pereboom ya teníamos serias dudas para considerar robusta la única alternativa de que disponía el agente, ahora, obviamente, tales dudas se incrementan en sumo grado. El atenuante que ahora puede suponer la consideración de razones morales, en la medida que sabemos que no puede producir en ningún caso la decisión eximente, sólo puede ser muy débil, si es que es atenuante en alguna medida.

5. Conclusión: las alternativas meramente epistémicas como alternativas robustas

Sin embargo, seguimos culpando a Joe porque disponía de la alternativa epistémica justificada de no evadir impuestos. Él creía que podía tomar tal decisión, no tenía ninguna razón para pensar que no podía tomarla, y no ha hecho nada de su parte o ha hecho demasiado poco. La existencia de alternativas epistémicas, es, una vez más en tal contexto (donde el agente ha hecho algo intencionalmente y creía que podía no hacerlo), condición suficiente de su responsabilidad moral. Se trata de alternativas robustas, porque determinan nuestro juicio moral.

Así que, llegamos a la siguiente conclusión. Las alternativas epistémicas justificadas, las meras alternativas epistémicas justificadas, son todas las alternativas que se necesitan para la atribución de responsabilidad moral, son, ellas mismas, alternativas robustas. Las alternativas epistémicas justificadas (junto con la decisión racional voluntaria) son condición suficiente de la responsabilidad moral, puesto que, aunque Moya tuviera razón y el considerar razones morales fuera una alternativa robusta real (y no sólo epistémica: evadir impuestos por uno mismo o no), es la alternativa epistémica de no evadir impuestos la que la genera. Así, si siempre existe una alternativa real, tal como inclinarse hacia una determinada decisión, es la alternativa epistémica de decidir de ese modo la que la garantiza. Las alternativas epistémicas, pues, son condición suficiente (junto con las otras condiciones mencionadas) de la responsabilidad moral, porque o bien se bastan en sí mismas o son garantía de la existencia de una alternativa real.

Nuestra conclusión, entonces es que el PPA debería ser sustituido por el principio de posibilidades epistémicas alternativas, PPEA: un sujeto es moralmente responsable de su decisión y de su acción consiguiente si éstas son el resultado de la voluntad racional del sujeto, y el sujeto *crea* que podría decidir o actuar de otro modo (o al menos cree que podría decidir evitar actuar del modo que lo hace).

Obsérvese que este principio (PPEA), a diferencia del PPA, mantiene que junto con la voluntariedad y el control racional por parte del agente, las alternativas epistémicas son condición *suficiente* de la responsabilidad moral. No se compromete en cambio con que sean necesarias. Lo que dice el principio es que dadas las condiciones de voluntariedad y sensibi-

lidad a razones, basta con la existencia de posibilidades epistémicas para que el agente sea moralmente responsable. El principio, sin embargo no exige que existan tales posibilidades para que haya responsabilidad moral. Quizá sea posible ser moralmente responsable de una acción para la que se sabe (o se cree justificadamente) que no hay alternativa, respecto de esto, nada dice el PPEA.

Referencias

- DAVIDSON, D. (1973), “Freedom to Act”, en Honderich (1973).
- FISCHER, J. M. (1994), *The Metaphysics of Free Will*, Oxford, Blackwell.
- FISCHER, J. M., KANE, R., PEREBOOM, D. and VARGAS, M (2007), *Four Views on Free Will*, Oxford, Blackwell.
- FRANKFURT, H. G. (1969), “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, *The Journal of Philosophy*, 66: 829-839.
- GINET, C. (1996), “In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don’t Find Frankfurt’s Argument Convincing”, *Philosophical Perspectives*, 10: 403–417.
- HONDERICH, T. (ed.) (1973), *Essays on Freedom of Action*, Oxford, Routledge.
- KANE, R. (1985), *Free Will and Values*, Albany, State University of New York Press.
- LOCKE, J. (1689/1956), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O’Gorman, México, F.C.E.
- MOYA, C. J. (2011), “On the Very Idea of a Robust Alternative”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 43: 3-26.
- MOYA, C. J. (2014), “Doing One’s Best, Alternative Possibilities, and Blameworthiness”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 46: 3-26.
- NAYLOR, M.B. (1984), “Frankfurt and the Principle of Alternate Possibilities”, *Philosophical Studies*, 46: 249-258.
- PEREBOOM, D. (2009), “Further Thoughts about a Frankfurt-Style Argument”, *Philosophical Explorations*, 12: 109–118.
- PEREBOOM, D. (2012), “Frankfurt Cases, Derivative Responsibility, and the Timing Objection”, *Philosophical Issues*, 22: 298-315.
- VAN INWAGEN, Peter (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press.
- VARGAS, M. (2007), “Revisionism”, en Fischer, J.M., Kane, R., Pereboom, D. and Vargas, M (2007): 126-165.
- WARFIELD, T. A. (2000), “Causal Determinism and Freedom Are Incompatible: A New Argument for Incompatibilism”, *Philosophical Perspectives* 14: 167-180.
- WIDERKER, D. (1995), “Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities”, *Philosophical Review*: 104: 247–261.
- WIDERKER, D. (2006) “Libertarianism and the Philosophical Significance of Frankfurt Scenarios”, *The Journal of Philosophy*, 103,; 163–87.
- WIDERKER, D. (2009), “A Defense of Frankfurt-friendly Libertarianism”, *Philosophical Explorations* 12: 87–108.

Dialéctica negativa y reflexión crítica: el problema moral en la filosofía y la teoría social de Theodor W. Adorno*

Negative dialectic and critical reflection: the moral problem in the philosophy and social theory of Theodor W. Adorno

EZEQUIEL IPAR**

Resumen: La crítica del sujeto moral realizada por Adorno resulta clave para comprender su proyecto filosófico. Por un lado, permite reconstruir los momentos esenciales de su crítica a la filosofía del sujeto. Pero la crítica moral también ofrece la posibilidad de realizar una indagación más formal de su obra, dado que la misma figura como uno de los objetos privilegiados de la Dialéctica Negativa. De este modo, al revisar su crítica moral uno tiene la oportunidad de plantear la difícil pregunta por la forma de esa filosofía que se presenta a sí misma como una dialéctica que exacerba la negatividad del pensamiento.

Palabras Clave: Sujeto – Moralidad – Crítica – Dialéctica – Negatividad

Abstract: The criticism of the moral subject by Adorno is crucial to understand his philosophical project. On the one hand, it allows us to reconstruct the essential moments of his critique to the philosophy of the Subject. But moral criticism also offers the possibility of conducting a more formal investigation of his work, given that it is one of the principal objects of the Negative Dialectics. In this way, when reviewing his moral critique one has the opportunity to explore the difficult question of the form of a philosophy that presents itself as a dialectic that exacerbates the negativity of thought.

Keywords: Subject – Morality – Critique – Dialectics – Negativity

Introducción

El propósito de esta contribución, referida a la crítica moral en Adorno, es doble. Por un lado, me interesa reconstruir los elementos esenciales del abordaje que hizo Adorno del problema moral en sus trabajos filosóficos y sociológicos más importantes (Adorno: 1995a, 1995b, 2001). Para avanzar en esa dirección se vuelve decisiva la relación con la filosofía moral de Kant, fundamentalmente porque la crítica moral kantiana aparece como el territorio privilegiado escogido por Adorno para desplegar su propia crítica moral (Adorno, 2001: 15). En un sentido que tendremos que examinar, su reflexión es una crítica de la crítica kantiana.

Recibido: 09/01/2018. Aceptado: 01/07/2018.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación PIP-CONICET (11220130100054CO): “Dilemas de la democracia y el capitalismo en la Argentina contemporánea”.

** Doctor en Filosofía por la Universidade de São Paulo (USP) y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor en la materia Historia del Conocimiento Sociológico en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA e investigador adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autor de *Las corrientes subterráneas de la Escuela de Frankfurt* y coordinador del libro colectivo *La subjetividad anti-democrática*. Sus investigaciones actuales giran en torno a la teoría crítica de la democracia y al pensamiento dialéctico de Adorno. Correo electrónico: ezequielipar@conicet.gov.ar

Pero el problema moral ofrece una segunda oportunidad teórica que me interesa explorar aquí. Contenido como objeto de la *Dialéctica Negativa*, el problema moral constituye uno de los tres Modelos conceptuales a partir de los cuales Adorno desarrolla su filosofía madura. De este modo, al revisar la crítica moral de Adorno uno tiene la oportunidad de plantear la difícil pregunta por la forma de esa filosofía que se presenta a sí misma como una dialéctica singular, una dialéctica que piensa a través de la exacerbación de la negatividad. Esta segunda perspectiva, evidentemente, nos pone en relación con Hegel y nos obliga a reflexionar sobre la distancia que lo separa de Adorno o, lo que es lo mismo, sobre la diferencia que existe entre una dialéctica que trabaja la negatividad como medio de producción de una Idea y otra que confronta toda Idea con la negatividad que ella misma provoca, negatividad que la experiencia filosófica tiene que ser capaz de interrogar y expresar.

I. La moral como modelo de servidumbre

Axel Honneth ha mostrado recientemente de qué modo la crítica kantiana de las costumbres y la moral tradicional depende de una idea fuerte de *libertad reflexiva* (Honneth, 2014: 47-52). En la base de esta idea kantiana se encuentran la capacidad que todo individuo tiene para influir sobre su voluntad y tomar decisiones por sí mismo. Ser libre significa en este modelo ético ser capaz de volverse sobre sí para discernir e influir sobre los deseos, las pasiones y las voliciones que circulan en el mundo interno del sujeto. En la teoría de Kant esta capacidad reflexiva de auto-determinación resulta fundamental para la moral, porque ese discernimiento interior es el que nos permite volvernos responsables frente a los otros por nuestros *propios* actos. Por esto, en este modelo normativo la fundamentación de la autonomía racional del sujeto se vuelve crucial.

En su formulación kantiana, la reflexión hace posible la libertad individual y crea las condiciones para la justificación racional de los principios morales. Ambos procesos van, aparentemente, de la mano. La libertad individual es una condición indispensable para la justificación racional (universalizable) de los principios prácticos y, al mismo tiempo, sólo un orden social justificado racionalmente es capaz de promover a través de sus leyes e instituciones la libertad individual. Este reforzamiento mutuo entre la libertad del sujeto de la reflexión y la racionalidad de las formas de sociabilidad le da forma al círculo de las virtudes racionales. Este círculo, que encontramos ya al comienzo del proyecto kantiano (Kant, 1995), constituye el principal blanco de la crítica de Adorno (2001) a este modelo de filosofía moral. Se puede pensar la crítica de Adorno a la moral como un desplazamiento en ese aparente círculo de virtudes racionales, que produce como efecto de esa intervención dos series de problemas: a) el problema de la génesis “abstracta” de la autonomía del sujeto moral; y, b) el problema de las consecuencias potencialmente represivas de la moral racionalizada para la vida del sujeto y la sociedad.

En la interpretación de Adorno (2001: 78-88), la concepción kantiana de la autonomía se vuelve abstracta porque suprime de un modo drástico cualquier influencia del otro en el juicio moral, transformando de ese modo al *sujeto racional* práctico en un individuo monodológico. Sólo a este sujeto se le atribuye la facultad para descubrir (reflexivamente en sí mismo) el principio de una legislación moral universal, esto es, la facultad moral de pensar bajo la forma universal de una ley que no depende de la contingencia de las inclinaciones o

los anhelos de felicidad de quienes indagan sobre las cuestiones de la vida práctica (Kant, 2000 [A]: 108-109). De allí que la enseñanza de Kant en este punto sea muy clara: sólo la reflexión que se alcanza en soledad llega hasta la *forma de la ley* y delimita con seguridad el *fundamento* de la filosofía moral. Esta filosofía moral, a su vez, pretende proveer *todas las condiciones indispensables* (la fidelidad a las promesas mutuas, la preservación de la vida, la laboriosidad, el cuidado del bienestar ajeno, etc.) para una vida en común justa y duradera.

Ahora bien, cuando la libertad reflexiva funciona como el único fundamento de la moral, la subjetividad práctica corre el riesgo de anular sus vínculos con la empiricidad y la historicidad. Este carácter abstracto de la subjetividad moral, que instituye un modelo mono-lógico de autonomía¹, se transforma en uno de los motivos centrales de la crítica adorniana. Para Adorno, en este tipo de fundamentaciones no quedan representados –como se pretende– los juicios de *todos los afectados* por la ley moral, ya que el ideal del sujeto capaz de “pensar en la forma de la ley universal” termina siendo usado para canalizar prejuicios sociales excluyentes (contra las mujeres, los miembros de otras culturas, etc.). Adorno constata estos prejuicios, por ejemplo, en el contenido de la ética del trabajo que Kant exalta en su fundamentación. Según éste “el mal radical no es otro que la pereza, la imposibilidad de satisfacer el requisito fundamental de la sociedad burguesa” (Adorno, 2001: 131). Para Adorno, que la autonomía del sujeto moral sea abstracta significa que es parcial, ilusoria y abierta a prejuicios que desmienten su pretendida universalidad.

Del otro lado de esta relación entre libertad y sociabilidad racional Adorno encuentra un problema semejante, que va a precipitar al proyecto kantiano en una contradicción. La idea kantiana es muy conocida: sólo descubrimos *la esencia de nuestra libertad* cuando debemos elegir bajo el escrutinio de nuestra conciencia moral, que nos exige *obediencia estricta y el cumplimiento* riguroso de la ley. Esto quiere decir, en términos prácticos, que sólo mediante la sujeción (a los principios de la moral) el hombre puede experimentar y realizar la esencia de su libertad. De esa obediencia surgiría el respeto mutuo por el cual cada individuo reconoce a los otros como fines en sí mismos y no como medios de sus propios fines. Pero lo que observa Adorno es que una vez que se activa la reflexión en la interioridad de la subjetividad, el sujeto sólo descubre allí la necesidad de la obediencia y la renuncia, aún allí donde resulta difícil comprender los beneficios de la misma. En esta reflexión moral la renuncia termina transformándose en “algo que existe en sí mismo y es bueno en sí mismo” (Adorno, 2001: 139-140).

Por estos dos motivos, por el carácter abstracto de la fundamentación y la sujeción práctica hacia la que apunta, Adorno piensa que la concepción kantiana de la autonomía subjetiva culmina afirmando –involuntariamente– un modelo represivo de sociabilidad, que desmiente el carácter libre de la determinación de la ley moral, así como la racionalidad que pretende garantizar. Esta asociación entre autonomía y represión, Adorno la encuentra en los propios ejemplos de la *Crítica de la Razón Práctica*, en los que se puede leer un desajuste entre el horizonte de las observaciones referidas a la existencia de la libertad y el orden de las demostraciones de la necesidad racional de la sujeción moral (Adorno, 1995a: 222 y ss.). De hecho, la sugerencia de que puede existir una contradicción entre la racionalidad de la libertad y la

1 El alcance de esta crítica al “monologismo” de la fundamentación kantiana de la moral permite establecer puntos de contacto con las posiciones de Habermas, cuya ética del discurso rechaza los principios morales que se obtienen por medio de fundamentaciones solipsistas. Sobre este aspecto, la crítica de Habermas al monologismo implicado en el constructivismo moral de Rawls resulta ejemplar (Habermas y Rawls, 1998: 51 y ss.).

racionalidad de la sujeción es una de las grandes virtudes que Adorno le reconoce a la filosofía moral de Kant, sobre todo cuando recurre a la experiencia concreta para complejizar su planteo trascendental, aproximando de esa manera la reflexión moral a “la realidad de la vida mental en general y las maneras en las que se comportan de hecho las personas” (Adorno, 2001: 130).

Cuando desplegamos esta tensión entre la libertad subjetiva y la objetividad de la ley moral, lo que leemos en Kant es una explicación de la existencia de la libertad que apunta hacia el esclarecimiento de la *voluntad de autodeterminación* (que puede oponerse a la vigencia de cualquier regla establecida) y una comprensión de la ley moral que depende exclusivamente del *sentimiento de culpa*. Kant agrega –sin proponérselo– este suplemento externo en el orden *a priori* de la demostración. Pero por esa vía se termina desatando el nexo inmediato que había ideado entre la libertad de la reflexión y la obediencia a la ley moral, tal como lo calculaba especulativamente la razón pura. Ahora vemos que también podemos conocer a la libertad a través de la experiencia que tenemos de nuestra *capacidad para auto-determinarnos*. Del mismo modo, podemos conocer a la ley moral en nosotros, no como el fundamento teórico de la libertad sino como la *creencia en una falta* con el otro de la que nos suponemos responsables. Adorno lee sintomáticamente este hiato de la justificación racional de la moral: por un lado, como el desacuerdo que le puede plantear el individuo a la moral instituida cuando *explora capacidades de auto-determinación* que no entran en la forma de la auto-sujeción moral; del otro lado, como el descubrimiento de un orden de *creencias heterónomas* que trabajan ocultas al interior de las justificaciones que el sujeto cree darse libremente a sí mismo al volverse legislador-súbdito de la moral (Adorno, 1995a: 224 y ss.).

Cuando lee a Kant, Adorno lamenta que en la *fundamentación* de su filosofía moral desaparezca esta diferencia. En cambio, lo que orienta la estrategia de la fundamentación es la *huida de las contradicciones y paradojas* (Adorno 2001: 67-77) que aparecen en el análisis de la relación entre autonomía individual y justicia racional. Criticar moralmente significa –esto es lo que le critica Adorno a la crítica moral kantiana– *distanciarse* del círculo de los conflictos y las paradojas de las relaciones prácticas, para intentar subsumir esos conflictos y esas paradojas bajo un principio de resolución universal (que se demuestra falso en cada contacto con la facticidad histórica y social). Se establece así un fundamento imaginario que permite *juzgar* a todos los conflictos en el sentido de un perpetuo restablecimiento de la relación armónica entre libertad individual y justicia objetiva. Pero el único camino posible para hallar esta armonía, es el abandono de la autonomía de los problemas morales y su sustitución por el primado de la razón teórica, que es la única que conserva la capacidad de darle a la forma subjetiva de sus principios la forma objetiva de una ley general (Kant, 2000 [A]: 112-113).

La primera tesis de Adorno critica esta triple operación: el repliegue sobre la unidad monadológica del sujeto moral, la heteronomía enmascarada como autonomía y la ceguera con respecto a las contradicciones y las paradojas de las decisiones morales. Esa tesis, que contradice el fundamento de la tesis kantiana, dice así: la soberanía de la razón pura en la vida práctica, lejos de garantizar la realización simultánea de la libertad y la sociabilidad racional, termina haciendo de la moral el modelo de la servidumbre voluntaria. La argumentación de Adorno pretende mostrar, siguiendo una nítida línea nietzscheana, que una libertad que se obtiene a través de la supresión en el sujeto de sus pasiones y sus deseos individuales de autodeterminación, no conserva nada que merezca ser llamado con ese nombre. Esto era algo que se dejaba entrever en los propios ejemplos kantianos, en los que ya Schopenhauer descubría

un resultado negativo para la vida, dado que no existe una “equivalencia real entre la renuncia a los instintos en el presente y la compensación en el futuro” (Adorno, 2001: 139).

En esta interpretación, la libertad que se identifica con la obediencia no debe ser considerada como libertad para el sujeto real, salvo que se pretenda aceptar que su máxima despotenciación, la destrucción de su capacidad de obrar, pueda coincidir con su libertad. Con esta crítica, que depende también de Freud, Adorno descubre en las paradojas de la fundamentación kantiana del sujeto moral las huellas que revelan el imperio de un poder opresivo que se ejerce irracionalmente por encima de los individuos.

II. La moral individualizada como modelo de la crítica: más allá de la voluntad de poder

En la introducción a *Minima Moralia* Adorno ofrece una perspectiva distinta sobre el valor y el lugar de la crítica moral en la modernidad tardía. Contrariando ahora la acusación nietzscheana que condenaba en la *Gaya Ciencia* a la moral como ciencia melancólica o ciencia de la impotencia, Adorno va a reconsiderar los problemas del discurso moral y los va a reponer como problemas esenciales de la crítica social. En *Minima Moralia*, la propia idea de crítica queda asociada internamente con la moral, específicamente con la capacidad de crítica moral del individuo. El pasaje programático de Adorno es muy claro: “a la vista de la unidad totalitaria que anuncia directamente la eliminación de la diferencia como sentido, es posible que temporalmente una parte de la fuerza social liberadora se haya replegado en la esfera del individuo. En ella persiste, no sólo con mala conciencia, la teoría crítica” (Adorno, 1995b: 12). A su vez, en la *Dialéctica Negativa* Adorno vuelve a enfatizar esta posición que encuentra “en la aspiración socialmente insatisfecha del individuo” la esencia de una reflexión moral que es capaz de diagnosticar “lo malo de la universalidad” (Adorno, 1995a: 278).

Esta lectura contradice, al menos parcialmente, la reconstrucción que hemos hecho de la primera tesis adorniana. Hemos mostrado que para Adorno la reflexión moral individual es un saber pretendidamente racional, que se transforma en un procedimiento de justificación de creencias que son socialmente falsas y perjudiciales para la libertad. La moral era, en ese primer sentido, el modelo de la servidumbre voluntaria. Pero descubrimos ahora en una obra fundamental de Adorno sobre esta problemática una tesis que claramente se contrapone a la anterior. Leemos en distintos fragmentos de *Minima Moralia* el esfuerzo por mostrar de qué modo la reflexión individual referida a los problemas morales de las sociedades capitalistas avanzadas puede servir como modelo práctico de la crítica a la dominación. En los sucesivos pasajes en los que se refiere a la posibilidad de pensar relaciones no-deformadas, Adorno critica la destrucción abstracta de la reflexión moral, que culmina generalizando el perspectivismo posesivo de la auto-conservación capitalista o propiciando la restauración de valores feudales (Schweppenhäuser, 2004: 335-337).

Esta posición de Adorno redescubre los momentos críticos de Kant y no está muy lejos de la posición de Habermas, ya que ambos encuentran la necesidad de realizar indagaciones sobre la *función social de la moral* como elemento fundamental para la crítica de la dominación (Habermas, 1994: 57 y ss.). La crítica que elabora reflexivamente el sujeto moral se opone ahora al conformismo hedonista de las sociedades capitalistas y a la vigencia de valores (de clases) que esconden su carácter violento. Esta segunda tesis de la *dialéctica*

negativa de la moral dice así: sólo la perseverancia de la reflexión moral puede confrontar con éxito los efectos de la cosificación capitalista de la cultura, abriendo el auténtico camino para un pensamiento emancipador.

Si bien ambas tesis son contradictorias, esta segunda tesis, que niega a la primera, conserva al mismo tiempo algo de ella, fundamentalmente porque corrige la idea inicial sobre la reflexión moral. De hecho, lo que esta segunda tesis conserva es la negatividad de la primera, la denuncia de las operaciones que hacen del discurso moral un discurso de la servidumbre de los hombres. A lo largo de *Minima Moralia* esta corrección se vuelve infinita. Destaco aquí, esquemáticamente, cuatro modificaciones que Adorno practica en su propia crítica moral sobre la idea tradicional (kantiana) de reflexión moral.

En primer lugar, Adorno redefine la concepción del distanciamiento de la reflexión que se dispone a tratar asuntos morales. El distanciamiento puro de la reflexión trascendental aparece rechazado y es pensado como una fantasía o una ilusión que prepara las condiciones de la otra gran fantasía del discurso moral tradicional, la fantasía de la neutralidad absoluta. Frente a esta pretensión, Adorno va a sostener, en cambio, un distanciamiento que está siempre ya implicado en su objeto. Esto significa, por un lado, que para las situaciones que despiertan efectivamente la reflexión moral resulta imposible conseguir un distanciamiento absoluto o purificado de cualquier interés:

Para el que no sigue la corriente existe el peligro de que se tenga por mejor que los demás y de que abuse de su crítica de la sociedad como ideología al servicio de su interés privado. (...) El que vive distanciado se halla tan enredado como el que está activamente comprometido; frente a éste no tiene otra ventaja que la consciencia de estar enredado y la suerte de la minúscula libertad que supone reconocerse de tal manera. Su propio distanciamiento con respecto a la actividad mundana es un lujo, que sólo la actividad mundana derriba. Por eso cada impulso por sustraerse porta los rasgos de lo negado. La frialdad que se tiene que mostrar no es distinta de la frialdad burguesa. Incluso donde se protesta yace lo universal dominante oculto en el principio monadológico.” (Adorno, 1995b: 27)

Si la pretensión de un distanciamiento puro aparece como ideológica, la posibilidad de un distanciamiento –de la reflexión moral– que se reconoce implicado en su objeto, abocado a las controversias prácticas que le dieron origen, adquiere ahora para Adorno un valor positivo. Sin sobredimensionar su eficacia práctica, el reconocimiento de la implicación de la crítica moral en “lo universal dominante” es el que permite tomar distancia de los intereses, los deseos y las pasiones tal como existen en la sociedad, allí donde aparecen fetichizados y confundidos con lo que es bueno o justo para todos (Adorno, 2001: 142); pero no para independizarse absolutamente de esa componente afectiva y relacional, sino para redescubrir otros deseos y otros juegos afectivos susceptibles de ejercer una influencia moral.

En segundo lugar, la reflexión moral que intenta recuperar Adorno no se despliega como un movimiento de reconducción al origen monadológico del sujeto. Por el contrario, Adorno piensa el repliegue de la reflexión moral como *temporalidad* singular, como un repliegue del pensamiento y la acción sobre temporalidades diferenciadas. La reflexión moral, en este sentido, no necesita una “esfera de los orígenes absolutos en el sujeto” (Adorno, 1995a: 222),

sino un tiempo diferente al de las relaciones prácticas instituidas que se rigen por los imperativos, socialmente configurados, de la auto-conservación. Replegarse sobre otros ritmos de los acontecimientos, alcanzar diferentes tiempos para diferentes decisiones prácticas, ése es –para Adorno– el auténtico repliegue sobre sí de la reflexión moral. Este plegarse sobre sí de la reflexión moral es el que la va a situar en los márgenes del Estado y del mercado, lo que aquí quiere decir, en los márgenes de la aceleración de la temporalidad mercantil y estatal.

En tercer lugar, la reflexión moral que le interesa a Adorno deja de estar obsesionada con un juicio práctico-trascendental que depende de la capacidad para formarse una representación acabada de la sociedad justa. En este sentido, la reflexión moral que aparece en *Minima Moralia* no depende de una *teoría comprensiva de la Justicia*. Lo que busca Adorno aquí son formas *afirmativas de solidaridad* (Menke, 2006b: 73-79), que aparecen reconstruidas a través de análisis sociales micrológicos. Esos análisis se concentran en la búsqueda, en el contexto del capitalismo tardío, de aquellas disposiciones que les permiten a los sujetos experimentar el sufrimiento ajeno y compartir (miméticamente) el juicio del otro frente a ese sufrimiento: “el dolor debe cesar/este dolor es la injusticia”. La normatividad que se insinúa en esta reflexión no exige en abstracto conservar a la sociedad justa, sino hacer cesar el sufrimiento físico y psíquico del otro. En la *Dialéctica Negativa* Adorno vuelve sobre este planteo:

El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debería cambiar (*daß Leiden nicht sein, daß es anders werden sollte*). “El dolor exige: cesa”. (...) Semejante institución tendría su *telos* en la negación del sufrimiento físico aún del último de sus miembros y de las formas interiores de la reflexión de ese sufrimiento. Tal es el interés de todos, únicamente realizable mediante una solidaridad transparente hacia ellos mismos y hacia todo lo viviente. (Adorno, 1995a: 203-204)

Con esta concepción de la solidaridad, evidentemente, Adorno se aleja de cualquier escepticismo moral. En este aspecto, tiene razón Forst cuando sostiene que al criticar la “injusticia de la justicia”, esto es, al explicitar la dialéctica normativa por la cual “la ceguera de un afán individual de justicia” se transforma ella misma en lo dañino y lo injusto, la crítica de Adorno “es primariamente una crítica de la falta de justicia en nombre de la justicia” (Forst, 2015: 183-184). Las razones que expone Forst en este análisis sirven para precisar los motivos de la dialéctica de la moral en Adorno, porque identifican adecuadamente uno de los blancos de su crítica: el narcisismo y la auto-suficiencia de la razón en los asuntos prácticos. Efectivamente, para Adorno “tener razón y actuar correctamente son dos cosas distintas” (Forst, 2015: 183). Pero para trazar esta diferencia Adorno no recurre, como lo hace el principio de justificación de Forst, a la constante renovación crítica de las pretensiones de la justicia a las que puede llegar una auto-reflexión racional que es capaz de reconocer la finitud en la justicia instituida. En cambio, Adorno establece una relación muy precisa entre la normatividad moral y la corporalidad², que es la que le permite al sujeto

2 El análisis de la *compasión* resulta clave para esta indagación normativa, que parte del individuo y lo trasciende a través de la corporalidad. Ver, Adorno y Horkheimer (1994), pp. 144 y ss. López Álvarez (2001) estudia la importancia de la corporalidad en la crítica moral y política que Marx y Adorno le dirigen al formalismo kantiano y a la totalidad ética de Hegel en un sentido que coincide y amplía el argumento que desarrollamos, necesariamente de un modo esquemático, en este trabajo.

de la reflexión moral salir del monologismo e insertarse conflictivamente en los diferentes contextos prácticos en los que descubre la necesidad de hacerle justicia a los individuos.

A partir de este vínculo entre solidaridad y corporalidad, Adorno continua con su crítica de la autonomía del sujeto abstracto, para el que la autonomía “sólo es pensable al precio del distanciamiento frente a la naturaleza propia y exterior”, que suprime “los objetivos eróticos, la necesidades pulsionales del Eros” y termina fundiendo esa fuerza pulsional “con la violencia, el sometimiento y las fantasías de apoderamiento referidas al propio yo y a los otros” (Zamora, 2003: 238). Pero ahora se enfatiza otro aspecto, puesto que se indica que lo que destruye esa subjetividad moral abstracta son los afectos de afinidad y simpatía que están en la base de las posibilidades de una relación justa con los otros (Adorno y Horkheimer, 1994: 140 y ss.). Como vemos en el pasaje que acabamos de citar, es “el momento corporal el que le recuerda” al sujeto el *contenido singular* del imperativo moral (Schweppenhäuser, 2004: 344-347), que queda olvidado en la reflexión abstracta y generalizadora de la justicia.

La última determinación –extraña dentro de la tradición kantiana– que Adorno utiliza para repensar a la reflexión moral es la *generosidad*, entendida como una capacidad indispensable de la intersubjetividad moral. En *Minima Moralia* aparece indirectamente esta figura intersubjetiva a través del análisis de la inactualidad de la práctica del regalar y la creciente disolución de la singularidad del regalo (Adorno, 1995b: 46-47). No voy a entrar aquí en todos los detalles, que por cierto son muy elocuentes, de estos materiales de la reflexión que ofrecen un diagnóstico crítico de las relaciones morales vigentes, una imagen plástica de la “imposibilidad de la moral” bajo la constitución actual de las sociedades del capitalismo tardío. Me detengo sólo en la consideración positiva de la práctica del regalar: la capacidad de dar algo singular a alguien particular, a cambio de nada. Luego de diferenciar claramente al regalar de la caridad (“beneficencia administrada”) y la donación (“consideración justa que humilla”), Adorno describe a esta práctica con un particular acento moral:

El verdadero regalar tenía su felicidad en la imaginación de la felicidad del obsequiado. Significaba elegir, dedicar tiempo, salirse de las propias preferencias, pensar al otro como sujeto: lo contrario del olvido. (Adorno, 1995b: 47)

A través de la generosidad, ejemplificada aquí en la práctica del regalar, Adorno reescribe las determinaciones más importantes del compromiso moral: la libertad de elección, la especificidad de un tiempo para la singularidad de una decisión y la auténtica capacidad práctica para salirse de las preferencias propias. Todos estos son requisitos para poder tomar en cuenta al otro (no olvidarlo) y tratarlo como un sujeto (digno de reconocimiento individual). Si ser capaces de tomar al otro como sujeto significa *decidir hacerse responsable* por el propio modo de tratar a la individualidad libre de los otros, Adorno nos muestra ahora que reconocer al otro como sujeto también implica una cierta *capacidad*, la capacidad para experimentar más allá de las preferencias propias la singularidad del otro, que en el análisis del regalar se revela como una *capacidad moral*: “toda relación no deformada –continúa Adorno– es un regalar, quien guiado por la lógica de la consecuencia se vuelve incapaz de eso, se convierte en cosa, se congela” (Adorno, 1995b: 47).

Ahora bien, en esta perspectiva no se deriva de la crítica al consecuencialismo moral el salto a la frialdad superior de lo incondicionado de la razón, sino que se descubre en la generosidad

una capacidad subjetiva imprescindible para la moralidad. Apartándose de quienes afirman que la generosidad no es algo que pueda exigirse moralmente, Adorno muestra que sin la gramática de la generosidad las exigencias morales carecerían de sentido y de fuerza. Esta condición, sin embargo, inscribe entre las exigencias de la reflexión moral un principio de irreciprocidad³, ya que nos obliga a pensar a la moral más allá de la lógica de la utilidad común y/o de la igualdad formal de los derechos mutuamente reconocidos. La crítica moral de Adorno critica de este modo a cualquier subjetividad endurecida frente a los otros, tanto la subjetividad calculadora del utilitarismo, como la subjetividad ciega frente a lo individual del rigorismo. En ambas subjetividades encuentra un proceso de “endurecimiento” (Zamora, 2010: 251-252) que, en esta interpretación filosófica y sociológica, aparece como la causa de la imposibilidad de la verdadera reflexión moral, aquello que Adorno suele asociar con las condiciones subjetivas que hicieron posible el “genocidio administrativo” (Zamora, 2010: 248; Zamora y Maiso, 2012).

Indirectamente reseñamos las dos grandes diferencias de Adorno con las revisiones clásicas de la filosofía práctica kantiana dentro de la *teoría crítica* (Habermas y Forst). A diferencia de Habermas, que también criticó el monologismo de la fundamentación kantiana a partir de una concepción intersubjetiva del discurso moral (Habermas, 1994), Adorno acepta dentro de la esfera autónoma de la reflexión moral la *heteronomía que proviene de los afectos*. Por otro lado, y en este caso en contraposición con Forst, que también somete a una revisión crítica al distanciamiento del trascendentalismo moral de Kant a partir de una justificación que se presenta siempre como contextual (Forst, 1996), Adorno defiende a la *irreciprocidad de la generosidad* como momento necesario de la disposición moral.

No obstante, a pesar de estas diferencias, es evidente que ahora estamos lejos del ambiente vitalista o utilitarista implícito en la primera crítica a la filosofía moral kantiana, que pensaba a la moral como modelo de la servidumbre voluntaria. En esta segunda tesis la reflexión moral (implicada en las paradojas de su objeto, plegada sobre temporalidades singulares, corporal e impulsada por la gramática de la generosidad) aparece como modelo de la crítica social contra los efectos cosificadores del mundo administrado.

III. La producción normativa de la dialéctica negativa

Habíamos adelantado que Adorno expone el problema moral a través de tesis contradictorias, que reaparecen como uno de los motivos centrales de la *Dialéctica Negativa*. Si recapitulamos lo que hemos analizado hasta aquí, vemos que tenemos una primera tesis que concibe a la moral como modelo del discurso de la servidumbre voluntaria. Luego, nos hemos confrontado con una segunda tesis, opuesta a la primera, que piensa a la reflexión moral como modelo de la crítica social y filosófica. ¿Qué ha pasado entre la una y la otra? ¿Cómo piensa Adorno la unidad de estas dos tesis?

Al intentar interpretar estas argumentaciones contradictorias que moviliza Adorno aparece una de las clásicas impugnaciones de la dialéctica negativa. Esta impugnación piensa a la dialéctica negativa como un pensamiento auto-destructivo, como una *contradicción performativa* que sólo puede salvarse a través de su inconfesado trabajo parasitario al interior de las funda-

3 Diego Tatián (2012) explora a partir de Spinoza las implicancias éticas y políticas –en un sentido muy próximo al que sugerimos aquí en Adorno– de esta relación entre la generosidad y el principio de irreciprocidad.

mentaciones universalistas de la razón. En el caso particular del problema moral, lo que sucedería entre ambas tesis sería la corrección recíproca entre los extremos, a través de la negación determinada y parcial del contenido de la fundamentación racional. La primera tesis rechaza ese contenido, mostrando su vínculo necesario con efectos que la contradicen, esto es, con la servidumbre y la injusticia que se esconden detrás de la ley moral; pero lo hace para que luego aparezca una segunda tesis que *niega la negación abstracta* de las pretensiones de validez de la ley moral, mostrando que ésta aún puede ser ejercida y sigue siendo un modelo para la crítica. La dialéctica negativa no sería sino el procedimiento que consiste en negar lo universal de la razón abstracta para luego negar la negación abstracta de esa universalidad.⁴ ¿No estamos aquí frente a una especie de resultado, que surge del pasaje a través de esa vertiginosa negatividad que Adorno convoca incansablemente en su escritura? El reconocimiento de la imposibilidad actual de fundamentar en términos abstractos la moralidad, junto con la afirmación de la posibilidad de su ejercicio a través de una nueva disposición de la subjetividad moral, ¿no nos enfrenta a la existencia de una tercera tesis, que opera una síntesis entre la primera, que identifica toda moral con la servidumbre y la segunda, que reconoce a la moral como modelo de la crítica?

Este es el punto crucial. No tiene sentido aferrarse a la interpretación que sostiene que el pensamiento en Adorno es incompatible con cualquier “resultado”, ya que por ese camino sólo vamos a jugar con tesis contradictorias que se quedan girando en el vacío, como si entre ellas, finalmente, no pasara nada. Por el contrario, debemos aceptar la *idea* que sostiene que la dialéctica negativa contiene esa tercera tesis mediadora, especialmente cuando nos referimos al problema moral. Vimos que para Adorno la reflexión moral crítica se orienta efectivamente por un imperativo negativo: hacer cesar el sufrimiento físico y psíquico de los otros. Pero el despliegue del contenido de este imperativo negativo no puede ser interpretado como una mera oscilación entre la crítica absoluta y la crítica relativa a las abstracciones universalistas del racionalismo moral. En este punto, la dialéctica negativa tiene que mostrar el camino para una producción normativa diferente.

Voy a proponer pensar a la *producción normativa* de la dialéctica negativa a través de una aproximación con la reconstrucción que hicieron Menke y Pollmann (2010) de la *historia política* de los derechos humanos, que incluye sus dificultades, sus dilemas, los problemas de traducción e, inclusive, sus aporías, sin dejar de establecer un conjunto de derechos que afirman una pretensión de universalidad. La reconstrucción que podemos realizar en esta oportunidad de este aspecto de la dialéctica negativa de la moral será necesariamente esquemática, pero servirá para indicar el sentido general de esta producción normativa particular.

Cuando revisamos el significado de la inquietud normativa fundamental de la historia política de los derechos humanos notamos que el mismo se encuentra muy próximo al problema al que nos condujo la reflexión moral de Adorno: ¿cómo puede darse el reco-

4 Schweppenhäuser interpreta la relación de Adorno con el universalismo normativo, inclusive allí donde lo desarma hasta volverlo aporético, como una crítica concreta e immanente a los logros de la razón discursiva: “Una teoría crítica del universalismo de la filosofía moral comienza por no negar abstractamente la necesaria pretensión de universalidad de los juicios morales; por el contrario, ella formula la idea de su aporía ineluctable. La aporía se nos ofrece a nosotros. Sin la pretensión de universalidad, no tendríamos criterio para el juicio, a pesar de que a partir de este criterio no podamos deducir las acciones empíricas de los individuos empíricos que son compatibles con las normas que son susceptibles de universalización”. Schweppenhäuser (2004), pp. 347-348.

nocimiento de *todos los otros como otros* en la fundamentación de derechos?, ¿cómo se pueden evitar *la ceguera, la injusticia y la violencia de la moral abstracta* de la razón en la fundamentación de esos derechos? La respuesta que encontramos coincide con la reconstrucción que queremos proponer de la tercera tesis de Adorno. De hecho, el modelo que puede responder a esos desafíos interpretativos es el que fundamenta “los derechos humanos en determinados *sentimientos*, sobre todo en la compasión y la simpatía” (Menke y Pollmann, 2010: 65). También en este caso son estos sentimientos los que hacen posible la afirmación de relaciones solidarias y una consideración del otro que se “toma en serio que los demás sienten y juzgan” según una perspectiva propia de las cosas (Menke y Pollmann, 2010: 66 y ss.). Vemos que ahora la *relación mimética* con el sufrimiento del otro y la apertura a las perspectivas del otro que esta relación mimética habilita, no están puestas sólo como condiciones negativas o como excepciones a la regla abstracta del reconocimiento racional, sino que sirven como base para la producción normativa de derechos, en este caso, de los derechos humanos. Por esta vía, la simpatía y la compasión devienen *pasiones-racionales*, que instituyen junto con la capacidad moral de la generosidad las bases inter-subjetivas para una legislación que tiene pretensiones de universalidad. En términos de producción normativa, podemos entender a los derechos humanos como ese tipo particular de derechos hacia los que apunta el juego interno entre pasiones, razones y capacidades que encontramos en la estructura contradictoria de la dialéctica de la moral de Adorno.

Esta apresurada reconstrucción de la tesis “afirmativa” de la dialéctica negativa de la moral sirve para mostrar que lo que Adorno busca con la misma no es volver indecidible o imposible el juicio moral, sino materializar una síntesis provisoria entre dos tesis contradictorias que le da forma a un proceso que Menke ha denominado acertadamente como “politización de la moral” (Menke, 2006a: 167). Este es el objetivo del despliegue y del minucioso trabajo de síntesis de la reflexión crítica sobre la dialéctica del sujeto moral. En tanto síntesis provisoria la dialéctica negativa es capaz de fundamentar producciones normativas definidas a partir de intereses históricos concretos, como lo expresó en su momento el *diktum* de Adorno: “que Auschwitz no se repita”. Esta síntesis provisoria afirma que la reflexión moral siempre se despliega desde el terreno de lo particular, a partir de una temporalidad diferenciada que no tiene su origen último en el sujeto racional, inscribiendo procesos de generalización del otro que reponen el juego de los afectos (empatía con el sufrimiento ajeno) y la capacidad moral de sostener relaciones irrecíprocas (generosidad). Cuando comparamos estas determinaciones con aquellas que reconstruyeron Menke y Pollmann para la historia política de los derechos humanos observamos la enorme proximidad que existe entre ambas constelaciones conceptuales. Bajo esta perspectiva, no sería exagerado interpretar al momento “afirmativo” de la dialéctica negativa de la moral como una búsqueda normativa que tiende a coincidir con el trabajoso recorrido político de fundamentación e institucionalización de los derechos humanos.

Al proponer esta afinidad entre la historia político-institucional de los derechos humanos y la dialéctica de la reflexión moral de Adorno se abren, efectivamente, múltiples problemas interpretativos. Pero lo que debemos destacar aquí es el hecho de que esta producción normativa no se establece en la forma de la actividad ordinaria del juicio, sino que se constituye como una modalidad del *pensamiento que repone el carácter político de los conflictos morales*, apaciguados normalmente por la cultura dominante. Por lo tanto, cuando aproximamos el momento práctico-afirmativo de Adorno a la historia de los derechos humanos tenemos

que referirnos muy especialmente a la historia de la *lucha por los derechos humanos*. En esta lucha las pasiones-rationales (la simpatía y la compasión) han cumplido históricamente un papel enteramente constructivo, ya que son la base de la articulación y la estructuración de esa extraña modalidad de las relaciones intersubjetivas de las que dependen los derechos humanos cuando pretenden extenderse a *todos los otros* garantizando derechos que pueden basarse para su aplicación en la *irreciprocidad*. Al interior de esa lucha política por los derechos humanos vemos aparecer articuladas las dos grandes (y contradictorias) preocupaciones morales de Adorno: la inclusión mimética del extraño como igual y la aceptación irrecíproca de las exigencias del otro como otro.

Constatamos ahora por qué en esta producción normativa lo que parecía una falta en términos de *universalidad abstracta* no asume propiamente el carácter de tal, ya que no se trata de una necesidad lógica que no pudo ser cumplida por la subjetividad que realiza esta reflexión moral. Por el contrario, esa aparente falta de universalidad se transforma en la condición misma de la posibilidad de la politización intersubjetiva de la moral, que tiene como horizonte una forma más compleja y exigente de universalidad. Según la formulación que propone Adorno, la dialéctica de la reflexión moral nos proyecta hacia el espacio de las relaciones políticas entre los seres humanos a partir del imperativo que nos exige intentar hacer cesar el dolor físico y psíquico del otro. Propusimos aquí como ejemplo para pensar esta politización de la moral a las luchas por los derechos humanos. Aquello que nos habilita a pensarlas como modelos de la síntesis práctico-moral que propone Adorno es la centralidad que adquiere en ellas el reconocimiento de derechos que trascienden las fronteras estatales, en un marco moral que exige, al mismo tiempo, respeto hacia la diferencia radical del otro y solidaridad frente a su sufrimiento.

Esta triple condición da lugar frecuentemente a la necesidad de relaciones irrecíprocas, que el pensamiento autoritario detecta y desapruueba —como si se tratara de una injusticia— con una fórmula que se repite con pocas variaciones: “los derechos humanos son sólo para los criminales y los ilegales”. Habría que aceptar el desafío de este enunciado del autoritarismo contemporáneo y reconocer en esa apariencia de irreciprocidad la mayor virtud de las luchas por los derechos humanos, ya que de ese modo se vuelven capaces de extender a un plano histórico y político el sentimiento mimético de solidaridad frente al dolor ajeno. Bajo esta perspectiva, los derechos humanos se instituyen como una continuación de la simpatía y la compasión que logra ir más allá de las fronteras de la proximidad y la vecindad jurídico-política. Para Adorno, cualquier tentativa de institucionalización de ese tipo de derechos requiere de la gramática de la generosidad y contiene una politicidad inmanente. Este es el significado de la tercera tesis de los modelos de dialéctica negativa referidos a la moral, que Adorno sostiene para poder afirmar también una cuarta tesis.

IV. Paradojas de la moral, la forma de la dialéctica negativa

La última tesis que encontramos en Adorno referida a la cuestión moral la podemos resumir siguiendo una observación de la dialéctica negativa que sostiene que la reflexión moral es incapaz de *comprender conceptualmente* la totalidad de lo que sucede en una *situación moral*. Para que una situación sea susceptible de ser experimentada como una situación que contiene un conflicto moral latente, debe existir algo diferente al pensamiento moral

y a las pasiones-rationales (simpatía y compasión), que de hecho sea capaz de interrumpir la propia secuencia lógico-discursiva de la reflexión moral. Ese *algo*, que Adorno designa como lo no-idéntico en el pensamiento, forma parte de la dialéctica de la moral, a pesar de que se encuentra del otro lado del desarrollo discursivo de la reflexión. A esa negatividad de la reflexión moral Adorno lo va a denominar *impulso moral*:

Los problemas morales se plantean convincentemente no en su asquerosa parodia, la represión sexual, sino en frases como: nadie debe ser torturado, no deben existir campos de concentración. (...) Pero si un filósofo moral se apodera de esas frases y se alegra ahora de haber atrapado a los críticos de la moral citando los valores que él anuncia gozoso, su conclusión clara sería falsa. Verdaderas son esas frases como impulso, cuando se denuncia que en algún lugar se ha torturado. Esas frases no deben ser racionalizadas; como principios abstractos, caerían en seguida en la mala infinitud de su deducción y validez. (Adorno, 1995a: 281)

La cuarta tesis de este modelo de la dialéctica negativa desplaza la cuestión que venimos tratando a partir de una negación que ya no funciona como una simple negación determinada. Ya no se trata de la contraposición entre las pretensiones de principios universales y el ejercicio de reflexiones morales diferentes, implicadas en situaciones políticas y abiertas al juego de las pasiones-rationales. Esta cuarta tesis niega la soberanía de la reflexión moral como tal, entendida como la incesante búsqueda de motivos y argumentos a favor de la validez de un determinado discurso moral (incluido el de los derechos humanos). Ahora ya no se trata exclusivamente de la relación entre pensamientos opuestos, sino de la difícil relación entre un pensamiento y algo que no es un pensamiento; se trata de la unidad conflictiva e irreductible entre la reflexión moral y el impulso moral.

A diferencia de Menke (2006a, 2006b) y Schweppenhäuser (2004), no creo que haya que identificar a los impulsos morales de este movimiento de la dialéctica negativa con los afectos de la compasión y la simpatía, que aparecen nítidamente en el tercer movimiento como las bases de una producción normativa no-conformista. Esas pasiones se pueden combinar adecuadamente con las justificaciones de la reflexión moral; los impulsos morales, en cambio, inscriben una nueva temporalidad y una nueva materialidad en la moral. En este pasaje queda claro que para Adorno los impulsos morales no preparan, ni trabajan como presupuestos de una fundamentación menos abstracta de la moral, sino que, por el contrario, interrumpen, como ráfagas que provienen de las urgencias de la praxis, cualquier actividad de justificación. Adorno tensiona aquí radicalmente al *pensamiento* moral. Los impulsos morales son más y algo diferente que la simple compasión por los cuerpos torturados, porque donde existen no se proyectan hacia la *enunciación* de un imperativo general, sino que *deciden* inmediatamente sobre la acción. Frente a la tortura o los campos de concentración sería aberrante buscar argumentos para actuar o esperar a que la coordinación de los criterios de validez se solidifique con relación a esos afectos particulares.

Esto no significa, sin embargo, que los contenidos que reconstruimos en las tesis anteriores queden "anulados". Las particularidades afirmadas en la segunda y la tercera tesis permanecen en este último movimiento de la dialéctica negativa de la moral, sólo que permanecen más allá de lo que establece su síntesis ideal. Se puede pensar a este cuarto movimiento de

la dialéctica negativa como una apertura y como otro punto de vista sobre esa posición en la que se habían fusionado en un resultado normativo el pensamiento moral y las pasiones-morales. Con esta cuarta tesis de la dialéctica negativa aparece una nueva materialidad (los impulsos morales) y una nueva relación, que nos va a obligar a pensar una “unidad sin síntesis”. Esta unidad sin síntesis, sin embargo, requiere haber atravesado el momento anterior de la síntesis ideal, porque es en relación con ella que aparece la negatividad de los impulsos morales que Adorno quiere redimir en su filosofía moral.

La *unidad sin síntesis* es la forma que encuentra Adorno para expresar la relación que quiere clarificar entre la síntesis del tercer movimiento del pensamiento moral y los impulsos morales. En esta interpretación de Adorno, entre ellos “no existe ninguna síntesis, porque su unidad sólo existe en los extremos: en el impulso espontáneo que, impaciente con el argumento, no está dispuesto a tolerar que el dolor perdure; y en la consciencia teórica no aterrorizada con las órdenes, que no concibe la razón de que las cosas sigan así todavía indefinidamente” (Adorno, 1995a: 282-283). Así realiza este *modelo* de la dialéctica negativa la reflexión sobre la moral, invitándonos a transformar a la filosofía en la expresión del dolor del mundo individual y colectivo, empujando al concepto más allá del concepto.

Referencias

- ADORNO, Theodor (1995a): *Negative Dialektik*, en GS6, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ADORNO, Theodor (1995b). *Minima Moralia*, en GS4, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ADORNO, Theodor (2001): *Problems of moral philosophy*, Stanford University Press, California.
- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- FORST, Rainer (1996): *Kontexte der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- FORST, Rainer (2015): *La injusticia de la justicia: la dialéctica normativa según Ibsen, Cavell y Adorno*, en: “Justificación y crítica”, Katz, Buenos Aires.
- FREUD, Sigmund (1996): *El malestar en la cultura*, en: Obras completas XXI, Amorrortu, Buenos Aires.
- HABERMAS, Jürgen (1994): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Planeta, Barcelona.
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Between Facts and Norms*, MIT Press, Cambridge.
- HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John (1998): *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- HONNETH, Axel. (2014): *El derecho a la libertad*, Capital intelectual, Buenos Aires.
- KANT, Immanuel (2000): *Crítica de la Razón práctica*, Alianza, Madrid.
- KANT, Immanuel (1990): *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Alianza, Madrid.
- KANT, Immanuel (1995): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2001): *El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía*, Revista Logos, n° 34, 23-43.
- MENKE, Christoph (2006a): *Zur Metakritik der praktischen Vernunft II, Kritik der “abstrakten Moralität”*, en: “Theodor Adorno Negative Dialektik”, Akademie, Berlín.

- MENKE, Christoph (2006b): *Reflections on equality*, Stanford University Press, California.
- MENKE, Christoph y POLLMANN, Arnd (2010): *Filosofía de los derechos humanos*, Herder, Barcelona.
- SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard (2004): *Adorno's Negative Moral Philosophy*, en: "The Cambridge companion to Adorno", Cambridge University Press, Cambridge.
- TATIÁN, Diego (2012): *Spinoza, el don de la filosofía*, Colihue, Buenos Aires.
- ZAMORA, José (2003): "Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo", *Revista Isegoría*, n° 28, pp. 231-243.
- ZAMORA, José (2010): *H. Arendt y Th. Adorno, pensar frente a la barbarie*, *Revista Arbor*, n° 742, 245-263.
- ZAMORA, José y MAISO, Jordi (2012): *Teoría crítica del antisemitismo*, *Revista Constelaciones*, n° 4, 133-177.

Maquiavelo. Repúblicas y principados, antiguos y modernos*

Machiavelli. Republics and Principalities, Ancients and Moderns

JUAN MANUEL FORTE**

Resumen: En alguna ocasión Maquiavelo pensó su tiempo como un mundo agotado (*un mondo guasto*). No sólo porque Florencia e Italia sufrieran los estragos de las guerras europeas y tomaran conciencia de su propia debilidad política y militar, sino porque la virtud y la libertad, en términos maquiavelianos, parecían haberse ausentado del mundo. La cuestión entonces era cómo hacer revivir la antigua virtud en un mundo en el que las grandes monarquías territoriales, la cultura cristiana y el aburguesamiento de la sociedad se estaban convirtiendo en fenómenos hegemónicos y aparentemente irreversibles.

Palabras clave: Leonardo Bruni, Maquiavelo, republicanismo clásico, mito de Florencia, república comercial, Renacimiento.

Abstract: At some point, Machiavelli thought of his time as a decaying world (*un mondo guasto*). On the one hand, Florence and Italy suffered the devastation of the European wars and became aware of their own political and military weakness. On the other hand, virtue and freedom, in Machiavellian terms, seemed to have been vanished from the world. The question then was how to revive the ancient virtue in a world in which the great territorial monarchies, Christian culture and the bourgeois values of society were becoming hegemonic and apparently irreversible phenomena.

Keywords: Leonardo Bruni, Machiavelli, classical republicanism, myth of Florence, commercial republic, Renaissance.

El mito de Florencia. De Bruni a Maquiavelo

Podemos analizar el pensamiento de Maquiavelo desde dos ejes: teórico-político el primero; histórico el segundo. El primero tiene que ver con la consueña separación que opone, o al menos distingue, entre repúblicas y principados, formas de poder colectivo y sistemas de poder unipersonales y particularmente verticales. La segunda, la distinción típicamente renacentista entre antiguos y modernos, entre un tiempo presente que impone ciertas experiencias, actores, eventos e instituciones, y un pasado en el que esas mismas cosas se presentan menos claras o, en todo caso, mediadas por narraciones escritas en una lengua más ajena

Recibido: 09/01/2018. Aceptado: 29/01/2018.

* El artículo forma parte del Proyecto *Biblioteca Saavedra Fajardo V: populismo vs. republicanismo. El reto político de la segunda globalización* (FFI2016-75978- R), Dir. José Luis Villacañas.

** Juan Manuel Forte, Profesor Titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (jmfortem@filos.ucm.es). Líneas de Investigación: *republicanismo, filosofía política, filosofía moderna y renacentista*. Trabajos recientes: "John Rawls y el anhelo de totalidad", en D. Sánchez Meca, R. Herrera, J. L. Villacañas (coords.), *Totalitarismo, la resistencia filosófica*, Madrid, Tecnos, 2018, pp. 247-259 y Juan Manuel Forte, (A) "Cristianismo e Iglesia romana en la liberación y servidumbre de Italia. De *El príncipe* a los *Discursos*", *Res publica. Revista de Historia de las ideas políticas*, 20 (2017), pp. 93-107.

y que remiten a un contexto de contornos más borrosos, y que por consiguiente exigen del intérprete un esfuerzo adicional para su comprensión, para su rescate y nuevos usos. Es una obviedad decir que el Renacimiento trató de restituir la antigüedad clásica. Acaso fue ésta, según el propio Maquiavelo, la vocación de Italia durante el Renacimiento: una provincia “que parece haber nacido para resucitar las cosas muertas” (*Arte de la guerra*, VII, 247)¹. También es bien sabido que, a diferencia de la actitud medieval, el Renacimiento pudo pensar ya en el mundo clásico como en un periodo cerrado y finiquitado²; un tiempo que, como acabamos de ver en el texto recién citado, tenía que ver con *cosa morte*, cosas que exigían un esfuerzo de restitución, de reanimación: tarea ardua y no carente de peligros. También en este caso las palabras de Maquiavelo nos recuerdan que muchos de sus contemporáneos juzgaban “la imitación no sólo difícil, sino imposible” (*Discursos I*, proem.8).

Creo que se puede conceder que este doble plano, político e histórico, está muy presente (a menudo entrecruzado) en el pensamiento del florentino, y, en fin, que en definitiva no hace violencia a sus textos o al orden de su pensamiento, ni tampoco creo que carezca de interés.

En relación con la primera cuestión, suele incluirse a Maquiavelo en la tradición de pensamiento conocida con la etiqueta de “republicanismo clásico³”. Curiosamente sus dos representantes más conocidos y probablemente más importantes, Leonardo Bruni y Maquiavelo, fueron importantes actores políticos (Canciller y Secretario de cancillería respectivamente) de la república de Florencia, y por ello ambos estuvieron conectados no sólo por textos e ideas comunes, sino por experiencias diplomáticas y políticas que guardaban cierta semejanza. Ambos también miraron a Florencia a través de sus esquemas republicanos, tomando como punto de referencia fundamental la Roma republicana. Sin embargo, como veremos, Bruni y Maquiavelo emitieron diagnósticos frontalmente divergentes en relación con la República florentina.

En el caso de Bruni, Florencia se presenta como una legítima heredera de la república romana y de su “santa e imperturbable libertad” (*Laudatio*, 600)⁴. La ciudad del Arno representa un modelo ejemplar de *respublica popularis* (la forma de gobierno más legítima de las existentes), cuyo fundamento principal es la *aequa libertas* (*Oratio*, 718). Según Bruni, no existe lugar sobre la tierra donde “la justicia sea más equitativa con todos; donde haya más libertad y reine más igualdad de condiciones entre grandes y pequeños” (*Laudatio*, 642). La *libertas* florentina, independiente de todo poder personal, está sujeta exclusivamente a la leyes; leyes que han sido promulgadas a partir de los ideales de la *paritas* y la *aequalitas* (*Oratio*, 716). En Florencia, el poder y los honores no son la recompensa del linaje o la riqueza, sino del mérito y la virtud; además, la justicia más severa es la dirigida contra los poderosos, en protección de los más débiles (*Laudatio*, 644). En el campo de la guerra,

1 Para las abreviaturas y referencias completas de los textos de Maquiavelo, véase la bibliografía final. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones de las fuentes son del autor.

2 Se trata de un *topos* importante (y a veces poco considerado) que encontramos en parte de la bibliografía clásica sobre el renacimiento italiano (Garin, 1979, 79-81; Panofsky, 1975, 169-170).

3 Sobre el origen renacentista del republicanismo clásico, pueden consultarse dos trabajos relativamente recientes y muy citados (Wootton, 2006, 271-304; Hankins, 2010, 452-482). Para una reconstrucción más general y relacionada con su desarrollo posterior, cfr. Forte (2014, 15-38).

4 Para la referencia bibliográfica completa, véase la bibliografía final. Puede decirse que con la *Laudatio Florentine urbis* (1403) y la *Oratio in funere Iohannis Strozze* (1427), Bruni pone en circulación la mayor parte de los tópicos de eso que venimos llamando “republicanismo clásico”.

siempre según Bruni, los florentinos han demostrado virtudes militares superiores a todos los pueblos de su entorno, librando mil batallas con grandísima gloria (*Oratio*, 720). El premio a tantas virtudes está a la altura de su linaje romano, cifrándose en el derecho de dominio universal (*dominium orbis terrarum ius*), por el cual no existe guerra que pueda librar el pueblo florentino que no sea *iustissima* (*Laudatio*, 598). En fin, quizá no haga falta recordar que diversos autores han señalado que la retórica apologética de Bruni encubre también la defensa de un régimen aristocratizante⁵, defendiendo explícitamente el expansionismo territorial florentino a costa de otras repúblicas y libertades⁶.

En todo caso, lo que aquí nos interesa es que a pesar de que este imaginario retórico y casi mítico se va a bloquear parcialmente durante los 60 años de dominio mediceo, volverá a resonar (travestido teológica y proféticamente) durante la revolución savonaroliana de los años 90 del siglo XV. Y es en ese contexto en el que hay que situar la intervención de Maquiavelo. Este último recoge y reelabora casi íntegramente la tópica de Bruni, adoptando un republicanismo también basado en el modelo romano, aunque con algunas características distintivas. Una de ellas, no precisamente menor, es que casi cien años después del texto de Bruni, Florencia no le parece ya a Maquiavelo digna de ningún panegírico. No sólo es que Florencia no sea ya la heredera de la mejor Roma republicana, como pensaba el aretino, sino que de hecho se convierte en su antítesis: un modelo sistemático de lo que no debe hacer una república en la política o en la guerra.

Numerosos pasajes de los textos maquiavelianos son testimonio de ello. Por ejemplo, en *Discursos* I, 1.9-10, se afirma que Florencia tuvo “orígenes siervos”; pero la ciudad toscana (frente a lo deducido por Bruni en su *Laudatio* o en sus *Historiae Florentini populi*) lejos de tomar el relevo de Roma, ejemplifica para Maquiavelo la norma de que las ciudades que nacen siervas suelen hacer pocos progresos, y ser de poca importancia en una provincia (una idea, por cierto, que se volverá a reiterar en *Historia de Florencia* II, 2). En *Discursos* I, 38.12-20, Florencia ilustra el caso de las repúblicas indecisas y débiles, lo que se reitera en *Discursos* I, 15. A diferencia de los romanos, los florentinos nunca supieron tratar debidamente a sus súbditos y siempre adoptaron vías intermedias (*Discursos* II, 22.19). En *Discursos* I, 49, se afirma que en Florencia las reformas siempre se hicieron en nombre del interés privado y no del bien público; además en este mismo capítulo se sostiene que cuestiones tan importantes como la pena capital y el derecho de apelación siempre estuvieron mal regulados (*Discursos* I, 49.10-11).

Dejando a un lado otros ejemplos que aquí podríamos aducir⁷, en este mismo capítulo encontramos un diagnóstico general:

5 Así Hankins (2000, 171 y sigs.). En un capítulo de este mismo libro, Najemy sitúa a Bruni en una perspectiva todavía más netamente anti-popular y oligárquica (Najemy, 2000, 81, 103, *et passim*).

6 Hörnqvist, por ejemplo, recuerda el carácter imperialista de la retórica bruniana, especialmente en sus *Historiae Florentini Populi* (Hörnqvist, 2000, 107 *et passim*).

7 En *Discursos* I, 7.12-17 y I, 8.14-27, Roma y Florencia se contraponen en relación con su capacidad para hacer denuncias públicas en favor de la libertad o calumnias que la erosionen: como era de esperar el saldo no puede ser más desfavorable para Florencia. En II, 30.7-10, Florencia se describe como un estado débil que tiene que pagar por sus alianzas. En II, 33.12, Florencia y Venecia actúan en la guerra y respecto a sus capitanes de modo inverso a Roma, ironizando sobre ello: “Un modo de proceder que merece tanto elogio como los otros que emplean, los cuales, todos juntos, las han conducido al estado en el que hoy se hallan” (*Discursos* II, 33.12).

Florenia (...), habiendo tenido su origen bajo el dominio romano y viviendo siempre bajo el dominio de otros, estuvo un tiempo abatida y sin conciencia de sí misma; después, cuando tuvo la oportunidad de respirar, empezó a crear sus propios ordenamientos; y estos últimos, mezclados con los antiguos (que eran malos), no podían ser buenos: y así ha ido gobernándose durante los doscientos años de los que se tiene verdadera memoria⁸, sin que nunca haya conseguido un estado⁹ por el que de verdad merezca el nombre de república (*Discursos* I 49.7)

No es extraño que el lector sienta una cierta perplejidad ante esta Florenia convertida en *speculum* inverso del modelo de verdadera república. Porque si comparamos la república que encomiaba Leonardo Bruni a principios del siglo XV con aquella de un siglo después, incluso en términos maquiavelianos, el saldo parece en realidad favorable a esta última. En primer lugar, porque, desde 1494, la república había adquirido un sesgo decididamente más popular (*governo largo*). En efecto, el Gran Consejo incluía a un número de ciudadanos más extenso que nunca, la mayoría *uomini di mezzo*¹⁰. En segundo lugar, desde 1502, el gobierno de la ciudad alcanza un cierto equilibrio, gracias al carácter vitalicio del Gonfaloniero: sabemos, en efecto que el *vexillifer in perpetuum* fue un empeño personal de Maquiavelo, que a su juicio permitía un poder ejecutivo más estable y fuerte, imprescindible en tiempos de guerra, y compensando así el amplio poder del Gran Consejo y la rotación continua de muchas de las magistraturas¹¹. Por último, militarmente, el propio Secretario fue el principal impulsor de una milicia propia a través de levas en el territorio florentino¹². La ciudad había abierto el templo de Marte, y el proyecto maquiaveliano de milicia se convierte en una realidad a partir 1506, dotando a Florenia de un poder militar desconocido en tiempos de Bruni. En resumen, puede afirmarse que en términos generales y desde el punto de vista de su desarrollo interno como república no hay demasiado que reprochar a Florenia en el primer decenio del siglo XVI, excepto el hecho de fracasar ante la aguda crisis de 1512 y la guerra contra las tropas españolas.

Un nuevo Ciro llegará del Norte

Si tuviéramos que determinar qué es aquello que ha hecho trizas el mito de la Florenia republicana en Maquiavelo, la respuesta quizás habría que buscarla fuera de la ciudad: en la nueva realidad europea que cristaliza a finales de siglo XVI. La intervención de Francia y España ha cambiado todo en Italia. La debilidad de Florenia es, respecto a los tiempos

8 En *Historia de Florenia* II, 2, Maquiavelo postula el tiempo de letargo político hasta 1215.

9 El término *stato* parece significar aquí “constitución”, “ordenación”. Por lo demás, también en el *Discursus Florentinarum rerum*, 24, Maquiavelo dice que Florenia no ha sido nunca ni un verdadero principado ni una verdadera república.

10 Puede verse en el magnífico libro de Guidi sobre las instituciones de la república florentina (Guidi, 1992, vol. I, 4, 15 y 434-35).

11 El poder del Gonfaloniero de Justicia estaba particularmente limitado por el hecho de que el cargo rotaba cada dos meses (GUIDI, 1992, vol. II, 621-622). Maquiavelo comenta el gonfalonierato perpetuo en *Discursos* III, 3.9.

12 Las diversas ordenanzas sobre la milicia que arrancan en 1506 permiten que en ese mismo año Florenia cuente ya con 5.000 hombres de infantería. La *Provisione della Ordinanza*, borrador de la *Ordinatio militiae florentinae* (ley de diciembre de 1506), se ha venido atribuyendo habitualmente a Maquiavelo.

de Cósimo, de naturaleza muy distinta: antes de la invasión, la República dependía de sí misma en el terreno político italiano; después de 1494, como señalará Maquiavelo, Florencia está obligada a aliarse con una de las dos potencias en pugna y confiar en su victoria y en su protección (cfr. *Discursus florentinarum rerum* 25-26). Aquello que se irá imponiendo en la inteligencia política del momento es la idea de que Florencia se mueve en una escala periclitada respecto de potencias como Francia o España. Podemos decir que en el primer tercio del siglo XVI, la situación es tal que Florencia ni siquiera es capaz de ser tomada en serio por las potencias que se disputan la hegemonía de Italia y Europa, las cuales, por lo demás, son definidas por Maquiavelo (junto con Italia) como “la corrupción del mundo” (*Discursos* I, 55.16).

En consecuencia, la fecha que marca un antes y un después en la vida política de Italia no es tanto 1512 (año de la caída de la república y de la demostración de debilidad de la milicia), cuanto el arco 1494-1530 (culminando con el final de la breve restauración republicana de 1527). No debe extrañar que 1494 se convierta para Maquiavelo casi en una obsesión, presente prácticamente en todas sus obras importantes, no sólo en *El Príncipe*¹³, en *Del arte de la Guerra*¹⁴ y en los *Discursos*¹⁵, sino también en su *Historia de Florencia*¹⁶ o en el *Discursus florentinarum rerum*¹⁷, e incluso en la *Mandrágora*, donde al inicio se nos informa de que el protagonista, refugiado en París, pensaba que no volvería nunca más a esa Italia que desde los tiempos del rey Carlos (1494 ca.) vive devastada por las guerras.

En este sentido, los efectos de las guerras de 1494 iban mucho más allá de la exhibición de debilidad por parte de los poderes italianos. Ya la intervención savonoraliana había teñido de tonos apocalípticos la invasión de Carlos VIII, el nuevo Ciro del norte: “te he dicho en otra ocasión, y sábelo y tenlo por muy seguro, que Dios quiere renovar su Iglesia; y no dudes nada de esto, y que la renovará, y con la espada de las tribulaciones, y pronto...” (*Hageo*, 214). En todo caso, lo que las llamadas “guerras de Italia” pondrán en juego es algo mucho más decisivo: el hecho de que en realidad tanto las repúblicas como las pequeñas señorías y principados italianos son realidades políticas anacrónicas; poderes caducos destinados a la servidumbre, a la subalternidad o la insignificancia. Maquiavelo, refiriéndose a las décadas precedentes a 1494 y que culminan en 1494, habla de un “*guasto mondo*”, un mundo corrompido, malogrado (*Historia de Florencia* V, 1). Savonarola lo había expresado en tonos morales y apocalípticos: “(...) tus maldades (¡ay, Italia!, ¡ay, Roma!, ¡ay, Florencia!), tus impiedades, tus fornicaciones, tus usuras, tus crueldades; tus maldades traen estas tribulaciones. He aquí la causa (...)” (*Hageo*, 10). Mala fortuna, dirá Guicciardini al final de proceso, para aquellos a los que les ha tocado vivir “el final de su patria”, (*Ricordi* 189, 783). La *Mandrágora* misma puede pensarse como un metáfora descarnada de la situación de Italia tal y como parece presentarla Maquiavelo: un mundo corrompido, donde la ambición privada y miope, la ignorancia y la codicia dejan a Lucrecia (símbolo si se quiere de Florencia

13 *El Príncipe* XII y XXIII.

14 *Arte de la guerra*, VII, 388-89.

15 De un modo más o menos explícito en *Discursos* I, *proem.*3 y 6-8, I, 39.5; I, 45.9; I, 47.21; II, *proem.*16-17 y 23-24; II, 17.30; II, 18.14; III, 16.14.

16 1494 es el límite cronológico con el que acaba la obra. Y en *Historia de Florencia* V, 1, el periodo comprendido entre 1434 y 1494 es ácidamente criticado.

17 *Discursus florentinarum rerum*, 26.

o incluso de Italia) a disposición del primer aventurero determinado a conquistarla: una comedia que recuerda a cómo Italia experimentó el periplo renacentista: con un desenlace amargo, cínico y desencantado. Por lo demás, desde esta perspectiva, podemos hacernos cargo también de algo que a menudo pasa desapercibido: la *libertas* florentina de 1494¹⁸, como la breve restauración de 1527, fueron un producto de la fortuna, eventos dependientes de causas externas fortuitas e imprevistas.

El principado nuevo

Por consiguiente, si Florencia para Maquiavelo no había sido nunca una verdadera república, y si además la ciudad se había convertido en un actor político subalterno y secundario¹⁹, ello se debía no tanto a un proceso de degeneración interna, sino al hecho de que el signo de los tiempos dictaba que todo poder que quisiera contar algo en el nuevo escenario europeo debía construirse a la escala del territorio ampliado. Por ello mismo, en cierto modo, *El Príncipe* puede pensarse también como un texto que asume que la lógica de la ciudad-estado está finiquitada, por lo que trata de moverse en la nueva escala geopolítica del territorio ampliado (Italia o el centro de Italia). Ahora bien, si las monarquías patrimoniales conjugan, en diversas proporciones, tradición y derecho, representación y soberanía, impuestos y potencia militar, y significan para Maquiavelo (junto a los estados italianos), “toda la corruptela del mundo”, nada de esto aparece en *El Príncipe*, en el que se propone un poder basado en modelos clásicos y no en las monarquías dinásticas y patrimoniales.

El “principado nuevo” se presenta aparentemente desvinculado de las formas de organización y legitimación de las monarquías europeas, formas de legitimación que Maquiavelo piensa como instrumentos políticos sin sustancia moral objetiva. En realidad, *El Príncipe* apunta a la construcción de un liderazgo político y militar desde el vacío jurídico y consuetudinario, un caudillaje militar de base popular (y por consiguiente potencialmente republicano), que abanderara la consigna de expulsar a los bárbaros de Italia. Esto propicia que en muchos pasajes se nos muestre un puro poder constituyente desvinculado de las ataduras del derecho, la moral o la religión que solían invocarse en las formas de poder constituido europeas. Nada de extraño tiene pues que el príncipe nuevo cabalgue a menudo junto a Escipión en Hispania o junto a Aníbal en Italia. Y tampoco que, por tantas razones, el referente moderno más importante, más que Fernando el Católico o Luis XII, sea César Borgia. Como es bien sabido, será precisamente esta perspectiva de poder relativamente desvinculada de las fuentes de legitimidad consuetas, orientada casi exclusivamente a la eficacia en los resultados, la que convierta al texto en un *topos* moderno que hasta hoy identificamos con el maquiavelismo en sus versiones más escabrosas.

18 Para Guicciardini, por ejemplo, Florencia perdió en 1494 aquello que representaba su *potenzia, sicurtà, autorità* y *ornato* (refiriéndose a su cesión de las fortalezas a Francia). Y por lo que se refiere a la pérdida de Pisa, ello no podía compensarse en modo alguno la recuperación de la libertad (Guicciardini, *Storie Fiorentine* I, 11).

19 Dicho en palabras de un clásico historiográfico: “las ciudades-estado perdieron porque, a largo plazo, la evolución de Europa les era demasiado desfavorable” (Koenigsberger, 1991, 47). Sólo Venecia y Suiza, debido a su particular ubicación y su fuerza militar (en el caso suizo), pudieron sobrevivir como estados subalternos (cfr. *Ibid.*, 44).

Sin embargo, a pesar de su carácter innovador, *El Príncipe* parece dejar intactas las estructuras sociológicas y civilizatorias del centro de Italia. Los capítulos del tratado dedicados a afrontar la crisis no introducen nada nuevo respecto de la estructura social y económica de la Italia central, o al menos de la Toscana, ni se dice allí nada en absoluto de cambiar esa igualdad social y económica que es el fundamento material de toda estructura republicana; materia incompatible, según el propio Maquiavelo, con una forma monárquica de corte europeo (cfr. *Discursos* I, 55.24-27). No hay reino posible donde haya igualdad (Toscana, por ejemplo), como no hay república posible donde haya gran desigualdad (Milanesado, Reino de Nápoles). Ahora bien, si el principado no es monarquía europea, entonces tenía que ser *imperium*, caudillaje militar; y, desde el punto de vista político, pura potencialidad, cuyo desenlace más probable, dada la estructura social de la Italia central, era la creación de las condiciones adecuadas para un modelo republicano auténtico. Y parece que este puede ser el horizonte programático de las poco citadas palabras de *Discursos* I, 55:

(...) hay en ella tanta igualdad [*en el centro de Italia*] que un hombre que fuera prudente y que conociese bien la historia antigua podría fácilmente introducir una vida cívica. Pero tal ha sido su infortunio, que hasta los tiempos presentes no se ha sometido a ningún hombre que lo haya podido y sabido hacer (*Discursos* I, 55.25-26).

La decepción continuada en la búsqueda de un liderazgo para Italia, sea para expulsar a los bárbaros; sea, como acabamos de ver, para construir una vida cívica (inspirada en los modelos de la historia antigua), llevan a Maquiavelo y a otros contemporáneos suyos a pensar que Italia y Florencia están en un callejón sin salida. En este sentido creo que, con independencia de otros muchos elementos, los *Discursos*, *El arte de la Guerra* y la *Historia de Florencia* se hacen más claros si tomamos como punto de partida este contexto de decepción general y de impotencia florentina e italiana, en un horizonte de expectativas cada vez más reducido. Puede así entenderse también el gran angular que utiliza Maquiavelo para abordar las diferencias entre repúblicas antiguas y modernas y la condición de los tiempos modernos, cuyos rasgos trataré de enunciar a continuación.

Tiempos modernos. Los nuevos romanos

Existen varios procesos que configuran para Maquiavelo el tiempo de los modernos y que caracterizarán el destino de este periodo. Entre estos, hay dos, solidarios entre sí, a saber, la decadencia del sistema polis antiguo, tras la destrucción de la república romana, y el proceso de ascensión y consolidación del cristianismo como religión y de la Iglesia romana como cabeza de la Iglesia y estado territorial. Pero lo que nos interesa aquí es el resultado de estos procesos. El tiempo de los antiguos estaba caracterizado por la virtud cívica y militar, la libertad (interna y externa), la disciplina y la búsqueda de la grandeza y la gloria mundana en todas sus expresiones políticas posibles; el tiempo de los modernos se caracteriza por la servidumbre, la corrupción, la debilidad, y el desprecio del mundo también en todas sus formas de expresión posibles²⁰. En este sentido algunas palabras del florentino son bastante elocuentes:

20 Cfr. *Discursos* I proem.7; II, 2.26-36; II, 5; III, 1.32-34; *Arte de la Guerra* II, 332.

(...) quien nace en Italia o en Grecia, y no se ha hecho aquí ultramontano ni turco en Grecia²¹, tiene motivos para criticar su tiempo y ensalzar aquellos otros en los que hubo tantas cosas de las que maravillarse; en estos tiempos, nada hay que compense de la extrema miseria, infamia y vituperio; no se observa la religión, las leyes, la milicia; empapados de todo género de podredumbre (*Discursos* II, proem.16)

Ahora bien, aunque Maquiavelo piense en esta diferenciación radical entre el mundo de los modernos y el mundo de los antiguos, no parece considerarla definitiva e irreversible. De hecho el mismo *Proemio* que acabo de citar se cierra justificando por qué va a hablar con toda claridad sobre los tiempos antiguos y modernos: para que los “ánimos de los jóvenes que lean estos escritos puedan, en el momento en que la fortuna les brinde la ocasión, rechazar éstos y disponerse a imitar a aquéllos” (*Discursos* II, proem.24).

Tanto en *El arte de la guerra* como en los *Discursos* se insiste en la posibilidad de que la vida en libertad y las buenas armas pueden ser resucitadas. Pero la prueba definitiva de ello para Maquiavelo es que ambas siguen en cierto modo presentes, como lo demuestra la forma de vida de las ciudades alemanas y de los suizos. Las ciudades libres alemanas y los suizos son los únicos que viven todavía “en consonancia con los antiguos” (*Discursos* I, 12.21)²². En Alemania “se aprecia todavía gran probidad (*bontà*) y religión, lo que permite que existan muchas repúblicas en libertad; y observan de tal modo sus leyes, que nadie ni de dentro ni de fuera intenta sojuzgarlas” (*Discursos* I, 55.9). Allí, la religión y el juramento (fundamento de la virtud militar en los romanos) siguen conservando todo su valor, lo que muestra “una probidad tanto más admirable en estos tiempos, cuanto que es escasa; es más, sólo se conserva en aquella provincia” (*Discursos* I, 55.15). También en el aspecto militar (sobre todo antes de la Batalla de Marignano) los suizos encarnan para Maquiavelo la antigua virtud: “Y Pellegrino Lorini me decía hace tiempo que, cuando venía con Beaumont a Pisa, a menudo dialogaban sobre la virtud del ejército suizo, y que era parecida a la de los romanos, y que por qué razón no iban un día a llegar a hacer lo que los romanos” (*Epistolario privado*, 35, 10/08/1513). Así, en otro pasaje de los *Discursos*, se reafirma que “en estos tiempos se puede decir que existe sólo una provincia [la Magna]²³ que tiene ciudades libres; en la Antigüedad, en cambio, en todas las provincias existían muchos pueblos totalmente libres” (*Discursos* II, 2.5).

Llegados a este punto, e independientemente de que la República romana venga utilizada por Maquiavelo como el *speculum* que debe mostrar los defectos de las repúblicas modernas y, en particular, de Florencia, parece que el florentino pudo pensar seriamente que la “antigua virtud” podía ser resucitada, puesto que, de hecho, seguía estando relativamente viva en las ciudades alemanas y sobre todo entre los suizos.

La oposición entre antiguos y modernos, a pesar de su radicalidad, se nos muestra ahora como coyuntural, lógica, política; pero no histórica, en el sentido de una suma de aconteci-

21 Los “turcos” y los “ultramontanos” serían los extranjeros que ocupan respectivamente Grecia e Italia (en este caso, franceses, españoles y suizos).

22 Cfr. *Discursos* I, 55; II, 16.32; II, 19.11-20; II, 16.32; *El Príncipe* X.7-9.

23 *La Magna*, esto es, las ciudades libres de Alemania y Suiza. Maquiavelo emplea aquí el término “libertad” en dos sentidos diferentes: independencia de un estado respecto a las potencias externas (autonomía), y ordenamientos políticos y jurídicos contra el despotismo interno (libertad republicana).

mientos irreversibles. En este sentido, Maquiavelo parece enunciar varias condiciones que permitirían la recuperación del modelo clásico: primero, una gran igualdad social y jurídica que subsiste al menos en la Toscana y en el centro de Italia (aunque en menor grado que en Alemania y Suiza); en segundo lugar, una materia no enteramente corrupta, de la que las repúblicas suizas son ejemplo y de la que Toscana se salva quizá en parte, pues la corrupción en ella parece afectar a la cabeza más bien que a los miembros; por último, en la medida de que las leyes e instituciones de la libertad están ausentes o corruptas, como en el caso de Italia, se exige el conocimiento y el valor para resucitarlas, algo a lo que indudablemente Maquiavelo quiere contribuir personalmente. Bien es cierto que existe un escollo adicional que parece en principio insalvable, y es que no se ve remedio posible a esa fuente de división política y corrupción que es el Papado, una institución que “puesta en tierras de los suizos”, sería capaz, dice Maquiavelo, de “provocar en breve tiempo más desórdenes que cualquier otro suceso que hubiera acaecido allí en toda su historia” (*Discursos* I, 12.21²⁴).

Toda esta cuestión nos remite a un debate que se ha prolongado en los últimos años, sobre todo entre los estudiosos anglosajones (como luego tendré oportunidad de señalar). En efecto, de lo que se trata aquí es de si el republicanismo maquiaveliano, que heredarán posteriormente autores como Harrington, no estará operando desde la abstracción y el anacronismo. Si así fuera, el diagnóstico negativo sobre el tiempo corrupto de los modernos habría conducido al florentino a postular un republicanismo premoderno, expansivo y militarizado, sólo posible desde el triángulo ciudadano-propietario-guerrero. Solo que a la base de ese triángulo estaría el sistema económico y social esclavista, sistema en el que forma de producción y expansión militar estaban estrechamente vinculadas y se reforzaban mutuamente. No es de extrañar en este sentido que Rousseau, al criticar el interés privado de los modernos y su “ajetreo del comercio y de las artes”, contraponga como ejemplo al pueblo de las repúblicas antiguas, un reducido conjunto de ciudadanos reunido siempre en la plaza, discutiendo sobre la libertad y el bien público. Y todo ello, como sinceramente admite Rousseau, gracias a la estructura fundamental de la economía clásica, esto es, la esclavitud²⁵.

Que en Maquiavelo esté operando un *topos* anticomercial relacionado con toda esta cuestión resulta bastante plausible. En el ya citado capítulo 55 del primer libro de los *Discursos*, al interrogarse Maquiavelo sobre la probidad y virtud (*bontà*) de las ciudades alemanas y de los suizos, ofrece dos razones para explicarlo. Por un lado, la igualdad, esto es, el hecho de que estas ciudades hayan barrido cualquier signo de nobleza o de estamento jurídico (*Discursos* I, 55.17). Pero, por otro lado, se aduce también su autosuficiencia económica, que les ha permitido minimizar las relaciones comerciales con el corrupto mundo exterior (España, Francia e Italia) (*Discursos* I, 55.16).

Se trata de una temática que Maquiavelo ya había abordado más ampliamente en otros textos, en particular, en su *Retrato de los asuntos de Alemania* (1512). Este breve escrito arranca con la idea de que Alemania tiene hombres, riquezas y armas en abundancia (idea extensible a los suizos). Aquí se dice también que no hay ciudad de Alemania que no tenga excedente de dinero público: “porque viven como pobres, no edifican, no visten y no tienen muebles (*masserizie*) en casa; bastándoles con la abundancia de pan y carne, y con tener una

24 He tratado esta cuestión en un artículo reciente (Forte, 2017, 93-107).

25 Rousseau, 1980, 118-122.

estufa para refugiarse del frío” (*Retrato*, 6) No gastan nada, pues tienen pocas necesidades y, por lo demás, “no sale dinero de su país (*paese*), pues se contentan con lo que producen y tanto más ganan cuanto que en su país entra mucho dinero de sus manufacturas y productos artesanales”. Y concluye: “Y con ello disfrutan de su rústica (*rozza*) vida y de su libertad” (*Retrato* 8-10).

Por otro lado, en este escrito sobre los asuntos alemanes, se recalca que los suizos, a diferencia de las “comunidades” (*comunità*) de Alemania y de las ciudades imperiales²⁶, son enemigos acérrimos de los nobles (*gentili uomini*), de manera que “sin distinción alguna de hombres, con excepción de quienes ocupan un cargo público, gozan de una libre libertad (*libera libertà*)” (*Retrato* 20).

En la carta a Vettori del 10 de agosto de 1513, Maquiavelo conjetura que los suizos pueden acabar siendo los patrones de Italia. “Este río alemán es tan caudaloso que se necesita un gran dique para contenerlo (Francia)... Y si arraigan allí (en Lombardía) pronto Italia entera será barrida” (*Epistolario privado*, 35, 10/08/1513). En otra carta del 26 de agosto de 1513, se insiste sobre el poder de los suizos, temible superlativamente, y se concluye diciendo que “yo tampoco creo que vayan a hacer un imperio como el de los romanos, pero creo que pueden convertirse en los árbitros de Italia...” (*Epistolario privado*, 38, 26/08/1513).

Sin lugar a dudas, Maquiavelo moderó sus expectativas respecto de los suizos tras la crucial derrota helvética en Marignano (septiembre de 1515). No obstante, con independencia del punto de inflexión que supuso la batalla de Marignano, es claro que Maquiavelo sobreestima las posibilidades de la Confederación Helvética, proyectando sobre ella el modelo romano. En cambio, lo que el proceso histórico nos mostró posteriormente es que la confederación suiza podía interpretarse, en el escenario político europeo, como una singularidad no muy distinta a la que el propio Maquiavelo había identificado en Venecia. Es decir, una república que sobrevivió independiente en parte gracias a su peculiaridad geográfica, y con la condición de mantenerse en sus estrechos límites, aceptando su carácter secundario en el teatro político europeo.

Por otro lado, ni Maquiavelo ni posiblemente ninguno de sus contemporáneos (quizá Tomás Moro fue uno de los pocos que lo intuyeron) pudo ver hasta qué punto Europa era un espacio social destinado a tener cada vez menos ciudadanos, y cada vez más burgueses y *peregrini* en torno al palacio y la corte; estructuras y gentes estrechamente dependientes del comercio y de formas de producción progresivamente capitalistas²⁷.

En todo caso, es obvio que este relativo clasicismo puesto en circulación por Maquiavelo (paganismo, militarismo, predominio de lo público sobre lo privado, topos anti-comercial) tuvo su propia fortuna y, como sabemos, pudo recalcar en autores tan dispares como Harrington o Rousseau.

26 Las Ciudades Imperiales (*Reichsstädte*) suelen entenderse como aquellas que habían logrado su independencia por concesión del Emperador (Kaufbeuren, Pfullendorf, etc.). Las ciudades libres alemanas (*Freistädte*) por lo general habían conseguido su independencia de los obispos gobernantes durante la Alta Edad Media: Basilea (1000), Worms (1074), Ratisbona (1245), Estrasburgo (1272), Colonia (1475), etc.

27 En este sentido, Perry Anderson ha criticado, aunque quizá algo anacrónicamente, este nostálgico republicanismo de Maquiavelo, que no le habría permitido ver que las ciudades suizas y alemanas eran más bien una excepción que el destino de la Europa por venir (Anderson, 1974, 163-4).

La nueva república

Tras la desaparición del sistema de ciudades estado medieval, los núcleos burgueses desarrollados precozmente en Italia y en el centro norte de Europa tendrán principalmente dos opciones políticas operativas. La primera, su alianza con las monarquías patrimoniales y un antiguo régimen cuyo poder fue cada vez más biopolítico, y también más complejo y sólido jurídica y administrativamente. La segunda, la creación de un producto mixto y típicamente protestante: la república comercial y federal pero, a diferencia de la Confederación Helvética, cimentada en la expansión económico colonial; una república pensada y defendida por autores del siglo XVII como Pieter de la Court o Van den Enden y que se realizará en las Provincias unidas y después en las 13 colonias. Aquí el interés privado y el bien público hallan una nueva identificación, y se pretenderá, anticipando a Montesquieu, que el comercio y la industria se conviertan en el nuevo nervio de la guerra y de la libertad. Autores como Pincus (1998) o Weststeijn (2011) han postulado esta fusión de república con comercio, como el rasgo típico del republicanismo moderno. Y otros, como Sullivan (2004), y sobre todo Rahe (2005), han visto en Maquiavelo mismo un precedente de lo que han llamado un “republicanismo liberal”. Estaríamos aquí ante una fusión que permitiría sobrevivir a ciertos elementos del viejo republicanismo, combinado ahora con los nuevos resortes liberales: capitalismo, derecho natural subjetivo, individualismo, tolerancia, etc. Ni que decir tiene que precisamente este es el punto que ha sido negado insistentemente por autores como Pocock (2003) o Skinner (2011), aunque no está claro si a riesgo de caer en un republicanismo clasicista (como Pocock) o en una concepción de la libertad quizá no tan incompatible con el liberalismo como se pretende (como Skinner, Pettit o Viroli)²⁸.

En todo caso, el fundamento textual de este republicanismo “protoliberal” en Maquiavelo se situaría en algunos pasajes de los *Discursos*, en los que el florentino elogia la prosperidad económica típicas de las repúblicas (*Discursos* II, 2.44-47). Y aunque esta riqueza no parece ser de carácter comercial, sino que parece identificarse con el producto de la agricultura y las manufacturas, al menos se desmarca claramente de la pobreza alemana y suiza (elogiada en otros textos) y, sobre todo, es cierto que está apuntalada por la “seguridad” en el disfrute del patrimonio privado. Se trata por lo demás de una idea que se reitera explícitamente en otro pasaje de los *Discursos*, en el que se define la vida en libertad, entre otras cosas, como aquella que permite “poder gozar libremente y sin recelo alguno de los bienes propios; en no temer por el honor de las mujeres, por el de los hijos, por la propia vida” (*Discursos* I, 16.9).

Parece pues que habría base textual para pensar que en Maquiavelo coexisten el paradigma clasicista anti-comercial y de la virtud armada, por un lado, y el ideal de prosperidad material y la seguridad jurídica típicamente moderno (aunque, en todo caso, no incompatible con el republicanismo romano y clásico). Las virtudes heroicas del mundo retratado por Livio se combinan aquí con la riqueza material y manufacturera de Florencia. Un lugar común, por lo demás, que se había contagiado incluso al milenarismo republicano savonaroliano²⁹. Lo que parece totalmente ausente de Maquiavelo es la idea de una república comer-

28 Para las referencias bibliográficas y los puntos esenciales de esta discusión (demasiado extensa y compleja para abordar aquí), cfr. Forte (2014, 15-38).

29 “Florencia, yo te he prometido que tú serás más rica, gloriosa y potente que nunca, y que extenderás tus alas más de lo que puedes creer” (Savonarola, *Salmos*, II, 168).

cial, incompatible hasta cierto punto con su apuesta por el modelo militarizado romano. Al fin y al cabo, como sucede a menudo con los autores renacentistas, el intento de resucitar las virtudes de los antiguos en el mundo de los modernos podía resultar en la miscelánea, la inconsistencia o en combinaciones improbables.

Referencias bibliográficas

A) Fuentes y abreviaturas [entre corchetes]

- BRUNI, Leonardo (1996): *Laudatio Florentine urbis*, en Id., *Opere letterarie et politiche*, ed. de P. Viti, Turín, UTET, pp. 565-647 [*Laudatio*].
- BRUNI, Leonardo (1996b): *Oratio in funere Iohannis Strozze*, en Id., *Opere letterarie et politiche*, ed. de P. Viti, Turín, UTET, pp. 703-749 [*Oratio*].
- GUICCIARDINI, Francesco (1970): *Ricordi*, en Id., *Opere*, UTET, ed. de E. Lugnani, Turín, UTET, vol. I, pp. 723-845.
- GUICCIARDINI, Francesco (1970b): *Storie Fiorentine (1378-1509)*, en Id., *Opere*, UTET, ed. de E. Lugnani, Turín, UTET, vol. I, pp. 59-245.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1971): *Istorie fiorentine*, en Id., *Tutte le opere*, ed. de M. Martelli, Florencia, Sansoni, pp. 629-847 [*Historia de Florencia*].
- N. MACHIAVELLI (1971b): *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, en Id., *Tutte le opere*, ed. de M. Martelli, Florencia, Sansoni, pp. 24-31 [*Discursus florentinarum rerum*].
- MACHIAVELLI, Niccolò (2001): *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, ed. de J-J. Marchand, D. Fachard y G. Masi, Ed. Naz. delle Opere, Roma, Salerno [*Arte de la Guerra*].
- MACHIAVELLI, Niccolò (2001): *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. de F. Bausi, 2 vols., Ed. Naz. delle Opere, Roma, Salerno [*Discursos*].
- MACHIAVELLI, Niccolò (2006): *De Principatibus*, ed. de M. Martelli, Ed. Naz. delle Opere, Roma, Salerno [*El Príncipe*].
- MACHIAVELLI, Niccolò (2001): *Ritratto delle cose della Magna* en Id., *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, ed. de J-J. Marchand, D. Fachard y G. Masi, Ed. Naz. delle Opere, Roma, Salerno, pp. 567-578 [*Retrato*].
- MACHIAVELLI, Niccolò (2007): *Epistolario Privado*, ed. y trad. de J. M. Forte, Madrid, Esfera de los Libros.
- SAVONAROLA, Girolamo (1965): *Prediche sopra Aggeo, con il Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, Roma, Belardetti [*Hageo*].
- SAVONAROLA, Girolamo (1974): *Prediche sopra i Salmi*, 2 vols., a cura di V. Romano, Roma, Belardetti [*Salmos*].

B) Referencias

- ANDERSON, Perry (1974): *Lineages of the Absolutist State*, Londres, Verso.
- FORTE, Juan Manuel (2014): "Republicanism: el legado clásico", en *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 15-38.

- FORTE, Juan Manuel (2017): “Cristianismo e Iglesia romana en la liberación y servidumbre de Italia. De *El príncipe* a los *Discursos*”, *Res publica. Revisa de Historia de las ideas políticas*, 20, pp. 93-107.
- GARIN, Eugenio (1979) [1955]: *Medievo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, trad. de R. Pochtar, Madrid, Taurus.
- GUIDI, Guido (1992): *Lotte, pensiero e istituzione politiche nella Repubblica Fiorentina dal 1494 al 1512*, 3 vols. Florencia, Olschki.
- HANKINS, James (2000): “Rhetoric, History and Ideology: The Civic Panegyrics of Leonardo Bruni”, en Id. [ed.], *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.143-78.
- HANKINS, James (2010): “Exclusivist Republicanism and non-Monarchical Republic”, *Political Theory*, 38/4, pp. 452-482.
- HÖRNQVIST, Mikael (2000): “The Two Myths of Civic Humanism”, en J. Hankins [ed.], *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105-42.
- KOENIGSBERGER, Helmut G. (1991) [1987]: *El mundo moderno 1500-1789. Historia de Europa*, trad. de M. Vilalta, Barcelona, Editorial Crítica.
- NAJEMY, John, M. (2000): “Civic Humanism and Florentine Politics”, en J. Hankins [ed.], *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 75-104.
- PANOFSKY, Edwin (1975) [1960]: *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, trad. de M. L. Balseiro, Madrid, Alianza Universidad.
- PINCUS, Steve (1998): “Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth”, *The American Historical Review*, 103/3, pp. 705-736.
- POCOCK, John G. A. (2003): *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- RAHE, Paul (2005): *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1980): *Del contrato social*, trad. de M. Armiño, Madrid, Alianza.
- SKINNER, Quentin (2002): *Visions of Politics*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.
- SULLIVAN, Vicky B. (2004): *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WESTSTEIJN, Arthur (2011): *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age*, Leiden, Brill.
- WOOTTON, David (1995): [ed.] *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Standford, Standford University Press.
- WOOTTON, David (2006): “The True Origins of Republicanism, or *de vera respublica*,” en M. Albertone (ed.), *Il repubblicanesimo moderno: l'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, Nápoles, Bibilopolis, pp. 271-304.

Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin *Versammlung**

Derrida and the Question of Memory: The Future of the Past without *Versammlung*

PABLO B. SÁNCHEZ GÓMEZ**

Resumen: La deconstrucción es la apertura al porvenir, hacia el (o lo) otro como porvenir absoluto. Sin embargo, ese (eso) otro se encuentra ante nosotros y tras nosotros, es un pasado por venir, un pasado que nunca ha sido presente. De este modo, la obra de Derrida puede ser leída como la preocupación constante por esa memoria del porvenir, por la herencia y el duelo, por la apertura al acontecimiento. En este sentido, la memoria en Derrida no puede comprenderse como «reunión en el pensamiento», como «*Versammlung*» y, por tanto, supone quizás una distancia radical en la obra de Derrida con respecto al pensamiento heideggeriano.

Palabras clave: deconstrucción – herencia – memoria – duelo - *Versammlung*

Abstract: Deconstruction is the opening to the future, towards the Other as absolute future. However, this Other is in front of us and behind us, it is the forthcoming past, it is the past without present. In this manner, Derrida's work may be read as the constant main issue about this memory of the future, about the legacy and the mourning, about the opening to the event. Thus, Derrida's memory may not be read as «gathering on the thought», as «*Versammlung*», and so maybe this is the radical distance between Derrida's work and Heideggerian thought.

Keywords: deconstruction – legacy – memory – mourning – *Versammlung*

1. Introducción

El presente texto pretende desarrollar una lectura sistemática de la obra de Jacques Derrida tomando como eje la cuestión de una memoria ligada al porvenir que aparece ya desde sus primeros textos. Desde aquí se señalará que, si bien como afirma el propio Derrida, su obra no podría haberse llevado a cabo sin la apertura realizada por las cuestiones heideggerianas, es precisamente con respecto a esta memoria de un pasado como porvenir donde puede comprobarse la enorme, profunda y discreta distancia que separa a Derrida de Heidegger.

Recibido: 26/01/2018. Aceptado: 19/03/2018.

* Esta publicación se integra en el marco del Proyecto de investigación, «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias» (FFI2016-77574-P) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D), co-financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE).

** Investigador predoctoral en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Líneas de investigación: deconstrucción, filosofía contemporánea, pensamiento heideggeriano. Dirección de correo electrónico: pbsanchezgomez@gmail.com

De este modo, en la primera parte del texto se iniciará una aproximación al lugar de la memoria en el texto heideggeriano para después confrontar éste con la «mémoire», la herencia y el duelo derridianos.

2. *Erinnerung, Andenken y Gedächtnis en Heidegger*

La cuestión del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) y de su relación con el recuerdo (*Erinnerung*) es fundamental desde el inicio de *Sein und Zeit*. No obstante, ya en sus reflexiones anteriores orientadas al análisis de la *vida fáctica* dedica Heidegger una atención explícita a la memoria y a su relación con la temporalidad humana. Desde *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* y especialmente en *Der Begriff der Zeit* Heidegger distingue una temporalidad como *medium* homogéneo, tiempo de los relojes, de índole *cualitativa*, lo cual es señalado también en *Einführung in die Phänomenologie der Religion* a través de la lectura de las epístolas paulinas y del tiempo del *kairós*. Sin embargo, es necesario destacar del tratamiento heideggeriano de la memoria en estos primeros escritos el texto *Augustinus und der Neuplatonismus*, donde se detiene en la *aporía del olvido* (que la «oblivio» sea y al mismo tiempo no pueda ser en la «memoria»). No obstante, aun cuando en estos textos se anticipa en gran medida la analítica existencial de *Sein und Zeit*¹, «durante este periodo temprano de su trabajo, Heidegger no hace una distinción terminológica entre los dos términos alemanes para “memoria”, “Erinnerung” y “Gedächtnis”» (Barash, 2008, 402). Es ya en *Sein und Zeit* donde Heidegger, a través de la distinción o del binomio compuesto por el «concepto vulgar del tiempo» y el «tiempo original», siendo éste esenciado en la resolución (*Entschlossenheit*) desde la caída (*Verfallen*), donde Heidegger plantea el lugar fundamental de la memoria en la constitución del *Dasein*, señalando que «así como la espera únicamente es posible sobre la base del estar a la expectativa, así lo es el recuerdo (*Erinnerung*) sobre la base del olvidar y no a la inversa, pues en el modo del olvido “abre” el sido primariamente el horizonte dentro del cual puede recordar el “ser ahí” perdido en la “exterioridad de aquello que se cura» (Heidegger, 1977a, 449). El olvido es, por tanto, el horizonte, el fondo o el suelo sobre el que puede alzarse el recuerdo, y no un mero accidente sobrevenido a una memoria plena.

En este estado de resuelto el *Dasein* hereda un mundo que debe reiterar (*Wiederholung*): la historia no es «vorhanden», una mera restauración (*Wiederbringen*), sino respuesta (*erwidern*) y retorno (*Wiederkehr*) (Cfr. Heidegger, 1977a, §74) que afirma la «Destruktion» como «un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él» (Heidegger, 1977a, 29). De este modo, Heidegger abre en *Sein und Zeit* la posibilidad de comprender el origen y su recuerdo en la memoria como tarea, lo que le permitirá afirmar en el año 1941 que «el recuerdo (*Erinnerung*) del inicio (*Anfang*) no es, por ello, una huida al pasado, sino prestancia al porvenir» (Heidegger, 1991, 21). La cuestión de la memoria del inicio (*Anfang*) conduce a Heidegger, en sus trabajos de los años 30, a distinguir a éste del comienzo (*Beggin*), así como el «primer inicio» (*ersten Anfang*) del «otro inicio» (*anderen Anfang*), pudiendo de este modo afirmar que «nunca conduce el recuerdo (*Erinnerung*) del primer inicio a regresar “detrás” de éste, sino a avanzar desde su intimidad al otro inicio

1 Para una lectura detallada de estos cuatro textos de Heidegger y de su influencia en la obra posterior de Heidegger, Cfr. Esposito, 2009.

(ocaso)» (Heidegger, 2005, 91). Los «objetos» de la memoria no son ya pasados, si por tal se entiende «instantes» originales y causales, sino un inicio (*Anfang*) como ocaso (*Untergang*) desde el que puede desarrollarse un «pensar preparatorio» (*Vordenken*) del otro inicio. Esta noción del recuerdo y de la historia, de cierta memoria histórica, que se encontraba incipientemente en *Sein und Zeit*, se consolida ahora a través de la distinción entre «Historie» (historia impropia, anhelo de las «causas») y «Geschichte» (historia acontecida en cuanto destinación) (Cfr. Heidegger, 1997a, 442).

Desde este periodo de su obra, que podríamos denominar con Krell *metaphysical remembering* (Krell, 1990, 262), Heidegger enuncia que el inicio (*Anfang*) propicia el comienzo (*Beggin*) susceptible de reapropiación en el recuerdo, siendo ese inicio mismo la aclarante-ocultación de la Verdad (*Aletheia*) en cuanto esencia (*west*) en el despidio (*Entlassung*) y, por tanto, inalcanzable como tal para el recuerdo al que ha dado lugar: «el inicio se oculta en el comienzo», afirmará años más tarde (Heidegger, 2002, 156). De este modo, el inicio, el verdadero objeto de la memoria, es abismo (*Ab-grund*) que dirime (*Austrag*) el ente en la despedida, esto es, en modo alguno un objeto, por lo que todo recordar (*Erinnerung*) de ese inicio no puede ser sino un preparar el pensamiento (*Vordenken*) a esa epocalidad del ser que abre la historia (*Geschichte*) del (genitivo objeto y subjetivo) ser en cuanto destino (*Geschickt*), es decir, un recuerdo sin apropiación. La memoria, por tanto, no dispone de objetos históricos (*Historie*), sino que se orienta hacia una permanencia (*Bleiben*) de la donación (*Verschenkung*) como rechazo (*Verweigerung*), hacia un olvido necesario. La verdad, en cuanto inicio, aclara y oculta; es el «claro para el ocultarse»² y, por tanto, no puede ser reapropiado como objeto en la memoria por constituir el espacio inicial (*Anfang*) para toda reapropiación de los comienzos (*Beggin*). Siendo el inicio (*Anfang*) abismo y ocultación, todo acercamiento a través de la memoria es un adentrarse en el esenciar (*west*) más profundo y lejano en la diferencia decisiva (*Austrag*), por lo que el olvido del ser en el progreso en cuanto época de la historia del ser, es decir, en la entrega máxima del ente y en el desplazamiento de la esencia del hombre a mero gestor de éste puede dar el impulso decisivo de la memoria del inicio (Cfr. Heidegger, 2005, 176). Si en *Sein und Zeit* afirmaba Heidegger el olvido como sustrato para el recuerdo, ahora se comprende el primero como el objeto al que se aproxima el segundo.

Para Heidegger, el hombre se encontraría precisamente en esa época de la imagen del mundo en la que el abandono del ser se consume y realiza en el dominio sobre y de lo ente, en la voluntad de voluntad en cuanto clausura de la historia nihilista de la metafísica: «con la asignación y destinación del ser como enfrentamiento objetual (*Gegenständigkeit*) comienza la más extrema retirada del ser» (Heidegger, 1997b, 131). De este modo, siendo el inicio retirada que esencia (*west*) «como» fundamento (*Grund*) abismal (*Ab-grund*), el hombre no puede sino pensar esa «dádiosa propiedad» del inicio a través del recuerdo (*Erinnerung*) de su retirada, de su ocultación u olvido. Será a través de los seminarios dedicados a Hölderlin como Heidegger tematizará con insistencia la esencia de la memoria del inicio, y lo hará sustituyendo el término «Erinnerung» por «Andenken», afirmando que este último es

2 «La verdad: el claro (*Lichtung*) para el ocultarse (es decir, el acaecimiento (*Ereignis*); vacilante rehusarse como la madurez, fruto y obsequio). Pero verdad, no simplemente claro, sino precisamente claro para el ocultarse (...) La verdad: fundamento como abismo (*Grund als Abgrund*)». M. Heidegger, 1989, 346.

un pensar en (*Denken an*) lo «sido» (*Gewesene*) como porvenir que sigue siendo y no lo pasado (*Vergangenen*) irrevocablemente en cuanto presente-pasado (Cfr. Heidegger, 1981, 84). Como señala Gadamer, con el término «Andenken» puede Heidegger separarse del mero «recuerdo» como tener-presente-algo para orientar su reflexión hacia una memoria del «pensar-en» que permite así una riqueza y multiplicidad del recordar (Cfr. Gadamer, 1999, 155-156).

El río Ister, que parece avanzar hacia atrás, hacia el oeste, es memoria del inicio: «Wie du anfingst, wirst du bleiben». A lo largo de los seminarios dedicados a la poesía de Hölderlin, en especial a su «poesía fluvial» e «Himnos», Heidegger insiste en que, si el inicio está por venir en cuanto esencia, origen, tierra natal (*Heimat*)³ y fuente, siendo estos «lo mismo» son, por tanto, lo más lejano y distante pues, retomando los versos de Hölderlin, «nemlich zu Hauß ist der Geist / Nicht im Anfang, nicht an der Quell». Ahora bien, es en esa extrañeza o «destierro» donde el hombre puede pensar en (*denken an*) su memoria (*Andenken*) el origen desde el «valiente olvido» (*tapfer Vergessen*) (Cfr. Heidegger, 1993, 164-165). Porque la memoria piensa en un inicio (*Anfang*) como lo «puramente brotado» (*Reinentsprungenen*) que permanece (*Bleiben*) sin encontrarse presente, que esencia en lo brotado (*Entsprungene*) y en el ser-brotado (*Entsprungensein*) en cuanto «bienaventuranza del enemigo» (*Feindseligkeit als Seligkeit*) (Cfr. Heidegger, 1999, 241). La memoria, por tanto, no se orientaría hacia una fuente que recordar, un «comienzo», sino al inicio (*Anfang*) que, como señala Heidegger al comienzo de su curso del año 1934, es algo absolutamente distinto (Cfr. Heidegger, 1999, 3): el inicio no es dejado atrás en lo por él iniciado y, por tanto, no puede ser reapropiado en el recuerdo (*Erinnerung*) al no haberse desgajado o perdido en ningún momento.

El río es el misterio (*Geheimnis*) de la proximidad de lo distante (Cfr. Heidegger, 1981, 24), de la fuente, y al mismo tiempo la localidad para el habitar de los hombres (Cfr. Heidegger, 1993, 51): «Hier aber wollen wir bauen». De este modo, el río en cuanto memoria de su inicio y localidad-travesía (*Ortschaft-Wanderschaft*) determina el encontrarse en lo propio, en el hogar (*Heimischsein*) de los hombres como un llegar a ser en casa (*Heimischwerden*) (Cfr. Heidegger, 1999, 51) y, por tanto, la reapropiación de lo propio en el recuerdo como un encontrarse en camino hacia y como la memoria (*Andenken*). De nuevo, Heidegger señala con esto que el recuerdo de lo propio sólo es aproximable asumiendo su distancia desde lo extraño al hogar (*umheimisch*), desde la colonia, desde el mar y desde el olvido. Pero ahora sostiene que la memoria, en cuanto «Andenken», no es una posesión del recuerdo (*Erinnerung*) del comienzo, sino el saludar (*Grüßen*) (Cfr. Heidegger, 1981, 96) que piensa en (*An-Denken*) la esencia del río, en su propiedad y en su fuente como necesariamente distante y, por tanto, es la memoria (*Andenken*) la afirmación y el esenciarse de esa distancia misma en el pensamiento y como pensamiento. La memoria (*Andenken*) no es, de este modo, la disponibilidad interiorizante del recuerdo (*Erinnerung*)⁴, sino un ponerse en obra hacia el olvido.

3 Para una lectura detallada de la cuestión de la «tierra natal» en Heidegger, Cfr. Rocha de la Torre, 2012. Asimismo, Cfr. McNeill, 1999.

4 Si bien es cierto que Heidegger desplaza el término «Erinnerung» por «Andenken», este movimiento no se produce en un solo acto. Así puede comprenderse que, en el curso sobre *El Ister*, posterior a *Andenken*, Heidegger emplee, para referirse a la esencia de este río, el término «Erinnerung», aun cuando intenta separarlo de su

Como señala Heidegger en otros textos, desde el momento en el que lo que se nos da es el dar-se, no puede haber distinción sino mismidad entre el habitar y el construir, el cuidar y el ser: albergamos porque ya habitamos y porque, en cuanto que habitamos, construimos⁵. La memoria, por tanto, no crea el fundamento, como el saludar no puede sino re-dirigirse a lo saludado. La fundamentación que «dice» el poeta, por tanto, es un re-decir el fundamento, la fuente: «poetizar es hacer memoria (*Dichten ist Andenken*). La memoria (*Andenken*) es fundación. El morar fundante del poeta indica y consagra el fundamento para el morar poético de los hijos de la tierra. Algo que permanece llega a permanencia. Hay memoria (*Andenken ist*)» (Heidegger, 1981, 151). De este modo, el decir del poeta es un re-decir la fuente, un repetir lo dicho «del» ser que se ha aprendido en la memoria, *par coeur*⁶: el decir del poeta es, por tanto, la memoria que (se) funda. El ser, como fuente, habla. El poeta, en cuanto dice, repite y funda. Esto conduce a Heidegger a señalar la esencial vinculación entre la memoria (*Andenken*) en cuanto que piensa en (*Denken an*) el ser y recibe de él su esencia y el agradecer (*Danken*) (Cfr. Heidegger, 1976, 310), encontrando el modo esencial de su vinculación en el término «Gedanc», «el recordar reuniendo, que lo reúne todo» (Heidegger, 2002, 143). De este modo, y aun cuando, como señala Haar, la vinculación entre los términos «Gedächtnis», «Dichten», «Denken» y «Andenken» es tan esencial que resulta confusa su utilización (Cfr. Haar, 1993, 71), Heidegger comienza a hacer pivotar su reflexión sobre el término «Gedächtnis»:

La memoria (*Gedächtnis*). Sin duda esta palabra significa algo más que la simple facultad psicológicamente constatable de retener lo pasado en la memoria. La memoria piensa en lo pensado (*Gedächtnis denkt an das Gedachte*). Ahora bien, «memoria» (*Gedächtnis*), como nombre de la madre de los dioses, no significa un pensamiento cualquiera de cualesquiera cosas pensables. Memoria (*Gedächtnis*) es la concentración (*Versammlung*) del pensamiento (*Denken*) en aquello que por doquier haya podido ser pensado ya. Memoria (*Gedächtnis*) es reunión (*Versammlung*) del pensamiento (*Andenken*) [...] La memoria, la madre de las musas, el recuerdo (*Andenken*) de lo que ha de pensarse, es la fuente de donde mana el poetizar (*Dichten*). Por eso, la poesía (*Dichten*) es el agua que a veces corre hacia atrás, hacia la fuente, hacia el pensamiento (*Denken*) como memoria pensante (*Andenken*) (Heidegger, 2002, 13).

La memoria (*Gedächtnis*) en cuanto pensar (*gedenken*) es la reunión (*Versammlung*) «del» pensamiento (*Gedanke*), «reunión» que, como señala Heidegger, recibe para los griegos el nombre de «legein» (Cfr. Heidegger, 2000, 214-217), esto es, un recolectar, reunir (*Sammeln*) que deja yacer aquello que ha sido puesto y «percibido» (*noein*) delante como eso mismo que yace delante (Cfr. Heidegger, 2002, 211-215). Por tanto, en cuanto «legein» es asimismo «enunciar» como poner-delante, esto es, Decir (*Sage*) como Mostrar (*Zeigen*) (Cfr.

noción vulgar al hablar de un «auténtico recuerdo» (*eigentliche Erinnerung*) orientado a lo sido (*Gewesenen*) en cuanto presentimiento (*Ahnen*). Cfr. Heidegger, 1993, 34.

5 Cfr. Heidegger, 2000, 149-151; 206.

6 La cuestión del corazón y su relación con la memoria es tratada explícitamente por Heidegger (Cfr. Heidegger, 1981, 75; 1977b, 305-312; 2000, 207; 2005, §138-§141). Para una lectura global del lugar del corazón en el pensamiento heideggeriano, Cfr. Wood, 2015.

Heidegger, 1985, 242), todo percibir (*noein*) lo es de un «legein», un «presente» («*έόν*», «*Anwesende*») puesto-dicho. Ahora bien, este dicho-presente es tal desde una «presencia» («*εμμεναι/είναι*», «*anwesen*») (Cfr. Heidegger, 2002, 237) que como tal no es dicha y no puede confundirse con lo dicho. Y de este modo, la memoria que dice y se dice a sí misma no puede, en última instancia, hacer memoria de su propio inicio, convertirlo en un recuerdo. El poeta, en cuanto hace memoria, es el vidente para quien «todo lo presente y lo ausente está reunido en una presencia resguardada en ella» (Heidegger, 1977b, 364), es decir, quien preserva este «ver» y lo pone en obra en su memoria (*Andenken*) sin poder enunciarlo como recuerdo (*Erinnerung*). El saber es, por tanto, el pensar en la memoria el paso, el «entre» (*Zwischen*) o «medio» (*Mitte*) que reúne (*Versammlung*) y co-liga en cuanto separa: «*Austrag*», pero que como tal no puede constituirse en recuerdo de «algo». A esta relación de la diferencia que reúne la denomina Heidegger «*Unter-Schied*» (Cfr. Heidegger, 1985, 22), esto es, el aporético objeto de la memoria.

Ahora bien, si el ser Dice, Muestra, y el pensar («*noein*») es un percibir y salvaguardar en la memoria este decir en cuanto lo pone-delante, el pensar es, asimismo, un decir, un redecir o, como dice Heidegger, «*omo-logein*» (Cfr. Heidegger, 2000, 225-226). De este modo, Heidegger señala que el hablar de los hombres (*Sprachen*) muestra y, como tal, realiza un trazo (*Riss*), pone en obra la memoria, pero este hablar es siempre un escuchar (*hören*) a aquello a lo que el hombre pertenece (*gehören*), es decir, al Decir del ser, al trazo-abriente (*Auff-Riss*) impronunciado e indecible que aporta su riqueza a todo lo dicho, irremontable para cualquier memoria: «el hombre es en su esencia la memoria del ser (*Gedächtnis des Seins*), pero del ser tachado», es decir, del necesario olvido (Cfr. Heidegger, 1976, 411). De nuevo, los múltiples modos de decir de los hombres no se diseminan, sino que encuentran su permanencia en la reunión (*Versammlung*) de un inicio (*Anfang*) que es inaccesible a la memoria, una fuente y una tierra natal que no son sino destierro y corriente: todo parece depender, en definitiva, de la reunión, de su decirse en y como la memoria. El hombre, por tanto, hace memoria en su palabra, pero no posee el recuerdo de ésta: la palabra es el recuerdo en el que el «Es» del «Es gibt» canta (*melos*) (Cfr. Heidegger, 1985, 249). La memoria, por tanto, no lo es de un pasado que ha sido presente, sino de un porvenir que viene continuamente. Como se señalará más adelante, quizá la memoria en Heidegger pueda comprenderse, por tanto, como «promesa». Porque si, como ya se señalaba en *Sein und Zeit*, el olvido es el fondo para el recuerdo, ahora se comprende que olvido y recuerdo son lo mismo: el decir como hacer memoria interminable, como porvenir. La memoria, por tanto, sólo puede esenciarse desde el único recuerdo, el único olvido que tienen hasta ahora los hombres: la metafísica.

3. Derrida y la *mémoire* sin *Versammlung*

Desde sus primeros textos Derrida «solicita» la idea de una memoria como reapropiación sin residuos, consumada, consumida, del pasado. Como señala ya en un texto temprano, desde que toda presencia conlleva una «retención» y una «protensión» no se puede hablar de presencia «plena» sino de huella (*trace*) como «condición» de cualquier presencia, una «huella originaria» o «archi-huella» (Cfr. Derrida, 1985, 121) en cuanto continuo remitir a otro que originaría el presente y que, por esto, invalidaría la idea misma de un «origen» estanco

y definitivo reapropiable en el recuerdo. En este sentido, la huella no «es», no «es» «algo», sino que (es) el movimiento de «espaciamento» en cuanto «devenir-espacio del tiempo» y «devenir-tiempo del espacio» en el que esa «brisure» y «borde» (Cfr. Derrida, 2011, 53) posibilita la aparición de cualquier sentido. Hay una no-presencia continuamente borrada o desplazada que permite el anhelo arquetipo(te)ológico en el que la memoria se remontaría al origen «pleno», sin diferencia, dinámica propia «del» «fono-logocentrismo». El «origen» no «es», la «différance» es el origen como «archi-escritura» en cuanto movimiento de la significación que inscribe en el «presente» un «pasado» y un «futuro» absolutos, «no-presentes», no susceptibles de una memoria fundamentada en la primacía del «ahora», «es» o «nun», esto es, una memoria de la presencia.

Que ningún «presente» sea idéntico a sí mismo sin la «huella» de (un) otro es algo que «la metafísica» no quiere escuchar: su memoria desea abrazar y conservar los recuerdos custodiados en la proximidad sin posibilidad de pérdida. Una buena memoria, «Mneme» del Bien y del Padre consistiría, pues, en una representación sin distancia ni intermediación externa, puro «oírse-hablar» sin contaminar por esa «mala» memoria que es el instrumento técnico de la «hipomnesis», que sepulta y conmemora el alma en el signo, el archivo sumiso que desea que las piedras hablen (Cfr. Derrida, 1997a, 98-102). Ahora bien, una memoria infinita no es una memoria, sino un constante asistir de la presencia, por lo que ésta, para ser tal memoria, necesita «signos», ese «farmacon» que hará «dormirse» a la «Mneme» y distanciará sus recuerdos. «El» logocentrismo sueña con la memoria plena, con la autoridad frente a los signos, encontrando su límite y la «suplencia» en su propio interior. Así, ante lo inevitable del signo, «la» metafísica pretendería su «digestión» o «biodegradación» que permitiría la liberación del vaho prístino de una «Bedeutung» sin materia significante. Ahora bien, asegurar la descomposición de cara a una «parusía» implica la monumentalización de la tumba, su localización, la protección frente a la diseminación y los muertos que vagan más allá de sus tumbas (Cfr. Derrida, 1995a, 23). Sin embargo, si lo propio del signo es poder producir efectos con independencia de la intención que los anima, el recuerdo, y si la memoria tiene siempre necesidad de signos, la idea de «un» recuerdo puro, unitario y garantizado se encuentra anulado por la propia posibilidad de la huella archivante (Cfr. Derrida, 1997a, 105-106). La asimilación nunca llega a realizarse plenamente imposibilitada por la (a)lógica de la huella y la iterabilidad, por lo que el cuerpo nunca llega a descomponerse, «repite», se repite y ofrece resistencia: es lo que Derrida llama «ceniza(s)» (*cendre*) que, como afirma una de las voces en *Feu la cendre*, es el «paradigma de la huella» (Cfr. Derrida, 2009a, 29) y en modo alguno las cenizas del Fénix. De este modo, el «efecto de restancia», que es la incineración de la incineración misma en cuanto resto de algo que no es, imposibilita toda «Erinnerung» que asuma la posibilidad de una digestión pacificada⁷, abriéndose así el pensamiento de la memoria en Derrida hacia la «Andenken» heideggeriana. De este modo, sólo es posible la diseminación como sobrevida de la huella, no siendo ésta una alternativa a la muerte o a la vida (Cfr. Derrida, 2003a, 322-323; 2011, 46-47).

La memoria para Derrida, por tanto, no tiene recuerdos, sino cenizas, fechas que hacen retornar aquello que ocurrió una vez, y sólo una vez (Cfr. Derrida, 1974, 271-272A). Ahora

7 Esta «retórica del canibalismo» es algo recurrente desde *Glas* (Cfr. Derrida, 1974, 40b). Por otra parte, Cfr. Derrida, 1993, 269-303.

bien, como ya había señalado con respecto a la construcción de los objetos ideales en Husserl, la fecha se encuentra en una «aporía», pues para ser tal debe poder repetirse y, por tanto, que aquello que fecha no se encuentra ya más presente. Este es, por tanto, el «double-bind» de la fecha, un secreto que no por desvelarse resulta menos secreto: si lo que conmemora la fecha es encriptado, esto se perderá en cuanto la singularidad desaparezca y ya no feche para nadie, pero si es demasiado general la singularidad se pierde en la universalidad, por lo que la fecha es la «legibilidad de lo ilegible»: «desde ese momento, lo que debe conmemorarse, a la vez reunir y repetir, es, *al mismo tiempo*, el aniquilamiento de la fecha, una especie de nada, o ceniza» (Derrida, 2002, 31). Aniquilamiento de la fecha, pero también del nombre propio, de aquel que firma en su nombre⁸, es decir, la cuestión de la «iterabilidad» (Cfr. Derrida, 2003a, 307-308): desde el momento en que hay nombre «es siempre y *a priori* un nombre de muerto» (Derrida, 2009b, 34) que producirá efectos aun cuando el portador desaparezca, no siendo posible suturar ni saturar el contexto; es más, exige la muerte, en cuanto «no depender-de-ni-retornar a», de la instancia donadora (Cfr. Derrida, 1995b, 102-103), la incineración, el «brûle-tout». Como sucedía en Heidegger, y lo desarrollaremos más adelante, la memoria en Derrida deviene un pensamiento del don.

El nombre es la ceniza, el resto que sobrevive al portador aun antes de su muerte (Cfr. Derrida, 2008, 62) por lo que, como señala Derrida, sólo ingenuamente podría pensarse que la memoria se orienta al pasado: en cuanto la muerte antecede al portador del nombre, éste no es sino (en) la memoria del otro como porvenir. Ahora bien, he aquí otra «aporía»: la fidelidad al otro implica asumir como tal «otro» en la interioridad de uno mismo y, por tanto, en cuanto «otro» que no puede estar «en mí». De este modo, señala Derrida, debe asumirse la «imposible afirmación del duelo», la afirmación de su im-posibilidad y aceptar la «experiencia de la aporía», la experiencia interminable de la decisión y de la memoria: el deber, en este caso de duelo, es de lo que no se puede deber, es decir, de lo que debe más allá del poder y del deber⁹. Porque un duelo posible o un deber que responde a lo que se debe no es ni duelo ni deber alguno sino la aplicación de un saber programado y programable; la memoria, en cambio, es la experiencia de la aporía en la que «hay que evitar a toda costa la buena conciencia» (Derrida, 1998a, 40).

Siendo la huella del otro originaria y siempre «otra», la memoria como imposible clausura de ese «otro» precede y constituye al individuo: «je suis endeuillé donc je suis» (Derrida, 1993, 331), es decir, llevo al «otro» y su «mundo» antes de ser «yo», soy el rehén que hospeda al «otro». De este modo, no hay en Derrida una «Erinnerung» absoluta que se apropiase del «pasado»: la supervivencia lo es de un pasado absoluto que no ha tenido lugar, una promesa que com-promete sin «asegurar» (Cfr. Derrida, 2008, 103-109). La memoria, como sucedía en Heidegger, es el lugar de la huella como recuerdo imposible, por lo que ésta se dirige a un «pasado» que no ha tenido lugar, un «presente» que comienza por regresar, hacia un cuerpo sin unidad, sin cuerpo pero tampoco «nada», hacia «espectro(s)», de los que dice Heidegger que son «porvenir»[□]. El espectro, como las cenizas, señala Derrida, nos asedia y se nos presenta sin presencia, sin poder ser reducido a «algo» ni afirmado

8 Esto es algo que Derrida presenta ya desde sus textos tempranos: Cfr. Derrida, 1986, 89 y Derrida, 1994, 370.

9 Derrida señala como «imposibles» la deconstrucción, «el don, el sí, el “ven”, la decisión, el testimonio, el secreto, etc.» (Derrida, 2011, 27).

como «nada», mirádonos sin poder ser identificado en su «propiedad». En este sentido, la «figura» del espectro no puede sino relacionarse con la aporía del don: para ser tal, éste no debe darse como «algo», algo «presente», sino que más bien debe dar-se una «nada» o un «olvido» (Cfr. Derrida, 1974, 270A). Porque el don no «es», se da (si lo hay) como borrarse en y como lo dado. Hay en lo dado, por tanto, una inaccesibilidad de la memoria frente a la donación misma, tal como sucede con la donación del ser en Heidegger (Cfr. Derrida, 1995b, 35), es decir, que desde ahora podemos comprender «la ceniza como la casa del ser» (Derrida, 2009a, 27). A la memoria se le da nada, un olvido radical, una huella como ceniza, un espectro al que ya no podemos más nombrar «directamente», «propriadamente», sino sólo con «palabras oblicuas» en dirección «destinerrante». La memoria se enfrenta a un movimiento catastrófico, «catastrófico» en la que eso que da no hace sino borrarse retrazándose de nuevo en retirada (Cfr. Derrida, 1987, 87-93). Si antes se señaló que el pensamiento de la memoria se abría en Derrida a un pensamiento del don, ahora se comprende que este último no es sino la memoria del olvido. Por lo tanto, el pasado de la memoria es el porvenir, un porvenir que repite, sin duda, pero aquello que nunca ha tenido lugar, sino que se encuentra frente a nosotros como porvenir y como tarea (Cfr. Derrida, 1995a, 31).

La memoria, por tanto, es para Derrida una herencia que crea tanto como registra, que crea en cuanto registra y que, de este modo, no dispone de un «stock mnésico» esperando ser retomado, sino que el espectro se nos da como reto y tarea: «heredar no es en esencia *recibir* algo, un elemento *dado*, que entonces se puede *tener* [...] Cuando se hereda, se clasifica, se criba, se valora, se reactiva» (Derrida, 1998b, 40). Hay una falta en eso que se da, en ese resto o ceniza; una falta que hace falta, que abre la posibilidad de la respuesta y de la responsabilidad. La memoria es, por tanto, recepción, «sí» anterior a cualquier respuesta dirigida al otro, pero también reafirmación, reinscripción, «sí, sí» a lo que viene necesariamente sin haberlo escogido en cuanto promesa (Cfr. Derrida, 1987, 639-650). La memoria hereda, afirma, retoma, pero siempre escogiendo, cribando esa herencia que nunca es una, que nunca se re-úne, posibilitando en esa «repetición», por tanto, una nueva aporía, lo imposible de un cortocircuito entre lo constativo y lo performativo en una «invención» (Cfr. Derrida, 1987, 61). La memoria es repetición e invención, selección y respuesta. En este sentido, la memoria es infinitamente responsable ante cada «otro» por haber seleccionado «un» otro, por haber escogido a «ese» otro (Cfr. Derrida, 2000, 72). La memoria en Derrida es, por tanto, infinita en infinitos sentidos: sin origen, sin objeto, infinitamente responsable, abierta al porvenir absoluto, pero también infinitamente finita, humilde, paciente, constante (Cfr. Derrida, 2003a, 310). De este modo, Derrida presenta una memoria que no se realiza en el recuerdo (*Erinnerung*), que quizá haya que pensar como lo «otro» del recuerdo, como el hacer memoria sin recuerdo, como «Andenken».

En este sentido, la cuestión fundamental no podría retrasarse más: ¿es la memoria como porvenir subsumible a la memoria (*Andenken-Gedächtnis*) heideggeriana? ¿Piensan ambos «lo mismo» en un «querer-decir» universal bajo los términos «*mémoire*» y «*Gedächtnis*»? Porque aceptando que tanto Heidegger como Derrida toman distancia de un «comienzo» aprehensible o representable en la «presencia-presente» de la «*Erinnerung*», aproximándose así ambos a un «inicio» sin pasado, esto es, una «huella», de la que Heidegger dice que es la «más matinal» (*die frühe Spur*), aceptando esto, cabría plantearse si es «idéntico» ese «pasado sin presente» en Heidegger y Derrida, teniendo en cuenta, por otra parte, que «este»

inicio no dispone de nada «propio» y, por tanto, no puede resultar «idéntico». En este sentido, la cuestión consistiría en saber desde qué perspectiva se accede a una puesta en común del lugar de la memoria en sus obras y, por tanto, si el porvenir de Heidegger pasa a través de la memoria de los textos de Derrida. Ahora bien, responder a esta cuestión supondría abrir un gran campo interrogativo que pasaría por la relación entre la «Destruction» y la «deconstrucción», entre la «sigética» y la «Zusage» heideggeriana y el «sí» derridiano; entre la «khôra» y el «Raum» o el «Ort» en Heidegger, el «Zeit-Spiel-Raum» y el espaciamento de la «différance», el «Wink» y la «brisure». Pensar, en definitiva, si el «trait» como «re-trait» en el texto de «la» metafísica puede comprenderse desde el «Riss» en el «Aufriss» que se retira hacia lo irremontable, si el saludo que toma Heidegger de Hölderlin es idéntico al que entrega Derrida a Lévinas.

Sin embargo, Derrida mismo ha emprendido un acercamiento al texto heideggeriano que puede en gran medida presentar una comparación del lugar de la memoria en la obra de ambos. Antes se dijo que la memoria en Derrida resultaba infinita y que, por tanto, quizá podría comprenderse como la «Andenken» heideggeriana. Sin embargo, Derrida toma distancia de esta posibilidad al señalar que la interminable memoria no lo es porque su recuerdo resulte demasiado rico y digno como para «darse» de forma definitiva, es decir, en una «Versammlung» rememorante que no podría llegar a cerrarse. De este modo, Derrida cree encontrar en Heidegger cierto tono melancólico de una memoria que no es capaz de llegar a cerrar el recuerdo, es decir, cierta actitud «logocéntrica» que primaría la reunión (*Versammlung*) (Cfr. Derrida, 1998c, 374) y que imposibilitaría la irrupción de lo heterogéneo al recuerdo (*Erinnerung*), es decir, la memoria (Cfr. Derrida, 1987, 181). Sin embargo, es el propio Derrida quien complica las cosas al señalar que la «Gedächtnis» como «Versammlung» del pensar (*Gedanke*) no es sencillamente monológica, es decir, no es sólo el recuerdo hablando de sí en infinitas reapropiaciones, pero tampoco heterológica, esto es, lo otro del recuerdo, sino una «auto-heterología» del habla (*Sprache*) consigo misma a través de su distinción (*Austrag*) (Cfr. Derrida, 1998c, 404-406; 2011, 44): la memoria heideggeriana, por tanto, sin ser recuerdo no podría ser sino en recuerdos. Se comprueba ahora que la cuestión de la memoria deviene así la pregunta por la lengua de la memoria, es decir, por la lengua de la diferencia con y en el recuerdo. Pregunta a este respecto Derrida:

¿se puede y hasta dónde se puede pensar esta marca y el des- de la *différance* como *Wesen des Seins*? ¿El des- de la *différance* no nos lleva más allá de la historia del ser, más allá de nuestra lengua también y de todo lo que en ella puede nombrarse? ¿No apela, en la lengua del ser, a la transformación, necesariamente violenta, de esta lengua en una lengua totalmente diferente? (Derrida, 1994, 60).

Esta «lengua» lo sería de la inscripción de la huella como (no) origen, esto es, una lengua «hipermnésica» en cuanto se dirigiría a un pasado más allá de cualquier presente, más allá de cualquier recuerdo, «preprimera lengua», una lengua anterior a cualquier «yo» y por tanto una lengua del absolutamente otro «en» mi lengua, al otro porvenir y al otro como porvenir. Y aun cuando Heidegger, ciertamente, apela a la «Urwort», dejando así en su tono la posibilidad de comprender ésta como «hiper-recuerdo» más que como «hiper-memoria», Derrida señala que «esto no quiere decir que la lengua sea monológica y tautológica, sino

que siempre corresponde a una lengua invocar la apertura heterológica que le permita hablar de otra cosa y dirigirse al otro» (Derrida, 1997b, 111). Cabría destacar que aquí Derrida ya no apela a una «auto-heterología» en Heidegger.

De este modo, aun cuando Derrida señala que Heidegger, «como siempre», prima la «*Versammlung*» y por tanto dejaría entrever una comprensión de la lengua de la memoria como destino del hiper-recuerdo, es decir, encaminada todavía hacia la reapropiación de la «*Erinnerung*», es el propio Derrida quien afirma que «el pensamiento de Heidegger *no es simplemente* [es Derrida quien subraya] un pensamiento de la reunión» (Derrida, 2008, 147). No lo es «*simplemente*», lo es sin serlo, quizá lo «*es*» en los márgenes, manteniéndose en una «ambigüedad frente a la metafísica de la presencia y del logocentrismo» (Derrida, 1986, 30). Ahora bien, Derrida señala este «no simplemente» apelando al texto *Was heisst Denken?* en el que, precisamente, Heidegger plantea la cuestión de la relación entre pensar y «*Gedächtnis*», así como de la llamada (*heisst*) en cuanto «convocación» y «promesa» de lo que (se) da a pensar. Heidegger plantea así un pensamiento del don y del «*Es gibt*» del que Derrida, tomando la frase paródica de Paul de Man, «*die Sprache verspricht (sich)*», señala que, *hasta cierto punto*, ésta puede inscribirse en el texto heideggeriano, es decir, que *hasta cierto punto* la «*Andenken-Gedächtnis*» se constituiría en Heidegger como promesa imposible y, por tanto, como lo absolutamente otro al recuerdo.

Derrida sostiene este «hasta cierto punto» aun cuando en *Spectres de Marx* expresa sus profundas dudas sobre si la memoria en cuanto «*Versammlung*», es decir, reunión del pensamiento, puede abrirse a lo heterogéneo del recuerdo, a lo absolutamente anacrónico y, por tanto, si la «*mémoire*» en cuanto apertura a la venida del arribante no consiste precisamente en lo opuesto a la memoria heideggeriana (Cfr. Derrida, 1995a, 41). La «memoria» como «*Andenken-Gedächtnis*», como pensamiento (*Gedanke*) de la reunión (*Versammlung*) en la Diferencia (*Unter-Schied*), anularía la irrupción heterogénea del otro, la enmarcaría en el «venir a presencia» (*Anwesenheit*) y, por tanto, negaría el acontecimiento (*événement*). Por el contrario, la «*mémoire*» en cuanto «*avenir*» del «*arrivant*» no puede sino mantenerse en la apertura a la absoluta «*anacronía*», en el sin-horizonte, en el desierto y en la dislocación del tiempo que Heidegger, en *Zeit und Sein*, pretendía conjurar a través de la unidad de un «tiempo auténtico tetradimensional», algo que Derrida discute planteando que quizá sea el concepto de «concepto de tiempo», propio o impropio, el que imposibilita pensar una memoria como porvenir, una memoria como lo otro del recuerdo (Cfr. Derrida, 1994, 97-102).

En este sentido, efectivamente, al establecer Heidegger la «*Versammlung*», el «*legen*», el «*En*» como objetos de la memoria, por más aporéticos e imposibles que estos resulten; al considerar que la presencia se entrega «en mano», se mantendría en «el» pensamiento metafísico, *casi* con la conciencia tranquila. La «memoria» en Derrida lo es «de» la huella y «de» los espectros y, por tanto, nunca «sucede», no puede llegar a «suceder» y, por eso mismo, no deja nunca de «sucederse». Hasta qué punto esto pueda inscribirse todavía en el pensamiento heideggeriano, en su «*Sprache spricht*» que no «*verspricht (sich)*» sólo podría resolverse si fuese aquietada, revelada en una «*Aufhebung*» la relación infinitamente discreta «entre» Heidegger y Derrida. Por tanto, como señala este último, «la cuestión es finalmente sobre el énfasis, la insistencia, la medida y el acento. Y aquí, incontestablemente, Heidegger acentúa la reunión» (Derrida, 2001, 118). Este «incontestablemente», sin embargo, recogería un tono más propio de Heidegger que de Derrida, quien pocas páginas antes afirma:

Yo estoy del lado de la dislocación, de la dispersión, de la diseminación. Sería injusto y simplificador decir que Heidegger violenta la diferencia, la dislocación, la diseminación: se podría realizar una lectura de Heidegger que mostrara que hay en él todo un pensamiento de la dislocación. Pero hay una fuerza allí que permanece del lado de la reunión, del ser junto o próximo a sí (Derrida, 2001, 116)

La cuestión de la memoria, la posibilidad de un acercamiento entre Heidegger y Derrida deviene, en definitiva, una cuestión de tono, de acento, algo que, como confiesa Derrida, siempre le ha preocupado más que el contenido o el fondo mismo (Cfr. Derrida, 1997b, 70). Ahora bien, esta es una cuestión que, más que resolver la lectura de estos textos, conduciría a un análisis de la «Stimmung» heideggeriana y la «Verstimmung» que plantea Derrida como «posibilidad para el otro tono, o para el tono del otro» (Derrida, 2003b, 54), la dislocación del «oído filosófico», de esa superficie tensa omniabarcante que es el tímpano. El cierre de la aproximación a través de la cuestión de la memoria en Heidegger y Derrida no llega a consumarse en una «Versammlung» que aquiete la diferencia entre ambos: no hay sino recuerdos aplazados, desplazados. En definitiva, no hay recuerdo de la cuestión de la memoria como confrontación entre Heidegger y Derrida, sino una memoria prometida. Si la memoria lo es del porvenir, el recuerdo de los textos de Heidegger y de Derrida no puede conducir sino a la obligación de continuar leyendo, a prometer una respuesta imposible.

Bibliografía

- Barash, J. A. (2008): «Heidegger and the Metaphysics of Memory», *Studia Phenomenologica*, VIII, pp. 401-409.
- Derrida, J. (1974): *Glas*. Paris. Galilée.
- Derrida, J. (1985): *La voz y el fenómeno*. Valencia. Pre-Textos.
- Derrida, J. (1986): *De la gramatología*. Madrid, Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. (1987): *Psyché. Invention de l'autre*. Paris. Galilée.
- Derrida, J. (1993): *Points de suspension*. Paris. Galilée.
- Derrida, J. (1994): *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- Derrida, J. (1995a): *Espectros de Marx*. Madrid. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1995b): *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Derrida, J. (1997a): *Mal de archivo*. Madrid. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1997b): *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires. Ediciones Manantial.
- Derrida, J. (1998a): *Aporías. Morir – esperarse (en) los “límites de la verdad”*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Derrida, J. (1998b): *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires. EUDEBA.
- Derrida, J. (1998c): *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2000): *Dar la muerte*. Barcelona. Paidós Ibérica
- Derrida, J. (2001): ¡Palabra! Instantáneas filosóficas. Madrid. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2001): «Entretien», en: J. Janicaud. *Heidegger en France II. Entretiens*, Paris: Albin Michel.
- Derrida, J. (2002): *Schibboleth. Para Paul Celan*. Madrid. Editora Nacional.

- Derrida, J. (2003a): *Papel Máquina*. Madrid. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2003b): *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. (2008): *Memorias para Paul de Man*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Derrida, J. (2009a): *La difunta ceniza*. Buenos Aires. Ediciones La Cebra.
- Derrida, J. (2009b): *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- Derrida, J. (2011): *Salvo el nombre*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Esposito, C. (2009): «Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo», *Pensamiento* 65, n.º. 245. pp. 433-462.
- Gadamer, H.-G. (1999) «Thinking and Poetizing in Heidegger and in Hölderlin's "Andenken"», en Risser, J. (ed.) (1999): *Heidegger toward the Turn*. Albany. State University of New York Press. pp. 145-163
- Haar, M. (1993): *The Song of the Earth*. Bloomington. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977a): *Sein und Zeit*, GA2. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b): *Holzwege* GA 5. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1981): *Erläureungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985): *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989): *Beiträge zur Philosophie*, GA 65. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991): *Grundbegriffe*, GA 51. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993): *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA 53. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997a): *Nietzsche*, GA 6.1. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b): *Der Satz vom Grund*, GA 10. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999): *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, GA 39. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000): *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (2002): *Was Heiss Denken?*, GA 8. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005): *Über der Anfang*, GA 70. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- McNeill, W. (1999): «Heimat: Heidegger on the Threshold», en Risser, J. (ed.) (1999): *Heidegger toward the Turn*. Albany. State University of New York Press. pp. 319-351.
- Krell, D. F. (1990): *Of Memory, Reminiscence, and Writing. On the Verge*. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press.
- Rocha de la Torre, A. (2012): «Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia», *Revista de Filosofía* vol. 37. n.º. 1. pp. 37-55
- Wood, R. E. (2015): «The heart in Heidegger's thought», *Continental Philosophy Review*, vol. 48, Issue 4, pp. 445-462.

Filosofía, historia y política en Patočka: la perspectiva del cuidado y el cuidado como (nueva) perspectiva

Philosophy, history and politics in Patočka: the perspective of care and the care as (new) perspective

ANDREA STELLA*

Resumen: Partiendo de las preguntas planteadas por Patočka a propósito de su filosofía fenomenológica de la historia, el objetivo de este artículo es arrojar luz sobre la manera cómo, en la reflexión del autor checo, la política y la historia han venido vinculándose alrededor del problema del cuidado de sí y de los otros, allí donde éste último coincide con la filosofía en cuanto instauración de una inédita (e inaudita) perspectiva de comprensión –acontecimiento por el que, según Patočka, se desencadena (y cabe actualizar cada vez de nuevo) el curso de la historia.

Palabras clave: conmoción; cuidado; punto de vista; vida disidente; vida en la verdad

Abstract: On the basis of the questions raised by Patočka concerning his phenomenological philosophy of history, the aim of this article is to shed light on how, in the thought of the Czech author, politics and history have been linking around the problem of the care of self and others, where the latter corresponds to philosophy as establishment of an original (and unprecedented) perspective of understanding –an event through which, according to Patočka, the course of the history breaks (and it can be always updated).

Keywords: upheaval; care; point of view; dissident life; living in truth

1. Introducción

En los últimos años de su vida, a partir del estudio de la antigua noción griega de cuidado, Patočka llega a plantear una serie de preguntas que, al vincular las temáticas de su “fenomenología asubjetiva” (concretamente, su descripción de los diferentes movimientos de la existencia humana) a la cuestión ético–política de la responsabilidad (*odpovědnost*), le llevan a desarrollar un “original” análisis filosófico de la historia.

Recibido: 02/02/2018. Aceptado: 05/05/2018.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid e investigador independiente. Colabora con la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid, en las que ha impartido seminarios y ciclos de conferencias sobre Nietzsche, Benjamin, Foucault y Patočka. Su investigación se centra en las áreas de ética y filosofía contemporánea. Sus intereses giran en torno al vínculo entre discurso filosófico y praxis éticas y políticas. Publicaciones recientes: Stella, A., (2018), “¿Qué es filosofía? Foucault entre ‘parrhesía’ y ‘cuidado de sí’”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, ISSN 0210-4857, nº 45, pp. 343-362; Stella, A., (2017), “Foucault y la pregunta por la resistencia entre ‘gubernamentalidad’ y ‘cuidado’. El ‘affaire Croissant’ y el neoliberalismo”, en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, ISSN 1576-3935, ISSN-e 1887-505X, época 2, nº. 17, 2017, pp. 269-286. E-mail: andstella@gmail.com

El elemento de mayor innovación de este análisis estriba no tanto en el gesto que asume como objeto de su pensamiento la historia en su globalidad, como sobre todo en la novedosa perspectiva de la interrogación patočkiana respecto de una cuestión tradicional a partir del siglo XIX¹, que el autor checo recoge de Husserl, de Heidegger y de los análisis de Arendt sobre la condición humana, a saber: el problema no de determinar el fin de la historia, sino de preguntar por su principio. En relación con esa pregunta tradicional por el origen, ya no se trata, para Patočka, ni de celebrar el despliegue de la historia –entendida como aquel conjunto temporal de sucesos que, en tanto posee un sentido inmanente y accesible a la razón humana, se define por la idea de un progreso (material o moral) como “necesidad férrea”² de su desarrollo fáctico–, ni de definir el carácter absoluto de la racionalidad europea en cuanto entequeia universal de la humanidad, sino precisamente de lo contrario.

Las novedades aportadas por la perspectiva patočkiana, en efecto, pueden ser identificadas de la siguiente manera: si, en relación con el idealismo husserliano, Patočka trata de dar respuesta a esa pregunta interpretando el mundo natural como mundo pre–histórico (o, en todo caso, haciendo hincapié en el carácter “historial” del *Lebenswelt*³), asimismo, respecto de Heidegger y de Arendt, el problema del origen de la historia es planteado por el autor checo insistiendo en el carácter “problemático” y “polemológico” (y “problemático” en tanto en cuanto “polemológico”⁴) de la libertad –en particular, respecto de Arendt, substituyendo su trilogía de “labor”, “work” y “action”, por su concepción de los tres movimientos de la existencia humana⁵; y, respecto de Heidegger, destacando en su planteamiento la carencia de un tratamiento de todas esas “otras formas de comportamiento abierto del hombre que no tienen primariamente como sentido y contenido suyo alcanzar la apertura y su trasmisión”⁶, las cuales, en cambio, Patočka procura abordar mediante la tematización de los dos primeros de esos movimientos, el de arraigo y el de defensa de la vida–.

-
- 1 De lo que se trata en el origen de esa pregunta sobre el origen es de establecer qué es la filosofía. Su momento inaugural tiene lugar en el siglo XIX, desarrollándose en el discurso de Hegel y de Zeller, quienes llegaron a identificar la tradición occidental derivada del pensamiento positivo surgido en Grecia en el siglo VI a.C. con “la” filosofía. Se trata de la célebre tesis de Eduard Zeller sobre el “milagro griego”, argumentada en su obra monumental *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (1844–1852): el pueblo griego –en el que los intelectuales alemanes del siglo XIX se veían prefigurados– por sus propias especificidades habría elaborado un saber nuevo, absolutamente original, una nueva manera de interrogarse racionalmente sobre el mundo, mientras que las otras civilizaciones de la época se quedaron atrapadas en formas más o menos complejas de superstición o, como mucho, sólo fueron capaces –como en el caso de Cina y de India– de elaborar algunas doctrinas vinculadas a las tradiciones o a las religiones.
 - 2 Cf. Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, trad. de I. Ortega Rodríguez, Madrid: Encuentro, p. 204.
 - 3 Cf. Díaz, Álvarez, J. M. (1995), «J. Patočka: el sentido de la historia, el cuidado del alma y la comprensión de la modernidad»: en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n. 1, pp. 71–73.
 - 4 Cf. Lasaga Medina, J. (2001), «Sobre la filosofía de la historia de Jan Patočka», en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n. 3, p. 262.
 - 5 Ricoeur, P. (2016), «Prefacio», en: Patočka, J., *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 22.
 - 6 Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 41–42.

Henos aquí, por lo tanto, ante aquello que consideramos el carácter original del planteamiento patočkiano en relación con el de sus “maestros” anteriormente mencionados: el autor checo responde a la pregunta tan tradicional por el significado del origen del devenir histórico remitiendo al vínculo entre la noción de conflicto y el núcleo del tercer movimiento de la existencia (el de la apertura) que había previamente teorizado. Es decir: considerando que la posibilidad de la historia y de que ésta tenga un sentido –desde luego, un sentido discontinuo, que no depende de una sola instancia o de un único sujeto histórico– está íntimamente vinculada al constitutivo movimiento de la existencia humana⁷, es decir, a sus fundamentales precariedad y finitud, en la medida en que éstas últimas son los fundamentos reales de esa situación de conflicto en la que, por otra parte, la vida humana se encuentra constitutivamente a existir y *sólo* a partir de la cual puede (volver a) exponerse más allá de sí misma, a saber: más allá de su propia precariedad y de su constitutiva finitud. En el planteamiento patočkiano sobre la constitución cinética y polemológica de la existencia llegan, por ende, a entroncarse de una manera original tanto sus reflexiones sobre la historia –allí donde el comienzo de ésta última (como veremos) llega a coincidir con el perturbador descubrimiento de la problematicidad y con la “conmoción” (*otřesenost*) del sentido dado–, como sus investigaciones fenomenológicas, en las cuales llega a expresarse su interpretación en clave ético-política de la consigna fenomenológica para plantear una diferente e inédita perspectiva⁸.

2. El surgimiento de la historia

Ahora bien, el hecho de que la originalidad de la reflexión patočkiana sobre la historia estribe en hacer hincapié en el vínculo entre conflicto real y movimiento de apertura no significa que, para el autor checo, el origen de la historia sólo haya de ser desentrañado “idealizando” o “absolutizando” el supuesto carácter extraordinario e ineludible de ese movimiento existencial y de su alcance “polemológico”. En otras palabras, para Patočka no se trata de que lo previo a ese movimiento –respectivamente, el movimiento de arraigo y el de defensa de la vida, los cuales se condensan, en su reflexión sobre la historia, alrededor de las dimensiones de sentido constituidas por el mito, la religión y el arte– no encarne un cambio relevante respecto de la condición prehistórica de la humanidad. El punto de partida de su reflexión es, más bien, otro: aun reconociendo la originalidad de esas manifestaciones de la comprensión humana, Patočka cree que en ellas la existencia aún no ha desarrollado una perspectiva libre (y consciente de sí) respecto del mundo, de los otros y de sí misma. En última instancia, en lo que al mito, a la religión y al arte se refiere, el punto de inflexión respecto de la historia consiste en que, según Patočka, en todas esas dimensiones de sentido la vida humana aún está completamente enfocada en la necesidad básica de conservarse y reproducirse en el mero plano biológico:

7 Cf. Ortega Rodríguez, I. (2009), «Jan Patočka: fenomenología asubjetiva y filosofía herética de la Historia», en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, n. 736 marzo-abril, p. 346.

8 Cf. Esquirol, J. M. (2000), «Tecnica e sacrificio in Jan Patočka», en Jervolino, D. (ed.), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*. Napoli: Cuen, p. 66.

la historia se da allí donde la vida se hace libre y total. Tiene lugar allí donde la vida edifica conscientemente un espacio para una vida igualmente libre y que no se agota en la mera aceptación; y tiene lugar allí donde la vida –a consecuencia de la conmoción del “pequeño” sentido vital, ése que la aceptación lleva dentro de sí– se decide a intentar de nuevo darse un sentido a la luz de cómo se le muestra el ser del mundo en el que se encuentra emplazada⁹.

Cuando los eventos y los entes no se revelan conforme al horizonte precomprensivo imperante, y su significado no se acepta sobre la base de la pujanza de la tradición que los revela, sino que empiezan a comprenderse dentro de los márgenes resbaladizos de una inédita perspectiva que los expone a la cuestión de su verdad (y, por ello, los torna ambiguos), allí es donde cabe hablar de historicidad.

Por eso, observa Patočka, en la medida en que es el producto de unas prácticas cuyo origen se remonta a la antigüedad griega, el comienzo de la historia sólo puede pensarse a partir de su vínculo con el “mundo occidental y su espíritu”¹⁰. A diferencia de lo que suele admitirse, en efecto, el inicio de la historia no puede coincidir con el surgimiento del fenómeno de la escritura, pues existen casos de “historiografía (*historie*) sin historia (*dějiny*)”¹¹. Los anales antiguos redactados en Asia, Egipto o China antigua son un ejemplo de ello, ya que muestran cómo en aquellas épocas la escritura se practicaba como ejercicio ritual que registra la alternancia de los acontecimientos desde el punto de vista de la vida humana interesada en su conservación. Mientras se limita a vivir en el horizonte sin espesor modulado por el ritmo cíclico de defensa y consolidación de su vida, la existencia es “sin historia”: esta última aparece, insiste Patočka, sólo allí donde la vida humana pretende asignarse una perspectiva propia, que no se haya dado y prescrito anteriormente, y que no esté limitada al objetivo de conservar y prolongar su subsistencia biológica:

[...] bajo esta forma –como pregunta radical por el sentido, fundada en la conmoción del sentido vital aceptado ingenua e inmediatamente, la cual trae consigo la pregunta por la verdad e impulsa una y otra vez esta problemática– la filosofía fue desarrollada *solamente* en su línea occidental. Ésta es la razón decisiva que nos lleva a pensar que la historia, en sentido propio, surgió originariamente como historia occidental, y que mediante complicaciones de su propia problemática fue ella incorporando en sí cada vez a más humanidades hasta hacerse finalmente, en nuestra época, efectivamente universal y planetaria.¹²

Ahora bien, respecto de estas afirmaciones es imposible no percatarse de cómo el planteamiento de Patočka, aun cuando atienda “genealógicamente”¹³ a las convulsiones que no dejan de sacudir el devenir histórico, resulta ser deudor de la formulación teleológica

9 Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 77.

10 Cf. *ibíd.*, p. 78.

11 Cf. *ibíd.*, p. 63.

12 *Ibíd.*, p. 200.

13 Véase al respecto: Di Martino, C. (2017), «Philosophie et généalogie de l’histoire chez Jan Patočka», en *Alter*, 25/2017, pp. 173–192.

que aún define el proyecto husserliano de la *Krisis der europäischen Wissenschaften*: aunque heréticos, sus *Ensayos* tratan de descubrir la raíz del *lóγος* europeo, de rastrear sus desarrollos y de captar sus derivas perniciosas¹⁴. Sin embargo, a todo ello creemos que es necesario añadir que Patočka, en su intento de identificar la *ratio* que opera en el devenir del mundo occidental, propone una reconstrucción histórica mucho más cercana a la declinación genealógica (y trágica) brindada por Nietzsche que a una fenomenología del Espíritu de corte hegeliano. En efecto, tanto para Nietzsche como para Patočka, lo importante no es trazar el itinerario de la historia progresiva de los contenidos de verdad, sino rastrear el devenir histórico a partir de la relación (conflictiva¹⁵) entre vida y verdad. La verdad es un decisivo factor de transformación en la historia humana: en esta frase podría resumirse uno de los muchos descubrimientos operados por la genealogía de la moral nietzscheana. Pero la afirmación de que la verdad es un agente de transformación es aquello que también Patočka sostiene cuando, en sus estudios sobre los tres movimientos de la existencia, habla del movimiento de apertura como “movimiento de la verdad”. Para el autor checo, de hecho, la verdad nunca coincide con la aprehensión definitiva de un conocimiento, sino con el movimiento de la libertad en cuanto actitud de ininterrumpida problematización que insta a reflexionar sobre esa Noche que toda Luz implica, como fondo y reverso propios de ésta última¹⁶. En última instancia, en la medida en que es la clave ética que caracteriza la existencia de quienes viven al descubierto, de quienes se interrogan y se dejan interrogar, para Patočka la verdad está íntimamente vinculada a la libertad¹⁷ y, como observa J. Lasaga Medina, representa “el auténtico ‘novum’ que provoca con su irrupción la historia”¹⁸.

En la distancia entre historia y prehistoria, Patočka halla, entonces, no sólo una confirmación y un terreno donde puede radicalizar su descripción ontológica de la existencia humana en tres movimientos fundamentales, sino también el lugar en que el origen de la historia coincide con el de la filosofía. Si la época prehistórica, en la medida en que sólo está provista de historiografía, se refleja a sí misma mediante un copioso horizonte hecho de relatos, crónicas y mitos, cuya función ritual corresponde a la conservación y la prolongación del eterno retorno del ciclo vital (es decir, respectivamente al primero y al segundo movimiento de la existencia teorizados por Patočka), por otro lado, esa misma época representa tan sólo un momento de transición, a partir de cuya dimensión se desplegará el

14 En esta perspectiva de lectura destacan las consideraciones de Serrano de Haro cuando hace notar que el enfoque patočkiano también parece ser deudor de las formulaciones heideggerianas sobre la historia en cuanto “destino nihilista de Occidente” que “viene a subsumir bajo sí toda coyuntura política y a tragarse, de algún modo, toda responsabilidad histórica. La Fuerza, la voluntad omnímoda de poder, convierte el mal en una circunstancia anónima, indistinta, inimputable”: en Serrano de Haro Martínez, A. (2004), «La idea de la solidaridad de los conmovidos en la obra de Jan Patočka», en Villar Ezcurra, A.; García-Baró López, M. (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, p. 375.

15 Cf. Lasaga Medina, J. (2001), «Sobre la filosofía de la historia de Jan Patočka», en *op. cit.*, pp. 259–260.

16 Cf. Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, *op. cit.*, pp. 178–192.

17 Come nota Edward F. Findlay en su investigación sobre el valor ético y político que la obra de Patočka puede representar en el contexto posmoderno, “Jan Patočka, like his model Socrates, signaled that there was an unbreakable relationship between politics and philosophy, between truth and the realm of our social being”: en Findlay, E. F. (2002), *Caring for the soul in a postmodern age*. Albany: State University of New York Press, p. 1.

18 Lasaga Medina, J. (2001), «Sobre la filosofía de la historia de Jan Patočka», en *op. cit.*, p. 262.

proceso de la aparición de la filosofía –o lo que vale lo mismo para el último Patočka, el de la ἐπιμέλεια en cuanto tercer movimiento de la existencia–. El comienzo de la historia coincide, en efecto, con el desencadenamiento de una “conmoción” (*otřesenost*) radical sólo sobre cuya base puede desarrollarse la práctica filosófica en cuanto nueva manera de vivir, es decir, en cuanto vida que se constituye como inédito punto de vista sobre el mundo, los otros y sí misma. De pronto, la confianza ingenua que el sentido aceptado brindaba a la existencia, esa certidumbre que implica para la vida humana la confirmación y la justificación del orden de las cosas, se pone en entredicho. Para Patočka, no se trata de que, de buenas a primeras, esa seguridad se pierda completamente, sino que sufre una modificación por la que nace un nuevo punto de vista que, en cuanto tal, la pone a prueba¹⁹ y a partir del cual se instituye una relación con el mundo basada en la verdad, es decir, una interrogación sobre la totalidad desveladora a partir de cuyo retirarse las cosas se manifiestan²⁰. Por este motivo, Patočka afirma que “tienen razón Platón y Aristóteles al decir que θαῦμα ἀρχή τῆς σοφίας”²¹: el asombro del que hablan esos filósofos coincide con el llamamiento que inaugura la pregunta filosófica por el sentido, con el estremecimiento que insta la existencia a constituirse como inédito punto de vista sobre sí misma y el mundo, en los términos de una “vida en la verdad”.

De ahí también que, para el último Patočka, en tanto en cuanto alude a ese desequilibrio, a esa “crisis” que desencadena el proceso histórico, el tercer movimiento de la existencia humana coincide con la práctica históricamente acontecida del “cuidado del alma”, esto es, con la posibilidad de la filosofía en cuanto perspectiva crítica capaz de poner en entredicho y *actualizar* cada vez de nuevo el sentido mismo de la historia. Claro está, esta apertura de la existencia, este surgimiento en la vida humana de una perspectiva que la expone a la verdad a partir de su arraigo en el mundo (primer movimiento) y su alienación en las cosas (segundo movimiento), representa una potencia que incluso puede no realizarse²². No obstante, esa nueva actitud representa un cambio radical, una sacudida y una “conversión gigantesca”, “una μετανοίεν sin precedentes”²³ tanto individual como colectiva que, aún no siendo necesaria a lo largo de la historia, sí decide de su origen, colocándolo en el momento en que se desvincula la existencia humana del orden incuestionable de las cosas, se relaciona con las potencialidades abiertas por la posibilidad de una inédita perspectiva de comprensión y, por ello, se hace responsable (del propio mundo y de su vida) y libre.

19 Cf. Patočka, J. (1983), *Platon et l'Europe*, trad. fran. de E. Abrams, Lagrasse: Verdier, p. 83.

20 “La filosofía en su conjunto, a decir verdad, no es otra cosa que el despliegue de esta problematicidad, recogida y expresada por los grandes pensadores. Es una lucha por sustraer a la problematicidad algo que emerja de ella para encontrar una nueva tierra firme, pero que en cuanto tal sería nuevamente problematizable. En esto consiste la sabiduría griega originaria; según las palabras de Heráclito –‘el fuego gobierna todo’– el fuego, es decir, el fulgor que en la noche revela la aurora, pero también vuelve visible la *oscuridad*; el emerger de todo lo que se halla fuera de las tinieblas a las que toda cosa pertenece y que el fuego únicamente desgarrar pero no vence.”: en Patočka, J. (1996), «El hombre espiritual y el intelectual», *Nombres. Revista de Filosofía*, VI, n. 8–9, trad. de D. Tatián, p. 181.

21 Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 77.

22 Cf. Patočka, J. (1992), «Was sind die Tschechen», en: Id., *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*, Stuttgart: Klett–Cotta, pp. 29–106.

23 Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 116.

Es por todas estas razones que, afirma Patočka, en tanto en cuanto (abriéndose a la verdad) la existencia se convierte en una vida cuya subsistencia biológica ya no encarna un fin en sí, sino que empieza a existir en función del sentido brindado por la más amplia perspectiva de un mundo abierto y compartido, el inicio de la historia y de la filosofía coincide asimismo con el de la política. En efecto, observa Patočka, es exclusivamente a partir de la dimensión relacional ya establecida por la apertura de diferentes puntos de vista cuando puede configurarse una política, y no viceversa: la política no puede representar un ámbito previamente establecido, sobre cuya base sería posible asentar y describir rigurosamente las relaciones humanas. Antes bien, la política es aquello que se da en la medida en que la existencia se abre, poniéndose “en relación con”: en el momento en que la existencia se arroja al mundo, saliendo al encuentro de los otros y yendo más allá de la mera prolongación de su vida biológica, allí surge el espacio de la política –es decir, ese territorio en el que la vida humana, en la medida en que se convierte en “perspectiva–sobre–algo”, termina siendo situada “ante la posibilidad de la totalidad de la vida y de la vida en su totalidad”²⁴.

De ahí que, según Patočka, el sentido de la vinculación entre filosofía y política no pueda estar exclusivamente asociado a meros programas económicos o ideologías²⁵, sino que haya de desarrollarse sobre todo a partir de una praxis crítica de lo constituido. En tanto en cuanto esta práctica representa el embrión de la vida histórica y política de la humanidad, ningún tratado o argumentación intelectual basada en nuevos principios introducidos desde arriba para suplantarse los viejos puede (volver a) fundar una (nueva) política, so pena de correr el riesgo de caer en una renovada metafísica que postula una legalidad universal o unos valores ultraterrenos, ambos ineficaces para una existencia caracterizada como movimiento²⁶. Claro está, la política pensada por Patočka no renuncia a determinar los fundamentos comunes que puedan constituir el terreno de encuentro para la disconformidad de estilos y culturas que caracteriza la humanidad post–europea. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre – como señala el propio autor checo²⁷– con el planteamiento del problema de una humanidad post–europea que Husserl desarrolla en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, allí donde el filósofo alemán se expone al riesgo de eurocentrismo en la medida en que ignora la heterogeneidad de los *Lebenswelten* y pone la *ratio* europea como entelequia universal de la humanidad, esos fundamentos no pueden ser sino “negativos”. Unos fundamentos que, por lo tanto, no se concretan en un incremento de contenidos, sino en una delimitación de la apertura: una apertura que conserve la “diversidad” de “perspectivas fundamentales” y que permita el “contacto” entre puntos de vista diferentes.

24 Patočka, J. (2004), «¿Qué es la existencia?», en *op. cit.*, pp. 82–83.

25 Cf. Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 191. De otra parte, como señala con acierto Ricœur, en Patočka “la política es siempre de un orden distinto al de la gestión económica y la proyección del hombre de la labor; [...] la política no tiene otro fin que la vida para la libertad y no la vida para la supervivencia, ni siquiera para el bienestar”: en Ricoeur, P. (2016), «Prefacio», en: Patočka, J., *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 18.

26 Cf., al respecto, Esquirol, J. M. (2011), *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Barcelona: Gedisa, p. 84.

27 Cf. Patočka, J. (2007), «Reflexiones sobre Europa», en: Id., *Libertad y sacrificio*, trad. de I. Ortega Rodríguez, Salamanca: Sígueme, pp. 218–219.

Así, cabe afirmar que la filosofía, para Patočka, halla en la política su campo de ejercicio no por la posibilidad de reducir esta última a su propio objeto de reflexión, a fin de desvelar su verdad esencial, sino porque el movimiento de apertura al que la propia realidad política nos insta (es decir, el tercer movimiento de la existencia humana teorizado por Patočka) se despliega como una interrogación permanente de nosotros mismos y de nuestro presente, sobre el fondo de una sensibilidad comunitaria que no oculta las grietas y las sombras de la coexistencia entre las diferentes perspectivas humanas, sino que atisba en ellas otras tantas ocasiones para mantener el pensamiento en una ininterrumpida tensión productiva. Aquello que, en otras palabras, caracteriza el nexo entre filosofía y política adquiere, para Patočka, la forma de la “disconformidad” ética –es decir, de una libertad negativa que se opone a la propensión totalitaria a suprimir la fragilidad de la política y a desactivar las tensiones que recorren la dimensión comunitaria. De ahí que tan sólo la ἐπιμέλεια, en cuanto problematización y testimonio de la verdad en pro de la libertad –es decir, en cuanto capacidad de negación de lo establecido y de contemporánea afirmación de un orden (ontológico, ético y político) distinto– pueda representar aquello que, para el último Patočka, es capaz de volver a brindar un (nuevo) sentido a la acción y a la dimensión política a lo largo de la historia:

Se trata de la conmoción de la cotidianidad de los factólogos y rutineros: es hacerles tomar conciencia de que su lugar está de *este* lado del frente, y no en modo alguno en el de las consignas “diurnas”, por muy seductoras que éstas sean. Ellas, en realidad, invitan a la guerra. Así es ya se trate en dichas consignas de la nación, el Estado, la sociedad sin clases, la unidad mundial, o como quiera que puedan sonar todas esas invitaciones susceptibles de ser desacreditadas –y que ya lo han sido– por la fática ausencia de miramientos de la Fuerza²⁸.

¿Cómo puede configurarse, a través del “cuidado del alma”, la libertad de los puntos de vista en una comunidad política? ¿Y qué es esa “alma” de la que hay que ocuparse? Será a partir de estas cuestiones cuando Patočka se vea instado al análisis del dialogo platónico *Alcibíades mayor*. En el célebre símil platónico del ojo–espejo el autor checo atisba la revelación de la política como dimensión ontológica originaria de la existencia filosófica –la cual, si quiere ser tal, postula la necesidad de múltiples puntos de vista, de los otros considerados como perspectivas distintas–:

Aquí, sin embargo, se subraya al mismo tiempo lo que, en última instancia, está contenido en el propio comienzo de la concepción socrática de *lógos*; porque sólo la búsqueda, es decir, la búsqueda por medio del *lógos*, en comunión con la otra persona, puede llevar al autoconocimiento; y esta autocomprensión, esta concentración sobre uno mismo, es algo social, es decir, el germen de la verdadera comunidad, y, por lo tanto, cobra un significado supraindividual: por ende, como resultado, el

28 Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 191–192.

diálogo llega a su cumplimiento en la meditación sobre cómo dar juntos un sentido a la vida en la ciudad [traducción mía, nda]²⁹.

Aquí reside la esencia del βίος πολιτικός. Sin recurrir a principios abstractos, fruto de teorías que prescriben su forma y desarrollo, lo político es caracterizado por Patočka a partir de su determinación ontológica de la existencia, es decir, a partir de su idea de una vida humana constitutivamente arrojada fuera de sí, en medio del mundo de los entes, y, a la vez, expuesta al movimiento de manifestación, es decir, al movimiento del mundo-verdad. Por lo tanto, la lectura en clave política del símil socrático del ojo-espejo brindada por Patočka respalda y confirma su cosmología fenomenológica: si es cierto que, al exponerse al mundo y al responder a los llamamientos de las cosas y de los demás seres, la vida humana deja de ser un fin para sí misma, por otro lado, en este movimiento centrífugo que, de repente, la pone al descubierto, lejos de fragmentarse, la existencia se abre a la posibilidad de vivir con y en pro (o en contra) de los otros –es decir, se convierte en “vida política”–:

Estas consideraciones no deben tomarse como una idealización de la *pólis* griega. No han de tomarse como si dijéramos que la *pólis* surgió del espíritu de una entrega desinteresada al “bien común” [...]. El origen de la comunidad política no es un proceso que pueda localizarse con precisión. No cabe atribuirlo a tales o cuales individuos. [...] Ahora bien, lo que resulta distintivo de esta nueva figura y forma de vida es, precisamente, esta circunstancia de que la *pólis* surja y se mantenga en el seno de luchas externas e internas [...]. Aquí –en unas luchas particulares dentro de un territorio exiguo y con unos medios materiales insignificantes– no sólo surge el mundo occidental y su espíritu. Antes bien, quizás quepa afirmar que surge también la historia universal en general. El espíritu occidental y la historia universal están ligados en su origen. Es el espíritu de la libre donación de sentido, es la conmoción de la vida meramente aceptada y de sus seguridades; y junto a ello, es el surgimiento de nuevas posibilidades de la vida en esta conmoción, esto es, de la filosofía. Ahora bien, el que la filosofía y el espíritu de la *pólis* se relacionen estrechamente entre sí –de tal manera que el espíritu de la *pólis*, a la larga, prosiga siempre bajo la figura de la filosofía– hace que este acontecimiento particular, el origen de la *pólis*, tenga una significación universal.³⁰

En cuanto práctica de la verdad, la filosofía (como “cuidado” de sí y de los otros) supone, pues, la cuestión de la libertad, entendida como problema ético-político con-

29 “Zde se však, zároveň zdůrazňuje, co je konečně v samotném počátku Sókratova pojetí logu obsaženo; jelikož jedině zkoumání, a to zkoumání logem, a to ve spolku s druhým, může přinést sebezpoznání, je toto sebezpoznaní, toto soustředění sebe něčím společenským, je zárodkem pravého společenství, a má tudíž nadindividuální význam; završuje se tudíž dialog důsledně úvahou o společném osmyslení, života v obci.” La traducción del texto original checo al castellano se ha llevado a cabo a partir de la traducción italiana recogida en: Patočka, J. (2003), *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, trad. ital. de G. Girgenti y M. Cajthalm (ed. bilingüe checo-italiano), Milano: Bompiani, pp. 383–385.

30 Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 78.

cerniente a la comunidad. El ἔθος filosófico, en efecto, plantea directamente, constitutivamente, la cuestión de las relaciones en la πόλις, configurándose como un modo de cuidar de los otros y de la ciudad dentro de una dimensión eminentemente comunitaria. Un cuidado, sin embargo, que –como observan Díaz Álvarez y E. Tassin³¹– no encuentra, para Patočka, su expresión típica en la conciliación entre filosofía y política, entre verdad y poder, sino en el paradigma de la guerra, del Πόλεμος heraclíteo³², ejemplificado mediante la figura de Sócrates. El tipo de conflicto expresado a través de la vida socrática, en efecto, no implica un acercamiento paulatino y definitivo, sino que plantea la necesidad de una relación crítica entre esas dimensiones antagonistas. Se trata de reafirmar la propia integración en el seno de la comunidad, precisamente introduciendo en ella una diferencia, alimentando así su devenir y su transformación. Se trata, asimismo, de deconstruir la normatividad del poder manteniendo una posición híbrida entre el desdén de la huida solipsista del mundo en común y la reelaboración –ética y políticamente situada– de sus “consignas”³³. Dicho de otro modo: si la filosofía es cuidado del alma –en cuanto proyecto gnoseológico de apertura a la totalidad y en cuanto asunción de la perspectiva de la propia finitud en relación con un horizonte de sentido que excede la mera consunción de la vida–, por otro lado, ella también se revela, para Patočka, (críticamente) vinculada a la política, entendida como cuidado de la endeble consistencia de una comunidad que acepta el conflicto y la incertidumbre como coyunturas ineludibles. Después de todo, la política (y, gracias a ella, la filosofía) nacieron en el ruedo “agonístico” de la πόλις, en la lucha *inter pares*, en la oposición entre hombres libres: las divisiones y las contraposiciones son su tejido conectivo.

3. La disidencia como proyecto de subjetivización: la “vida en la verdad”

Aquí es donde el inicio de la historia coincide con el de la política y con el de la filosofía: el origen de estas tres dimensiones que caracterizaría a la humanidad occidental alude a un mismo momento en el tiempo (y, quizás, en un mismo punto del espacio). Sobre todo, lo que aquí es necesario destacar es el hecho de que, según Patočka, el paso de la pre–historia a la historia, de la no–política a la política, del mito a la filosofía es un punto crucial de transformación que implica la afirmación de la “problematicidad”, o lo que vale lo mismo, la aparición de una nueva perspectiva por la que la existencia ya advierte como necesidad inaplazable propia el poner en entredicho el ámbito mundano, es decir, el hecho de desprenderse con coraje, activamente, de su indiferencia (y del incesante ritmo del trabajo que agota sus posibilidades existenciales, sometiéndolas a la ineludible exigencia de conservar su vida biológica) para procurar señalar el nuevo valor en juego en su vida histórica. Al contraponerse a esa disposición tan característica de la humanidad pre–histórica, al separarse de un mundo protegido por la indistinción con lo divino y cerrado en el ritmo reiterado del trabajo, la existencia asume, añade Patočka, las

31 Cf. Díaz, Álvarez, J. M. (1995), «J. Patočka: el sentido de la historia, el cuidado del alma y la comprensión de la modernidad»: en *op. cit.*, p. 77; cf. también Richir, M.; Tassin, E. (eds.), *Ján Patoc'ka: philosophie, phénoménologie, politique*. Grenoble: Millon, p. 169.

32 Cf. Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 79.

33 Cf. *ibid.*, p. 191.

características de una “vida en la verdad”: es decir, asume los rasgos de una perspectiva que, dejando de “conservar la llama vital”, “heretiza” el sentido previamente dado a partir de un inédito vínculo con la verdad, ahora vivida como punto de vista “otro” capaz de poner a prueba y negar lo instaurado:

Ya no se *presiente*, ya no se *predica*, ya no se *profetiza*, ya no se pone la confianza en una “fe inquebrantable”; se *ve*. Asimismo, este ver no es un mero fijar la mirada en algo respecto de lo que podamos mantener la distancia y que podamos *meramente* constatar. A la vez que el sentido habido hasta el momento queda conmovido y comprendido como “pequeño sentido”, emerge también un *ímpetus* hacia un nuevo sentido, y lo hace con una urgencia que puede ser vista intelectivamente. Esta patencia no es una evidencia del puro mirar, del puro contemplar. Es un salto hacia un nuevo sentido realizado en la claridad de la situación de problematicidad.³⁴

Desde el origen de la historia hasta nuestros días, la posibilidad de una vida “disidente”³⁵, es decir, de una “vida en la verdad”, de una vida por fin interesada activamente en su ser, sólo es brindada por la praxis ética, filosófica y política del cuidado en cuanto actitud que *vive* en la perspectiva enigmática de la totalidad, que *vive* la problematicidad³⁶. Sólo al fundarse sobre la base de un “elemento móvil”³⁷, y a partir de una “conmoción” (*otřesenost*) continua, la existencia llega a adquirir la capacidad de comprometerse con sus elecciones y de hacerse cargo de las consecuencias, involucrándose en un proceso de subjetivización (individual y colectiva) que, en la medida en que la vuelve ética y políticamente activa, le permite plantear nuevos modos de vida. De ahí que, señala Patočka, Sócrates caracterice la comunidad política (pensada como el “lugar propio de la historia”³⁸) como el espacio de despliegue de la práctica epimelética. La πόλις, en efecto, no nace allí donde se produce un recíproco reconocimiento *inter pares*, sino a partir de una convulsión existencial que, en lugar de aislarlos, reúne a los seres humanos y los insta a hacerse conscientes de pertenecer

34 *Ibid.*, p. 198.

35 No cabe la menor duda de que la palabra “disidencia” tiene un sentido político e histórico muy preciso, en la medida en que se ha utilizado, sobre todo a partir de los años setenta del siglo pasado, para designar justamente el movimiento de oposición intelectual al sistema comunista, tanto en la URSS como en los países del bloque soviético, del que el propio Patočka ha formado parte por su adhesión al manifiesto de la Charta 77. Sin embargo, creemos que hablar de vida “disidente” respecto del concepto patočkiano de “vida en la verdad” resulta muy pertinente porque permite esclarecer otro aspecto original del planteamiento sobre la historia del autor checo, a saber: el hecho de identificar Patočka la conducta “herética” de la disidencia no sólo como el sacrificio ético y político necesario para combatir al totalitarismo comunista del siglo XX, sino, más en general, como ese legado paradigmático de una vida auténticamente libre, abierta y orientada hacia el futuro, que procede del propio origen de la historia (occidental), allí donde ésta última se diferencia de la “prehistoria”, eso es, del mundo no-problemático de la repetición y del estancamiento –y, por lo tanto, a partir de cuya posibilidad siempre actual cabe (volver a) influir aún hoy en día en el despliegue de la historia “universal”–. Un legado que, por otra parte, después de su surgimiento “político”, según Patočka, habría sido definitivamente profundizado y llevado hasta sus últimas consecuencias por la filosofía en cuanto discurso ontológico portador de un específico estilo ético y político de vida –es decir, por la filosofía en cuanto cuidado del alma (propia y de los otros).

36 Cf. Patočka, J. (1996), «El hombre espiritual y el intelectual», en *op. cit.*, p. 180.

37 Cf. *idem*.

38 Cf. Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 150.

a un mismo mundo —es decir, allí donde se genera esa “solidaridad de los conmovidos”³⁹, a partir de una alteración desencadenada por la instauración de una nueva perspectiva (la del cuidado) que, al cuestionar “el sentido habido hasta el momento”, reúne las existencias bajo la insignia de la posibilidad de su libertad—. En última instancia, en el problema ético-político fundamental que está en la base de la noción de “cuidado” manejada por Patočka, de lo que se trata es de cómo afirmar el tránsito ético y político de la indeterminación sin perspectiva de una vida a la determinación ontológica de la vida; de cómo asegurar el paso desde el acontecer anónimo del Ser a la posición y el ejercicio de un punto de vista (crítico) sobre el mundo; y, finalmente, de cómo dejar centellear, en medio de la impersonalidad uniformadora de la Fuerza, el relámpago de Πόλεμος que, sobre el trasfondo de una “Noche” ontológica y política, reúne a los seres humanos en la cadena epimelética de la “solidaridad de los conmovidos”.

En este sentido, la misma adhesión de Patočka al movimiento de oposición llamado *Charta 77*, en calidad de portavoz, puede leerse como una puesta en práctica de sus posturas filosóficas. Ese gesto de “conmoción” y “alteración” del orden público (“výtržnictví”)⁴⁰, representó una manera ética, filosófica y política de enfrentarse a lo constituido, de poner en entredicho su estructura, de comprometerse en un proceso de subjetivización que cumpliera con el propósito de llevar al quieto orden de la palabra el relámpago de un punto de vista diferente, de hacer brillar en medio de lo más familiar y cercano la alteridad de una inédita perspectiva sobre su realidad social⁴¹. Así como el mismo Patočka evidencia en sus escritos sobre la *Charta 77*, el objetivo de su adhesión ética y política a ese movimiento de oposición era encontrar una acción y un discurso que, capaces de autoridad espiritual, pudieran trastocar el vínculo entre la cotidianidad de la gente que sólo vivía basándose en los hechos —es decir, en la interpretación compartida de los fenómenos— y la fuerza aletúrgica de los poderes —esto es, su capacidad de producir y establecer la verdad de esos fenómenos⁴²—. En la atmósfera de alienación y fragmentación de sí que el propio Patočka

39 Cf. *ibíd.*, p. 190.

40 Como nos informa Ortega Rodríguez, este término fue utilizado por el régimen comunista de Checoslovaquia para acusar y enjuiciar a unos grupos checoslovacos de música alternativa —acontecimiento a raíz del cual se produjo el movimiento y la declaración en pro de los derechos humanos, conocida como “Charta 77”, a la que Patočka se sumó y que le costó la vida: cf. Ortega Rodríguez, I. (2011), *Fenomenología, Filosofía de la historia y Política en Jan Patočka*, Universidad Pontificia de Comillas (tesis doctoral), p. 368. Sobre los significados del término “výtržnictví”, cf. Havel, V. (1991), *Disturbing the peace: A Conversation with Karel Hvizďala*, trad. inglesa de P. Wilson, New York: Vintage, p. VIII.

41 Cf. al respecto, Lasaga Medina, José (2010), «El disidente político según Jan Patočka», en *Circunstancia: revista de ciencias sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, año 8, n. 21. Disponible en: <http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/ano-viii—n—21—enero-2010/articulos/el-disidente-politico-segun-jan-patoand-269-ka> (fc 03/05/2018).

42 “Respondamos con toda claridad: la sumisión nunca ha llevado a mejorar la situación, sino a empeorarla. Cuanto mayor ha sido, y sea, el miedo y el servilismo, más atrevidos y arrogantes han sido, son y serán los poderosos. No hay ninguna manera de disminuir su presión más que si se tambalea su sentimiento de seguridad, si ven que la injusticia y la discriminación no quedan olvidadas, que las aguas no se cierran cubriendo todo lo que hacen”: en Patočka, J. (2012), «Che cosa possiamo aspettarci da Charta 77?», en Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, trad. ital. de F. Tava, Milano: Unicopli, p. 182. Para la traducción al castellano de esta cita, hemos utilizado la versión presente en Ortega Rodríguez, I. (2011) *Fenomenología, Filosofía de la historia y Política en Jan Patočka*, op. cit., pp. 380–381.

compartía con aquella gente, agobiada por la mallas opresivas de un poder que pretendía dictar el sentido del mundo y de la misma existencia, había que reaccionar, respondiendo al llamamiento de la verdad –es decir, a esa apelación a la responsabilidad⁴³ que procede del propio movimiento ontológico del mundo– y comportándose “con dignidad, sin temor, honestamente”⁴⁴.

Dignidad, coraje, verdad. No ha sido tanto mediante la labor intelectual de profesor, o la difusión *samizdat* de sus *Ensayos* y sus cursos semiclandestinos, como sobre todo a través de una actitud consagrada al cuidado (y, si hubiera sido necesario, al sacrificio) de su propio punto de vista como ruptura y transgresión de lo instituido por lo que Patočka ha vinculado la figura del filósofo al deber de manifestar, en los pliegues de su propia vida, la disconformidad ética y política de una verdad que fuerza a transformar el modo propio de ser y que revela la perspectiva de un posible mundo “otro” –es decir, la “no-evidencia” y la “no-absolutes” de este mundo–.

Si la filosofía coincide con la actitud de un(os) individuo(s) que acepta(n) el reto de la política desde su óptica más opaca –es decir, con el punto de vista de quienes llegan a comprender la común precariedad de su vida, sin someterse a la coacción del miedo o a la indiferencia de la aceptación, y que reconocen en la figura conceptual de πόλεμος el destello del vínculo entre filosofía y política, entre cuidado de sí y de los otros–, entonces creemos que es preciso entender los planteamientos éticos y políticos de Patočka sobre todo de acuerdo con lo que puede haber de propiamente “herético” en ellos. Una filosofía que, en cuanto perspectiva “problemática” capaz por primera vez (y cada vez de nuevo) de arrojar en el mundo la “pregunta radical”⁴⁵ por su sentido, aún hoy en día puede jugar un papel relevante, para Patočka, *sólo* si está completamente consagrada a un determinado modo de vida (y de muerte, como en el trágico caso del filósofo checo), a un compromiso y una “militancia ética”⁴⁶ que, apuntando constitutivamente a la libertad, le permitan desempeñar la ocupación política más significativa:

El hombre espiritual no es evidentemente un político, no es un hombre político en el sentido común del término. No toma parte en el conflicto que divide al mundo. Pero es político en otro sentido, y puede serlo en la medida en que proyecta sobre la imagen de la sociedad y de todo lo que encuentra en torno suyo la *no-evidencia de la realidad*.⁴⁷

Referencias bibliográficas

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (1995), «J. Patočka: el sentido de la historia, el cuidado del alma y la comprensión de la modernidad»: en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n. 1, 1995, pp. 63–84.

43 Hay que tener en cuenta que también en la lengua checa, la palabra “responsabilidad”, *odpovědnost*, remite al “responder”, *odpovědět*.

44 Patočka, J. (2012), «Che cosa possiamo aspettarci da Charta 77?», en *op. cit.*, p. 182.

45 Cf. Patočka, J. (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, *op. cit.*, 200.

46 Cf. Esquirol, J., M. (2011), *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, *op. cit.*, p. 88

47 Patočka, J. (1996), «El hombre espiritual y el intelectual», en *op. cit.*, p. 188.

- DI MARTINO, Carmine (2017), «Philosophie et généalogie de l'histoire chez Jan Patočka», en *Alter*, 25/2017, pp. 173–192.
- ESQUIROL, Josep M. (2000), «Tecnica e sacrificio in Jan Patočka», en Jervolino, Domenico (ed.), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*. Napoli: Cuen, pp. 65–76.
- ESQUIROL, Josep M. (2011), *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Barcelona: Gedisa.
- FINDLAY, Edward F. (2002), *Caring for the soul in a postmodern age*. Albany: State University of New York Press.
- HAVEL, Václav (1991), *Disturbing the peace: A Conversation with Karel Hvizd'ala*, trad. ingl. de Paul Wilson, New York: Vintage.
- LASAGA MEDINA, José (2001), «Sobre la filosofía de la historia de Jan Patočka», en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n. 3, pp. 249–264.
- LASAGA MEDINA, José (2010), «El disidente político según Jan Patočka», en *Circunstancia: revista de ciencias sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, año 8, n. 21. Disponible en: <http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/año-viii—n—21—enero-2010/articulos/el-disidente-politico-segun-jan-patoand-269-ka> (fc 03/05/2018)
- ORTEGA RODRÍGUEZ, Iván (2009), «Jan Patočka: fenomenología asubjetiva y filosofía herética de la Historia», en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, n. 736 marzo-abril, pp. 339–353.
- ORTEGA RODRÍGUEZ, Iván (2011), *Fenomenología, Filosofía de la historia y Política en Jan Patočka*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- PATOČKA, Jan (1983), *Platon et l'Europe*, trad. francesa de Erika Abrams, Lagrasse: Verdier.
- PATOČKA, Jan (1992), «Was sind die Tschechen», en Id., *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 29–106.
- PATOČKA, Jan (1996), «El hombre espiritual y el intelectual», en *Nombres. Revista de Filosofía*, VI, n. 8–9, trad. de Diego Tatián, pp. 175–188.
- PATOČKA, Jan (2003), *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, trad. italiana de Giuseppe Girgenti y Martin Cajthalm (ed. bilingüe checo-italiano), Milano: Bompiani.
- PATOČKA, Jan (2004), «¿Qué —es la existencia?», en Id., *El movimiento de la existencia humana*, trad. de Teresa Padilla, Jesús M. Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Madrid: Encuentro, pp. 57–83.
- PATOČKA, Jan (2007), «Reflexiones sobre Europa», en: Id., *Libertad y sacrificio*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca: Sígueme, pp. 187–220.
- PATOČKA, Jan (2012), «Che cosa possiamo aspettarci da Charta 77?», en Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, trad. ital. de Ferdinando Tava, Milano: Unicopli, pp. 181–186.
- PATOČKA, Jan (2016), *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Madrid: Encuentro.
- RICOEUR, Paul (2016), «Prefacio», en PATOČKA, Jan, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Madrid: Encuentro, pp 17–27.

- SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín (2004), «La idea de la solidaridad de los conmovidos en la obra de Jan Patočka», en Villar Ezcurra, Alicia; García-Baró López, Miguel (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 367–380.
- TASSIN, Etienne (1992), «Monde naturel et communauté politique: la question du sol», en Richir, Marc; Tassin, Etienne (eds.), *Ján Patoc̣ka: philosophie, phénoménologie, politique*. Grenoble: Millon, pp. 167–187.

La evolución de la relación yo-circunstancia en la obra de Ortega y Gasset

The evolution of the relationship I-circumstance in Ortega y Gasset's work

MARCOS ALONSO*

Resumen: El presente artículo trata de exponer la fundamental tesis de Ortega “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, mostrando sus distintas modulaciones a lo largo de su obra y su muchas veces desconocida evolución. Gracias a este análisis se hará patente la riqueza de la potente propuesta metafísica orteguiana, al tiempo que se gana claridad sobre la evolución intelectual de una de las figuras filosóficas clave del siglo pasado.

Palabras clave: Yo, circunstancia, vida, técnica, Ortega.

Abstract: This paper tries to expose Ortega's key thesis “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, showing its different modulaciones through his Works and its commonly ignored evolution. Thanks to this analysis it will be clear the richness of the orteguian metaphysical approach, while we also gain clarity about the intellectual evolution of one of the key philosophical figures of the last century.

Keywords: I, circumstance, life, technique, Ortega.

1. Introducción

Sobre pocas cuestiones hay tanto consenso en el estudio de la obra orteguiana como sobre el puesto capital de su frase de *Meditaciones del Quijote* “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I 757)¹, en la cual se suele entender que queda condensada la filosofía del pensador español. Lo que en este artículo trataremos de investigar es si esta tesis, más allá de su importancia fundamental dentro del pensamiento orteguiano, es tan clara y sencilla como suele creerse. En particular trataremos de poner de manifiesto que esta idea, que con algunos matices puede entenderse como el núcleo de toda la filosofía orteguiana, está sometida, no obstante, a una importante evolución que debemos investigar detenidamente. A través de un pormenorizado seguimiento de sus textos, veremos cómo

Recibido: 30/03/2018. Aceptado: 26/09/2019.

* Marcos Alonso es Profesor Investigador en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez, Chile (marcos.alonso@gmail.com). Sus principales líneas de investigación son la filosofía de Ortega y Gasset, la filosofía de la técnica, la antropología filosófica y la ética aplicada. Entre sus publicaciones se encuentran: Alonso, M. (2018). “*Organon*: hacia una comprensión de la técnica como parte de la vida”, *Hybris*, Vol. 9, núm. 1, pp. 35-61; Alonso, M. (2019). “La bio-ecología de Ortega y Gasset”, *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 75, núm. 283, pp. 203-218.

1 Para las obras de Ortega citaremos haciendo referencia al tomo de las obras completas (*Obras completas* Taurus 2004-2010) en numeración latina seguido del número de página correspondiente.

la relación entre yo-circunstancia irá modulándose y problematizándose hasta llegar a una profundización en la que sus posturas de juventud quedan, si no revocadas, sí sustancialmente revisadas.

Si bien consideramos que este planteamiento concreto es relativamente novedoso, es claro que la problemática de la circunstancia en Ortega ha sido ampliamente tratada desde diversas perspectivas. De referencia obligada son los dos tomos de *Ortega: circunstancia y vocación* de J. Marías, donde el discípulo de Ortega presenta una visión de Ortega y su trayectoria que ha llegado a ser canónica. No obstante, las investigaciones sobre el concepto de circunstancia han avanzado en los últimos años (Ferrari, 2009), destacando los estudios realizados en el extranjero (Carvalho, 2009; Westler y Craiutu, 2015) y ampliándose a ámbitos como la filosofía clínica (Claus, 2015), su relación con el periodismo (Hernández, 2007) o la comparación con otros grandes autores y autoras hispánicas, como María Zambrano (Maillard, 2013). Por último, también existen tesis de licenciatura (Santelices, 2017) y de doctorado (Acevedo, 2011; Olivé, 2018) muy recientes dedicadas en gran medida a esta problemática de la circunstancia en Ortega, lo que muestra su vigencia e interés actual.

Apoyándonos en esta bibliografía, pero desarrollando nuestra propia interpretación, vamos a establecer un punto de partida desde el que empezar a entender ese concepto de circunstancia tan importante para la filosofía orteguiana. En un resumen muy rápido y simplificado tendríamos lo siguiente: la vida, pero especialmente y de manera superlativa la vida humana, es lo contrario de una adaptación pasiva y utilitaria del organismo a su entorno. La vida es precisamente la relación creativa, activa, ejecutiva de un organismo con su entorno, de un yo con su circunstancia. Esta relación activa y ejecutiva, no es adaptativa en un sentido de subordinación, aunque sí podría denominarse adaptativa en un sentido más amplio, en el sentido de que el organismo siempre tiene que “contar con” su entorno. Pero un «contar con» que es irremediamente interpretativo, hermenéutico, no pasivo. Esta exposición reconcentrada, en la que podemos comprender de un vistazo la postura orteguiana, deja de lado precisamente el camino por el que Ortega llega a la misma, que es lo que aquí querríamos exponer y lo que vamos a comentar.

La relación yo-circunstancia, como decimos, es un tema que vertebra la obra de Ortega de principio a fin y que sirve, además, como ejemplo privilegiado del tortuoso desarrollo de su pensamiento, influido notablemente por sus avatares biográficos. En una simplificación excesiva, podríamos decir que Ortega pasa de una comprensión del yo y circunstancia como elementos inseparables y armónicos a una comprensión del yo y circunstancia como elementos totalmente antagónicos y en tensión². Como bien explica J. M. Atencia:

El pensamiento de Ortega parece haber sufrido modificaciones evolucionando al hilo de una reflexión progresivamente madurada sobre la relación del hombre con su circunstancia, que le fue inicialmente sugerida por las reflexiones de von Uexküll sobre la urdimbre del organismo con su medio o mundo circundante. A partir de 1932, sin embargo, Ortega ha cambiado su lenguaje: el hombre es un ser que no coincide

2 L. Espinosa explica que, aunque Ortega nunca defendió ingenuamente la adaptación al medio, “Sin embargo, este carácter concéntrico y armónico de la realidad sujeto-entorno será superado por una lectura ulterior donde no sólo hay excentricidad, sino que la vida humana es siempre extranjera y conflictiva en la circunstancia: del anterior «paraíso» se pasa al «anti-paraíso» por definición” (1998, p. 122).

con su circunstancia, es un Centauro ontológico, animal inadaptado, excéntrico, ser indigente, carente de naturaleza. La técnica empieza a ocupar un lugar central y el hombre deviene en sus escritos, más que nunca, fabricante nato de universos (2003, pp. 89-90).

No obstante, tendremos que matizar la posible comprensión simplista de la evolución orteguiana que de esto último se podría derivar. Como veremos, ni el primer Ortega defendió de manera ingenua la unión entre yo y circunstancia, ni el último Ortega la negó de manera tajante. De hecho, esta división en “dos Ortegas”, como ya hiciera Gaos en su famoso artículo “Los dos Ortegas” (1957), es algo forzada, a nuestro entender. El filósofo español siempre entendió que esta unión entre yo y circunstancia no era algo dado, sino una tarea; pero mientras el Ortega de juventud tenía plena confianza en las posibilidades de llevar esta tarea cabo, el Ortega de madurez se volvió mucho más escéptico respecto a la capacidad de asimilación entre yo y circunstancia.

2. Juventud: armonía y promesa de reabsorción entre yo y circunstancia

Si bien la obra de un autor no puede separarse de su vida, en este artículo nos centraremos en el plano intelectual de la evolución orteguiana. La biografía de esta figura clave española del siglo pasado ha sido detalladamente descrita en dos bibliografías, una primera de J. Zamora (2002) y una más reciente de J. Gracia (2014), así como en otros textos de diversa índole (Gray, 1989; García 2007). En este artículo haremos algún apunte biográfico, pero nuestro trabajo se centrará en el plano intelectual.

La importancia de la circunstancia en el pensamiento de Ortega se deja notar desde muy temprano a través de sus numerosos artículos de periódico dedicados a los problemas de la España y Europa de su tiempo. Algunos ejemplos son *La Universidad española y la Universidad alemana* (1906), *Reforma del carácter no de las costumbres* (1907) o *Unamuno y Europa, fábula* (1909). También cabe destacar a este respecto artículos dedicados directamente a figuras o problemas políticos, como *Lerroux, o la eficacia* (1910) o *La herencia viva de Costa* (1911), coronados por la célebre conferencia *Vieja y nueva política* (1914). Muchos artículos de este periodo fueron luego compilados en *Personas, obras, cosas* (1916), en el que encontramos compendiados muchos de los temas y preocupaciones del Ortega de principios de siglo XX. Esta mirada filosófica a su tiempo y entorno se mantuvo durante toda su vida, y en el primer tercio del siglo pasado dio lugar a la revista unipersonal *El Espectador* (1916-1934). Todo ello muestra, una vez más, la intensa y continuada preocupación orteguiana por su circunstancia española.

No obstante, el punto de partida a este recorrido intelectual debe situarse propiamente en *Meditaciones del Quijote*, obra de 1914 que representa una primera madurez del pensamiento orteguiano. Todavía bajo cierta influencia del neokantismo, pero con un bagaje creciente en fenomenología y biología, Ortega expresará su célebre tesis: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I 757), una frase que pasará a ser reconocida como tesis fundamental del conjunto de su pensamiento. Como un poco antes expone Ortega, esta noción le viene dada principalmente por von Uexküll, quien defenderá una comprensión del “organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo

y su medio particular” (I 756-757). La idea central, que al menos en su esencia Ortega nunca abandonará, será que hay que entender a los seres vivos conjuntamente con su entorno, que carece de sentido representárnoslos e intentar pensarlos al margen o más allá de su circunstancia.

El origen preciso e inequívoco de esta idea-fuerza orteguiana es difícil de localizar. Si bien aquí defenderemos la primacía de von Uexküll en lo que se refiere a las influencias sobre la idea de circunstancia orteguiana, es claro que este concepto tuvo diversas fuentes. Unamuno, con su reivindicación de la vida frente a la razón, unido a su defensa del casticismo, tuvieron una larga y perdurable influencia en Ortega (Bagur, 2015). Dentro de este recuento tampoco se puede dejar fuera a Nietzsche, quien tan intensamente marcó al primer Ortega, y de cuyo vitalismo y tono filosófico Ortega nunca se desembarazó (Conill, 2001). Y mucho menos a la fenomenología de Husserl, que a partir de un determinado momento de su producción proporciona a Ortega la base de su filosofía, también en lo que respecta a su comprensión de la circunstancia (San Martín, 2012).

Todas estas influencias, no obstante, pueden englobarse, sin menoscabo de ninguna de ellas, dentro del amplio movimiento de la *Lebensphilosophie* (Olivé, 2018). Así pues, a los mentados Unamuno, Nietzsche o Husserl, también cabría añadir a autores como Hartmann, Scheler, Köhler y Plessner, así como otras figuras tales como Bergson o Simmel. También, incluso, a Heidegger, aunque la comprensión de este autor dentro de la *Lebensphilosophie* ofrezca más problemas (Peckitt, 2009). Esta inclusión de Ortega en la corriente filosófica de la *Lebensphilosophie* nos parece acertada y hace aparecer al pensador español integrado en una de las principales formas de filosofar de la primera mitad del siglo XX, lo que a su vez permite entender los motivos y preocupaciones predominantes de su filosofía. No obstante, como ya apuntamos, la conformación concreta de su concepto de circunstancia, si bien múltiplemente influida, tiene como fuente principal, a nuestro entender, a la filosofía biológica de J. von Uexküll, como expondremos a lo largo del texto.

Un primer punto importante dentro de la caracterización de la evolución intelectual orteguiana respecto de las relaciones entre yo y circunstancia es que en *Meditaciones del Quijote* el tono de Ortega es optimista y en todo momento se transmite la idea de una sana y jovial aceptación del destino circunstancial. Más allá de los problemas y decadencia de España, Ortega se reafirma en su inscripción circunstancial. Desde la perspectiva orteguiana de *Meditaciones del Quijote*, el hombre debe aceptar su circunstancia para llegar a plenitud. Como dirá inmejorablemente el propio Ortega, “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre” (I 756). Como veremos detenidamente, esta postura está, a pesar de lo que suele creerse, considerablemente alejada de sus ideas de madurez. Es cierto que la tesis de Ortega es ambigua: el “destino” del que Ortega habla puede ser tomado como aquello que estamos pre-determinados a cumplir o, por el contrario, como una meta a la que tender, aunque no podamos realmente alcanzarla. Ortega juega con esta ambigüedad y dirá también que la unión entre yo y circunstancia no es algo dado, sino una tarea. No obstante, y este matiz me parece muy relevante, en *Meditaciones* dicha tarea es tomada jovialmente como un reto difícil, pero superable. Es obvio que, en este momento de su vida, Ortega tiene una confianza muy grande en las posibilidades reales de llevar a cabo esta tarea. Algo que desde luego no sucederá en su madurez.

3. Años 20: primeras profundizaciones en la relación yo-circunstancia

El primer texto tras *Meditaciones del Quijote* en el que tenemos que detenernos es *Biología y pedagogía* (1921), un texto todavía temprano donde, sin embargo, ya puede observarse una profundización respecto de *Meditaciones del Quijote*. Allí Ortega criticará reiteradamente al darwinismo por su defensa del principio de adaptación del organismo al medio. En este texto podemos leer precisamente que “Los fenómenos de adaptación verdadera son sólo anormales. Basta recordar los hechos hoy conocidos de la nutrición y la inmunidad para convencerse de que la vida, más bien que una adaptación, parece un ataque al medio” (II 411 nota). Ortega empieza a atisbar esta idea de la agresión y antagonismo del organismo respecto del medio, que más adelante pasará a constituir la nota diferencial del hombre respecto al animal.

En *Biología y pedagogía* la influencia de von Uexküll sigue siendo muy intensa, como el propio Ortega muestra en una nota en la que afirma que “Nada más característico de la inversión a que se están sometiendo las ideas biológicas en nuestros días que los admirables ensayos de von Uexküll para estudiar la vida como adaptación del medio al organismo” (II 418 nota). Como dirá más adelante, reafirmando esta idea, “No sólo el organismo se adapta al medio, sino que el medio se adapta al organismo” (II 423), lo cual es una clara anticipación de sus meditaciones sobre la técnica y la capacidad humana para adaptar el medio a sí mismo. Otro ejemplo de Ortega es muy significativo para la filosofía de la técnica, pues dirá éste que “la mano, sobre todo en el hombre, es el órgano ejemplar de la adaptación creadora, que consiste en transformar provechosamente el medio” (II 410). La mano es precisamente el órgano que no sirve para nada en concreto, puramente inadaptado, pero que por eso sirve para todo, mediante la transformación técnica del medio.

En la misma línea de *Biología y pedagogía* tenemos el texto de 1925 *La querrela entre el hombre y el mono*, donde Ortega propone una arriesgada aunque interesante hipótesis sobre la inadaptación y arcaísmo humanos. En este texto, el filósofo español refiere la teoría de Westenhofer, quien defiende que el mono desciende del hombre (IV 151), y que aquél es, por tanto, el animal biológicamente más evolucionado: “el mono es un animal que somáticamente ha progresado más que el hombre” (IV 155); como puede verse por ejemplo respecto de la dentadura (Cf. VI 316), que en el hombre demuestra “una extrema inadaptación en función tan decisiva como la alimenticia” (IV 154). Ésta y otras inadaptaciones, dirá Ortega, fue lo que llevó al hombre a ser expulsado de la selva y los árboles por los simios más evolucionados (IV 156). Por eso Ortega llega a la conclusión de que la especie humana es “una casta que ha sobrevivido a su inadaptación y a su retraso biológico; una raza arcaica, tenaz y somáticamente conservadora” (IV 155), y según esta teoría “Sería el hombre un caso extremo de resistencia a la variación, una especie retardataria e inadaptada, extrañamente detenida y fijada: en cierto modo, un estancamiento biológico y un callejón sin salida de la evolución orgánica” (IV 152).

Otra idea que Ortega desarrollará entre finales de los años 20 y principios de los 30 es la de que la vida necesita de este antagonismo y tensión entre yo y circunstancia para avanzar. Una primera exposición de esta postura la encontramos en el texto de 1927 *Tierras del porvenir*, donde se pone el ejemplo de la expedición al polo de Stefansson, que fue exitosa por el ingenio de convertirse en una partida de caza (en lugar de acarrear innumerables

suministros). Ortega explica que las dificultades del medio incitan a la genialidad, pues hay un preciso momento en el que “la reducción de medios llega al punto de que se convierte en auxiliar favorable lo que precisamente constituía la dificultad” (IV 87). Esta idea pasará directamente a *La rebelión de las masas*, donde identificará el exceso de medios y facilidades como uno de los graves problemas y desencadenantes del hombre masa: “Vaya esto tan sólo para contrarrestar nuestra ingenua tendencia a creer que la sobra de medios favorece la vida. Todo lo contrario. Un mundo sobrado de posibilidades produce, automáticamente, graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana” (IV 436). Un par de años después de *La rebelión*, en 1932, encontramos el breve texto titulado *Sobre los Estados Unidos*, donde al hablar de la vida colonial Ortega volverá a poner en juego esta idea. Según Ortega, la vida colonial, al consistir en forasteros habitando una tierra nueva, supone la aparición de nuevos problemas, lo que propicia el rejuvenecimiento y avance de la vida.

4. Años 30: Problematización de las relaciones entre yo y circunstancia

A finales de los años 20 y principios de los 30, el discurso orteguiano sobre la relación entre yo y circunstancia se vuelve más duro y tajante en el antagonismo y oposición entre las dos instancias. Esto se debe principalmente a su evolución intelectual y a su profundización en ciertas teorías biológicas y antropológicas de su tiempo. Sin embargo, no es difícil relacionar este endurecimiento de su actitud respecto a la circunstancia con su evolución personal, pues es precisamente a principios de los años 30 -definitivamente en 1932, aunque fraguándose desde mucho antes- cuando Ortega abandona su proyecto político de regeneración de España, dando por cerrada su actuación política. Esta desesperanza respecto a la capacidad de reobrar sobre la circunstancia y armonizarse con ella hubo de influir decisivamente en su comprensión y valoración de las relaciones entre el yo y la circunstancia. No obstante, como digo, creo que esta evolución obedece principalmente a factores que podríamos llamar internos, como sus lecturas, investigaciones y reflexiones.

Un primer ejemplo de este endurecimiento del planteamiento de Ortega es la idea, repetida en numerosos escritos, de que incluso lo más cercano que tenemos, nuestro cuerpo, no forma parte del yo, sino de la circunstancia. Por ejemplo, en uno de sus cursos universitarios de 1930 titulado *Sobre la realidad radical*, dirá Ortega “yo no soy mi cuerpo: yo me encuentro al encontrarme en la vida con mi cuerpo ni más ni menos que me encuentro con la sierra del Guadarrama y con esta mesa” (VIII 392). Ortega incidirá mucho en esta concepción en sus cursos de metafísica de principios de los años 30. Así, en el importantísimo *Principios de metafísica según la razón vital*, podemos ver cómo el filósofo madrileño expresa la relación entre yo y circunstancia en los términos de prisionero y prisión (Cf. VIII 587). Ortega no recae en el idealismo, pues, como dirá nuestro autor, reconocemos al mundo como algo distinto a nosotros mismos en tanto que nos niega y nos dificulta en nuestro proyecto: “Si todo lo que me rodea, empezando por mi cuerpo, me fuese cómodo yo no repararía en nada, no sentiría la circunstancia como tal circunstancia, como algo extraño a mí sino que creería que el mundo era yo mismo” (VIII 605). De ahí vendrá su conclusión de que “Vivir es existir fuera de sí, estar fuera, arrojado de sí, consignado a lo otro. El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado” (VIII 590-591).

Aunque, como ya hemos hecho notar, no se puede decir que Ortega invierta su postura de *Meditaciones del Quijote*, es obvio que se ha recorrido un largo camino para pasar de la incontrovertible unión con el paisaje a este sentimiento de constitutivo desterramiento y extranjería. Ortega explica perfectamente este carácter paradójico y contingente que siempre toma en el hombre su unión con la circunstancia:

El hombre -a diferencia del mineral y acaso del animal- tiene, en efecto, la necesidad, quiera o no, de llegar a unificarse con su contorno para sentirse en él “dentro de casa” (...). Pero esto supone que le falta esa unificación y posee de ella lo más opuesto que puede haber de una cosa, a saber, afán de ella. (VIII 611)

5. Madurez: oposición y antagonismo entre yo y circunstancia

Es claro que los últimos años de la década de 1920 y los primeros de 1930 suponen un punto de inflexión para Ortega. Aquí estamos observando ese cambio a propósito de uno de los temas centrales de la producción orteguiana: la relación yo-circunstancia. Como explica Benavides, en torno a este tema se produce un cambio innegable: “La acomodación se rompe, el paraíso se esfuma y en su lugar aparece el hombre como un animal inadaptado, que se escapó de la animalidad, arrojado del paraíso, indigente, enfermo de malaria, macrocéfalo y fantástico” (1988, p. 178). Esto supone que “Una idea se ha perdido por el camino: la del diálogo -placentero, se supone- del yo con el mundo circundante, de la persona con el paisaje. Más bien, el diálogo se transforma en disputa, la fraternidad en hostilidad” (Benavides, 1988, p. 187). De manera muy ingeniosa, M. Garrido ha calificado a este giro en la comprensión de la relación yo-circunstancia por parte de Ortega como una “anagnórisis” (1983, p. 318), el reconocimiento o descubrimiento de que una persona -en este caso un concepto- que conocíamos bajo un determinado nombre tiene una identidad distinta a la que le habíamos atribuido.

Por supuesto, sería un error entender que el Ortega de los años 30 no tiene nada que ver con el Ortega de las primeras dos décadas del siglo XX; y sería muy desajustado sostener que su concepto de circunstancia muta por completo a partir de finales de los años 20. Como ya se advirtió más arriba, no se pretende en este artículo reeditar la distinción entre dos Ortegas, uno de juventud y uno de madurez, entre los cuales habría poco menos que un abismo. Lo que aquí tratamos es dar cuenta de una evolución, una evolución totalmente normal en cualquier trayectoria humana, y una evolución en la cual estimamos que ciertas notas y caracteres del concepto filosófico de circunstancia cambian apreciablemente. Si bien nuestra tesis es que estos cambios se deben principalmente a una maduración y profundización en las categorías filosóficas del pensador español, creemos que también hay que atender a la propia biografía de Ortega para entender esta evolución intelectual. Pues ningún pensador, menos aún Ortega, puede sustraerse a los devenires de su vida; y la vida de Ortega traza claramente una línea que va desde el optimista enfrentamiento al problema de España de principios del siglo XX, a la constatación de su fracaso en esta empresa de salvar su circunstancia española a la altura de los años 30. Que las relaciones entre yo y circunstancia pasen de ser comprendidas como una difícil, pero alcanzable armonía, a ser entendidas como una oposición casi irreconciliable, parece fácil de conectar con los avatares vitales del filósofo madrileño.

No obstante, esta conexión no debe, a nuestro juicio, llevarnos a reducir la filosofía a la biografía. Si volvemos a los textos de Ortega, podemos ver cómo en su *Prólogo para alemanes* de 1934, el filósofo español llevará a cabo una suerte de recapitulación de su vida y obra, sobre la cual concluirá en términos generales que ambas están afectadas de una gran circunstancialidad. Sin embargo, lo importante para nosotros es destacar cómo en el *Prólogo para alemanes*, bajo este discurso exculpatorio de la circunstancialidad, que según el propio Ortega fue lo que le impidió alcanzar mayores alturas filosóficas, bajo este relato consciente del propio Ortega, desliza el filósofo español inconscientemente la siguiente afirmación: “Se olvida que el hombre es un animal transhumante, que hay en él siempre una potencia migratoria” (IX 161). Esta «esencial transhumancia» se manifiesta de manera evidente en la capacidad humana para suicidarse, que no es más que la negación radical de la circunstancia. No hace falta recalcar el largo camino que se ha andado de la idea “yo soy yo y mi circunstancia” a la idea de que “el hombre es un animal transhumante”.

Esta evolución alcanza su punto álgido en *Meditación de la técnica*, un texto cuya importancia sólo ha empezado a comprenderse recientemente. Como puede entenderse, no es casual que el problema de la técnica aparezca de manera decisiva cuando Ortega profundiza en las relaciones entre yo y circunstancia. Ya en las primeras líneas de *Ensimismamiento y alteración*, texto preliminar a *Meditación de la técnica*, leemos lo siguiente:

Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está sólo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella, y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y solo consigo ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia. En esos momentos extra o sobrenaturales de ensimismamiento y retracción en sí, inventa y ejecuta este segundo repertorio de actos: hace fuego, hace una casa, cultiva el campo y arma el automóvil. (V 557)

Convendría fijar mientes en la frase con que comienza el párrafo, donde aparentemente se contradice de manera explícita la famosa frase de *Meditaciones*: “el hombre, por lo visto, no es su circunstancia”³. En *Meditación de la técnica* Ortega ha llegado a la posición opuesta: el hombre se define precisamente por su oposición y resistencia a la circunstancia; y decimos se define porque es una característica que toca de lleno su constitución: “la constitución extrañísima del hombre; mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas -con la naturaleza o circunstancia-, el hombre no coincide con ésta sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia” (V 557). Conviene especificar que Ortega en ningún momento recae en el idealismo: el pensador español siempre es consciente de que no tenemos otro remedio que contar con la circunstancia en todo momento. Pero es un “contar con” que difiere bastante de lo que en su juventud entendió como reabsorción; la circunstancia se opone a nosotros y la única solución posible es intervenirla y modificarla en nuestro favor. La única solución, la única manera posible de vivir humanamente es, pues, la

3 La contradicción, claro está, es sólo aparente, y se disuelve cuando se entiende que el primer yo de “yo soy yo y mi circunstancia” no equivale al hombre, sino a la vida como realidad radical, en la cual están el hombre y la circunstancia como polos distintos aunque inseparables. No obstante, es obvio que el tono es muy distinto al de formulaciones anteriores.

técnica. Una técnica que, en esencia, no es otra cosa que transformación de la circunstancia, y que por ello está constitutivamente arraigada en el hombre: “Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre” (V 559). Y esto por una sencilla razón: porque sin la técnica no podríamos sobreponernos a nuestra radical inadaptación al medio y las dificultades que ello conlleva.

La técnica, sin embargo, “no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades” (V 558). Esta idea comúnmente aceptada será desmontada por Ortega. La misión de la técnica va mucho más allá: “La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción” (V 558). La técnica, desde la interpretación orteguiana, no es simplemente una vía alternativa para satisfacer nuestras necesidades, sino una rebelión en toda regla contra la circunstancia: “Es, pues, la técnica, la reacción energética contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza” (V 558). Tal es la oposición entre yo y circunstancia, que el yo se caracteriza por el esfuerzo de anular la circunstancia e imponerse sobre ella. Como acabará diciendo Ortega, retomando desde una lectura más depurada de Uexküll su crítica a la idea darwinista de adaptación, “la técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto” (V 559).

6. Algunas influencias en la evolución orteguiana

Una de las claves más importantes para entender este viraje es la irrupción de la antropología filosófica en las primeras décadas del siglo XX, con autores tan destacados como Scheler, Plessner o Gehlen. La aparición de la antropología como disciplina diferenciada puede situarse en siglo XIX, cuando la efervescente disciplina biológica empieza a intentar aplicar sus descubrimientos y conceptos al ser humano. El establecimiento de la teoría sintética de la evolución, supuso una superación del darwinismo y neodarwinismo anteriores (Diéguez, 2012, pp. 344-345), especialmente al integrar muchas de las críticas que desde otros paradigmas, principalmente desde el vitalismo, se le habían lanzado. Uno de los puntos clave fue la matización del adaptacionismo de las teorías anteriores, un panadaptacionismo⁴ que impedía por principio a ciertos pensadores como Ortega comulgar con el darwinismo. Sin embargo, esta teoría sintética de la evolución, con su concepción más compleja y matizada de la adaptación y los mecanismos evolutivos, sí resultaba más aceptable, razón por la cual acabó imponiéndose.

El autor que le llevó a estos temas y que le introdujo en el proyecto de la antropología filosófica fue sin duda Scheler. La valoración del filósofo español hacia el alemán está fuera de toda duda, pues Ortega no desaprovecha ninguna ocasión para calificar a Scheler como “el pensador por excelencia” de nuestra época (V 219), “una de las mentes más fértiles de nuestro tiempo” (V 537) o “una mente de altísima pureza” (IX 534).

4 El panadaptacionismo es, como explica Diéguez, una versión excesiva del adaptacionismo, en la que cayó el darwinismo en sus primeros momentos (Cf. 2012, p. 99).

No obstante, lo importante es comprender cómo Ortega, a su manera y de forma crítica, se sumó al proyecto de antropología filosófica iniciada por Scheler. En este sentido, creo que no habría que entender esta influencia de Scheler sobre Ortega de manera unidireccional y simplista: Ortega, como estamos viendo, apunta desde muy pronto a reivindicar la particularidad de la vida humana frente a la implícita indiferenciación de ciertas propuestas biológicas. Además, no es casualidad que en ambos filósofos la preocupación antropológica surja a raíz de una profundización en la filosofía fenomenológica (Cf. Scheler, 2000, p. 15). Este punto de partida dará lugar a otras muchas coincidencias en sus respectivos planteamientos, aunque también a algunas importantes divergencias. El principal desacuerdo de Ortega respecto de Scheler en este punto tiene que ver con la tesis, defendida por este último en *El puesto del hombre en el cosmos*, según la cual el espíritu, aquello que distingue de manera radical al hombre respecto de los animales, sería “*un principio opuesto a toda vida*” (2000, p. 66). Ortega no seguirá a Scheler en su defensa del espíritu como principio anti-vital y extranatural del hombre, pero es claro que la antagonización de las relaciones entre yo y circunstancia en la obra madura de Ortega se debe en buena medida a la propuesta scheleriana, que le mostrará a las claras al filósofo español que la acomodación de la que hablaba Uexküll se ve quebrada en el caso del hombre.

Sería provechoso ampliar la comparativa a Plessner y Gehlen, pero no podemos detenernos en ellos, entre otras cosas porque es dudoso que influyeran significativamente a Ortega y por tanto no explicarían mucho sobre su evolución intelectual. Un autor que sí influyó notablemente a Ortega es W. Köhler, el psicólogo y primatólogo gestaltista de principios del siglo XX, que dejó al español numerosas ideas sobre la comparación entre el hombre y los chimpancés. No obstante, el autor con el que es inevitable detenerse es Heidegger y su influencia o no en el giro orteguiano de finales de los años 20. Y el dictamen debe ser que, si bien su influencia es innegable, es mucho menor de lo que muchas veces se ha creído, siendo claramente secundaria respecto de otras. Secundariedad que, como es obvio, no implica insignificancia. Pues si bien creemos firmemente que *Ser y tiempo* no es el factor decisivo que produce este cambio en la producción orteguiana, su efectiva modulación y características sí tuvieron mucho que ver con el planteamiento del pensador alemán. Pedro Cerezo ha sido de los autores que más ha insistido en el influjo heideggeriano, afirmando que “la recepción de Heidegger, a partir de 1929, permitió una reelaboración y profundización de los aspectos más dramáticos de la vida, en sentido existencial” (1984, p. 135).

Esta acertada reivindicación del influjo de Heidegger no deberíamos llevarnos a sobredimensionarlo. Pues hacerlo nos lleva a perder de vista el peso de las continuadas lecturas de biología y antropología de Ortega, las cuales estuvo madurando por espacio de dos décadas⁵, mientras que *Ser y tiempo* habría tenido, desde la interpretación de Cerezo, un efecto inmediato y absoluto. Es cierto, como explica A. Regalado, que “Ortega se aprovechó rápidamente de numerosos materiales del edificio construido por Heidegger” (1990, p. 130), como denotan los conceptos de proyecto o cura. Sin embargo, desde muy pronto “Ortega entendió desde el punto de vista antropológico los conceptos ontológicos de Heidegger” (1990, p.

5 En este sentido tiene razón Benavides al reivindicar que este es un cambio “... no debido a la influencia determinante de un pensador particular, sino como resultado de la reflexión progresivamente madurada sobre la relación del hombre con su circunstancia” (1988, p.12).

140). Como ya vio Cerezo en su obra decisiva sobre Ortega *La voluntad de aventura*, Ortega toma el nivel alcanzado por Heidegger, pero añadiéndole “una inflexión antropológica que -según Cerezo- era ajena a la pretensión de fondo de Heidegger” (Cerezo, 1984, p. 315). Como este mismo autor declara un poco después, “Ortega hizo una lectura antropologicista de *Sein und Zeit*” (Cerezo, 1984, p. 332).

Ya en 1984, pero más decididamente en su obra de 2011 *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Cerezo critica este antropologicismo orteguiano. Cerezo dirá que “Durante más de una década Ortega se mueve confusamente entre la Psicología fenomenológica, la Antropología filosófica y la Metafísica” (2011, p. 105). Una confusión que en realidad es “un equívoco objetivo, esto es, concerniente a la cosa misma, que confundió durante un tiempo al propio Ortega, entre la Antropología filosófica, la ontología fundamental y la Metafísica” (Cerezo, 2011, p. 104). Esta lectura que Cerezo hace de Ortega parece realizarse excesivamente desde las categorías heideggerianas, no dejando abierta la posibilidad de una antropología filosófica que no caiga en los errores denunciados por el propio Heidegger. Una interpretación demasiado apegada al propio Heidegger que además cae en el peligro de obviar el influjo que sobre el pensador alemán tuvo también la biología de su tiempo, especialmente la de Uexküll⁶.

En este artículo no vamos tan lejos como otros autores (Benavides, 1988) que hacen de Ortega un pensador naturalista. No obstante, sí creemos ajustado reconocer que su inclusión en la corriente de la *Lebensphilosophie* y la preeminencia de autores como Nietzsche o von Uexküll en la conformación de su pensamiento, dan a la filosofía de Ortega un carácter sustancialmente distinto a filosofías como la de Heidegger, en la que explícitamente se cierra la puerta a la biología y a la antropología. En todo caso, y aunque esta caracterización es útil para comprender de dónde vienen muchas de las influencias orteguianas en torno a su concepción de la circunstancia, sería erróneo reducir la propuesta orteguiana a los contornos de la antropología filosófica. Es claro que la omnímoda curiosidad del filósofo español hizo que su filosofía se enriqueciera con diversos aportes provenientes de la sociología (Pellicani, 1986; Graham, 2001) y de la lingüística (García, 2000), entre otros ámbitos. Especialmente a partir de los años 40, Ortega desarrollará una teoría de los usos que, si bien no afecta en lo sustancial a su concepto de circunstancia, sí trae consigo interesantes profundizaciones, como es el caso, descrito en *El hombre y la gente* (1939), del lugar prominente del Otro dentro de la propia circunstancia (IX 330).

7. Conclusiones y postura final de Ortega

Para dar término a la discusión sobre las relaciones yo-circunstancia en la obra de Ortega y comprobar las conclusiones a las que llega el filósofo español, vamos a fijarnos por último en uno de sus cursos de finales de los 40, su curso sobre Toynbee, titulado *Sobre una nueva interpretación de la historia universal - exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee*:

6 Una influencia de Uexküll sobre Heidegger que recientemente Agamben ha puesto de manifiesto (2004, p. 55), pero que muchos otros ya habían advertido antes, como el propio Benavides, quien recomienda que “Antes de pronunciarse tan perentoriamente, como algunos hacen, sobre la presencia de Heidegger en la obra de nuestro pensador, debieran darse una vuelta por los vericuetos que frecuentaba la *Naturphilosophie*, que, una vez trillados, fueron recorridos por ambos pensadores” (1988, p. 303).

A Study of History. En este curso de nuevo Ortega hará gala de su gran interés por la antropología, la etnología y la vida primitiva en general, temas que le interesaron crecientemente hasta el final de sus días. Allí expondrá la teoría de Toynbee del *challenge*, según la cual toda civilización surge como respuesta ante la hostilidad del medio (IX 1361-1362). Ortega dirá que esta visión dramática de la vida e historia humanas le parece muy plausible, pero que Toynbee y otros defensores de esta interpretación fallan al restringirla a la civilización. Ortega entenderá que lo característico del hombre es resistir e ir contra su contorno, que casi siempre se le presenta amenazante y hostil. Pero bien entendido que “ningún contorno ni cambio de contorno puede por sí mismo ser calificado de obstáculo, dificultad y reto para el hombre sino que siempre (...) la dificultad es relativa a los proyectos que el hombre crea en su fantasía” (IX 1368). La teoría del *challenge* es demasiado abstracta en tanto que no tiene en cuenta el proyecto que el hombre realmente es y respecto al cual la circunstancia puede presentarse como facilidad o dificultad. En cualquier caso, es evidente que a estas alturas de su evolución intelectual, la visión de la circunstancia como obstáculo y oposición ha ganado en Ortega. Así lo muestran textos como el siguiente: “nos aparece la vida humana, íntegra, como lo que es en permanencia: un dramático enfrente y contienda del hombre con el mundo, y no un mero desajuste ocasional que se produce en algunos momentos” (IX 1368). Un poco más adelante en ese mismo texto se refuerza la idea, al afirmar que “El mundo es, pues, ante todo, [no digo más o menos, pero sí ante todo], resistencia a mí - es lo hostil; por eso es lo otro que yo” (IX 1388).

Hasta sus últimos días estuvo Ortega barrantando estas concepciones, muestra de la importancia que esta constelación de temas llegó a tener para el filósofo español. A propósito del Coloquio de Darmstadt, de 1951, Ortega retomará muchas de estas reflexiones sobre la relación del hombre con su circunstancia. En el texto titulado *En torno al coloquio de Darmstadt*, 1951, Ortega replicará a Heidegger y su conferencia *Bauen, Wohnen, Denken*, defendiendo que el hombre no habita la tierra, sino que, en rigor, “carece propiamente de *hábitat*” (X 378). Esta falta de *hábitat* será “precisamente lo que le diferencia de los demás seres -mineral, vegetal y animal. (...) que mientras todos los demás animales habitan sólo particulares regiones del globo, sólo el hombre habita en todas” (X 378). La relación del hombre con la Tierra, dirá Ortega, es “bastante paradójica” (X 378), y esto es así porque el hombre “no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza” (X 378); “su estar en la tierra es malestar y, por lo mismo, un radical deseo de bienestar” (X 379). Como vemos, la tesis de Ortega será que lo único que hace la tierra -relativamente-habitable para el hombre y la condición fundamental de nuestra vida no es otra cosa que la técnica: “para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra de suerte que resulte, más o menos, habitable” (X 378). Hasta qué punto Ortega y Heidegger se encontraban en este punto en posturas radicalmente opuestas refuerza la tesis antes comentada del carácter secundario de la influencia heideggeriana sobre Ortega.

Después de este recorrido la conclusión cae por su propio peso y podemos confirmar aquello que anunciábamos al principio: que si bien la relación yo-circunstancia se mantiene como el núcleo filosófico del pensamiento orteguiano, su modulación concreta va modificándose a lo largo de los años, va ganando densidad y volviéndose extremadamente compleja. Sería fácil conectar este esombrecimiento de la relación entre el yo y la

circunstancia con la experiencia personal de Ortega, de un hombre que se sentía llamado a salvar su circunstancia española pero que con el paso de los años se le fue apareciendo cada vez más hostil y antagonica. Es difícil negar que haya habido una filtración de este tipo, desde la vida a la filosofía. A la altura de 1932, en el contexto de sus cursos metafísicos, Ortega dejará dicho que: “en el secreto fondo de sí mismo, el hombre cuenta siempre con esa resistencia del mundo a él, pero tarda mucho en revelarse a sí mismo su propio secreto” (VIII 616). Una tesis filosófica que, no obstante, tiene también todos los visos de ser una amarga confesión personal. En todo caso, creo que haríamos bien en fijarnos más en la evolución intelectual, en las lecturas que Ortega fue haciendo y en las profundizaciones que fue capaz de llevar a cabo. Creo firmemente que esta evolución en su pensamiento puede explicarse, si no exclusivamente, sí principalmente por motivos filosóficos, en particular por su comprensión progresivamente más acendrada de la vida y por su insistente atención a ese peculiar ser vivo que es el hombre, en el cual el desajuste entre yo-circunstancia alcanza un grado máximo que desencadena la necesidad perentoria de la técnica. De este modo, la vida como realidad radical no deja de consistir en la relación ejecutiva entre un yo y una circunstancia, pero la relación entre éstos sí adquiere un carácter muy distinto. Lo cual demuestra que bajo la aparente claridad y facilidad del pensamiento orteguiano se esconde una filosofía mucho más compleja e interesante de lo que en ocasiones se ha creído.

Bibliografía

- ACEVEDO MOLINA, F., (2011). *Los Tropos “horizonte”, “circunstancia”, “mundo” Y “paisaje” En La Obra Ensayística De José Ortega Y Gasset*, ProQuest Dissertations and Theses. Tesis de doctorado.
- AGAMBEN, Giorgio. (2004). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- ATENCIÓN PÁEZ, José María. (2003). “Ortega y Gasset meditador de la técnica”. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 6, pp. 61-95.
- BAGUR TALTAVULL, Juan. (2015). Unamuno y Ortega: Dos biografías intelectuales y personales. *Cuadernos De Historia Contemporánea*, 37(37), 335-341.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel. (1988). *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- DE CARVALHO, José Mauricio. (2009). O conceito de circunstância em Ortega y Gasset. *Revista De Ciências Humanas*, 43(2), 331-345.
- CEREZO GALÁN, Pedro. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CEREZO GALÁN, Pedro. (2011). *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CLAUS, Marta (2015). La circunstancia en Ortega y Gasset y en la Filosofía Clínica: reflexiones acerca del concepto. *Revista Partilhas, Instituto Mineiro de Filosofia Clínica Ano II*, n. 2, nov.
- CONILL SANCHO, Jesús. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.

- CONILL SANCHO, Jesús. (2001). "Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)". *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 57, pp. 113-132.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio. (2012). *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán
- ESPINOSA RUBIO, Luciano. (1998). "La técnica como radical ecología humana". *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*, Paredes Martín, María del Carmen (Ed.) Salamanca: departamento de filosofía y lógica, pp. 119-142.
- FERRARI Nieto, Enrique (2009). "Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía". *Anuario Filosófico*, XLII/3 601-612
- GAOS Y GONZÁLEZ-POLA, José. (1957). "Los dos Ortegases". *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 87-97.
- GAOS Y GONZÁLEZ-POLA, José. (1998). *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*. Valencia: Diputació, Institució Alfons el Magnànim, D.L.
- GARAGORRI, Paulino. (1982). "Nota preliminar". En *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Ortega y Gasset, José. Madrid: Alianza. pp. 9-10.
- GARCÍA Agustín, Oscar. (2000). La Teoría del decir: La nueva lingüística según Ortega y Gasset. *Cuadernos De Investigación Filológica*, (26), 69-80.
- GARCIA Casanova, Juan Francisco (2007). La trayectoria del pensamiento filosofico espanol en el siglo XX: Unamuno e Ortega. *Philosophos: Revista De Filosofia*, 3(1), 69-89.
- GARRIDO JIMÉNEZ, Manuel. (1983). "El yo y la circunstancia". *Teorema*, (Madrid), vol. XIII, nº 3-4, pp. 309-343.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis. (2006). "La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales". *Revista de estudios orteguianos*, nº 12/13, pp. 95-111.
- GRACIA GARCÍA, Jordi. (2014). *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- GRAHAM, John. (2001). *Social Thought of Ortega y Gasset: A Systematic Synthesis in Post-modernism and Interdisciplinarity*. Columbia.
- GRAY, R. (1989). *The imperative of modernity: An intellectual biography of José Ortega y Gasset*. Berkeley; London: University of California Press.
- HERNÁNDEZ LES, J. A. (2007). "Ortega, Camba y sus circunstancias". *Estudios Sobre El Mensaje Periodístico*, 13, 429 - 448.
- LASAGA MEDINA, José. (2013). "Animal humano: el paso de la técnica". *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. 2, Nº 1, Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 59-72.
- MAILLARD GARCÍA, María Luisa. (2013). "El exilio en Zambrano. Una vuelta de tuerca a la circunstancia orteguiana". *Aurora: Papeles Del Seminario María Zambrano*, (14), 44-55.
- MARÍAS, Julián. (1973). *Ortega: Circunstancia y vocación* (2d. ed.] ed., Colección El Alción). Madrid: Revista de Occidente.
- MARTÍN CABRERO, Francisco José. (1999). *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010). *Obras completas. Tomos I-X*. Madrid: Taurus.
- PECKITT, M. (2009). *Heidegger and the Philosophy of Life: Kantian and Post-kantian Thinking in the Work of the Early Heidegger as the Foundation for a New Lebensphilosophie*, PQDT - UK & Ireland.

- PELLICANI, Luciano. (1986). "La teoría orteguiana de la acción social". *Reis: Revista Española De Investigaciones Sociológicas*, (35), 89-112.
- REGALADO GARCÍA, Antonio. (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Universidad.
- SAN MARTÍN SALA, Javier. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca nueva.
- SAN MARTÍN SALA, Javier. (2013). *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned.
- SANTELICES VALENZUELA, Bernardo (2017). *Vocación y circunstancia en Ortega y Gasset*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado. Tesis de licenciatura.
- SCHELER, Max. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba editorial.
- VON UEXKÜLL, Jakob. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- WESTLER, B., & CRAIUTU, A. (2015). "Two Critical Spectators: José Ortega y Gasset and Raymond Aron". *The Review of Politics* 77 (4), 575-602.
- ZAMORA BONILLA, Javier. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

Isonousía y pereza en el pensamiento de Jacques Rancière

Isonousia and sloth in Jacques Rancière's thought

RAQUEL FERRÁNDEZ-FORMOSO*

Resumen: La pedagogía es un tema crucial en el pensamiento de Rancière y juega un rol principal en su obra *El maestro ignorante*, texto que el presente escrito analiza y cuestiona. Su propuesta emancipadora establece como punto de partida una igualdad de inteligencias que en este escrito hemos denominado «*isonousía*», y según nuestra hipótesis, esta igualdad lleva aparejada una desigualdad de las voluntades (*anisothelema*). En consecuencia, la propuesta de Rancière no altera en absoluto “el orden explicador” que denuncia, pues el maestro emancipador ya no tiene que corregir la ignorancia, pero sí la pereza; no ha de impartir un conocimiento superior, pero sí imponer una voluntad superior.

Palabras clave: nous, thelema, pereza, monotecnica, explicación, maestro, pedagogía, educación, voluntad, inteligencia.

Abstract: Pedagogy is a crucial issue in Rancière's philosophy and it plays a main role in his famous work *The ignorant schoolmaster*, that this paper analyses and calls into question. His emancipatory proposal establishes as a starting point an equality of intelligences which in this paper will be called «*isonousía*», and according to our hypothesis, this equality involves the inequality of the wills (*anisothelema*). Consequently, Rancière's proposal does not alter at all the «*explicative order*» that it denounces, since the emancipating master no longer has to correct ignorance, but sloth does; her role does not consist of imparting a superior knowledge, but of imposing a higher will.

Keywords: nous, thelema, sloth, monotechnic, pedagogy, education, will, intelligence.

1. Introducción

La continuidad del pensamiento de Rancière hace de la diversidad de sus obras –estéticas, pedagógicas, políticas– distintas tonalidades de un mismo cuadro formando parte de un lenguaje que, a través del método de la igualdad, puede ser enseñado incluso sin antes haber sido aprendido. Tanto “la pintura, como la escultura, el grabado o cualquier otro arte es un lenguaje que puede ser entendido, hablado por cualquiera que tenga la inteligencia de su propio lenguaje” (Rancière, 2003: 39). A esto habría que sumar el resto de artes propiamente discursivas, como la política o la filosofía. Sea cual sea la materia artística, se trata de tomar

Recibido: 25/04/2018. Aceptado: 23/05/2019.

* Doctoranda en Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), mi área principal de investigación es la Filosofía india. Entre mis publicaciones recientes, se cuentan: “La presencia mística de Lalla: poeta y yoguini sívaíta del siglo XIV d.C.”, *Aposta. Revista de ciencias sociales*; “Ser y tiempo en Nietzsche. El legado hermenéutico de Martin Heidegger”, *Metafísica y Persona*. Email: ferrandez.raquel@gmail.com

conciencia de la igual capacidad de todos los seres humanos de aprender y comprender “el querer decir de la obra” (Rancière, 2003: 23). Incluso cuando la forma natural de esta obra, como apuntó Derrida, no sea el decir (2001: 33)¹. En Rancière, no obstante, la racionalidad (de la voluntad, de la igualdad, del arte, de la política) es siempre discursiva, y aprehensible discursivamente, independientemente de la forma bajo la que se exprese. La igualdad de las inteligencias es la igualdad de los sujetos hablantes, pero sobre todo, de los sujetos que tienen la misma capacidad, no ya para *decir* el logos, sino para el logos mismo. En el proceso de emancipación, estos sujetos se vuelven conscientes de su propia potencia y conscientes, también, de la arbitrariedad del lenguaje. El fonocentrismo que Rancière denuncia en Platón², se ve compensado en su propia obra por un logocentrismo que liga cualquiera de las partes -cualquiera de los conceptos, de los puntos de partida posibles- al todo, pero siempre bajo el velo de la racionalidad discursiva. Tal y como Jacotot propone en su método de enseñanza universal, es preciso tomar un punto cualquiera de referencia y relacionarlo con todo lo demás, dado que “todo está en todo”. En el pensamiento de Rancière encontramos trazados, de un modo parecido, los rasgos de una problemática continua, de una continuidad politemática. Estas preocupaciones constantes con las que lidia en todas sus obras, son acompañadas muchas veces por las mismas referencias bibliográficas³, contra las que una y otra vez vuelve a batirse, y con la ayuda de las cuales, teje la triple trama política-estética-pedagógica de su pensamiento. Por la puesta en práctica del método pedagógico de la igualdad, quedaría patente la emancipación de los seres humanos en el momento en que descubren que comparten con el resto las mismas capacidades intelectuales. A este principio de la igualdad de las inteligencias, que Rancière presupone como punto de partida, lo llamaremos “isonousía” (*iso*: igual; *nous*: inteligencia) en el contexto de este escrito. La *isonousía* implica invertir la lógica pedagógica de las instituciones educativas, fundada en la desigualdad intelectual. El objetivo de este escrito es demostrar que la propuesta de Rancière, basada en el modelo educativo de Joseph Jacotot, consiste en presuponer la igualdad de las inteligencias para reforzar otra clase de desigualdad, la de las voluntades (*anisothelema*). El maestro emancipado ha de ser un pedagogo intratable e imponer su voluntad a la voluntad de sus alumnos. Por un lado, el orden equitativo de Rancière y el “orden explicador” que denuncia comparten el mismo enemigo: la pereza. Por otro lado, en el método pedagógico de Rancière encontramos no solo una ausencia total de los afectos en materia pedagógica, sino que éstos parecen ser incluso contraproducentes para la tarea del maestro. En consecuencia, la jerarquía de las inteligencias que Rancière denuncia en el modelo político de Platón, no se ve necesariamente alterada con un método que simplemente refuerza la equidad intelectual para fortalecer la desigualdad volitiva, saltándose las bases de cualquier educación emocional. En las páginas que siguen, analizaremos las diferencias y similitudes

- 1 “Así, se pregunta lo que quiere decir una obra plástica o musical sometiendo todas las producciones a la autoridad de la palabra y de las artes “discursivas”. Derrida (2001) *La verdad en pintura*. Barcelona: Paidós, p. 33.
- 2 Rancière (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes. P. 24.; J.Rancière denuncia la oposición socrática entre la palabra viva y la letra muerta plasmada en *Fedro* (274c - 277a). No obstante, esta condena platónica de la escritura no es total e irreversible, tal y como Rancière la presenta. En *Fedro* (275d) Sócrates considera a la *logografía* como un buen método para recordar lo que ya sabemos. Por el contrario, Sócrates se opone a quienes conciben la escritura como un método de aprendizaje.
- 3 Cfr. El pasaje de Sócrates y el esclavo, de corte eminentemente pedagógico, puede encontrarse citado en: *El filósofo y los pobres* (p. 64), *El maestro ignorante* (p.20), *El desacuerdo* (p.32). Todas estas obras están citadas en el apartado final de referencias.

entre la pereza de los gobernantes y la de los gobernados, la del maestro explicador y la del alumno embrutecido, y en fin, la pereza que nos concierne de manera más inmediata, la del creador y la del espectador, la de quien escribe estas líneas y la de quien las lee.

2. La pereza de Platón

τᾶληθῆ ἐρῶ. ἀλλ' ὄρα εἰ παρίης.

Voy a decir la verdad. ¿Crees que lo permitirás?

Platón, *Banquete* (214e)

En su particular interpretación del diálogo *La República* de Platón, Jacques Rancière⁴ nos sitúa delante de un Sócrates que hace descansar la armonía de la ciudad ideal en la regla de la monotecnía. Salvaguardar a la *polis* de la politecnía de los individuos, es decir, asegurarse de que cada ciudadano se adhiere estrictamente a su rol en el marco social y lleva a cabo nada más que su función, es una especie de fundamento obsesivo que recorre todo el diálogo. La división del trabajo debe ser absolutamente respetada. Corresponde al filósofo-rey el seleccionar las aptitudes naturales más apropiadas a cada individuo, a pesar de que este soberano, nos dice Rancière, es “un hijo del lujo” (1983: 33) y por lo tanto, un hijo de lo superfluo. Su figura se hace necesaria en el momento en el que el lujo se introduce en la ciudad y con él, la guerra en tanto profesión se modeliza como una necesidad de todo el conjunto social y como una posible amenaza para el mismo. El sector militar debe tomar su modelo de vida de la simplicidad de los artesanos y comerciantes, es decir, debe limitarse a cumplir con su función y satisfacerse con esta mono-tarea.

La especialización del artesano es ahora ésta: la simple obligación de hacer otra cosa. Toda técnica lleva en sí misma la capacidad de hacer otra cosa. Esta contradicción “politécnica”, inherente a la técnica, debe ser corregida constantemente por la regla *social*: es artesano fabricante aquel al cual le son prohibidos el juego, la mentira, la apariencia.⁵ (Rancière, 1983: 36)

No obstante, el “guerrero” es el sujeto social más propenso a quebrantar esta regla y, por ello, requiere de una educación especial que solo el filósofo-rey puede garantizarle. “La virtud del guerrero es la de volver necesario al filósofo” (Rancière, 1983: 33). A ojos de Rancière, el filósofo-rey propuesto en *La República* es “un ingeniero de almas” (1983: 38), seleccionador de talentos, naturalezas y aptitudes, y el único que, en el seno de la ciudad platónica, tiene derecho a la mentira.

El ingeniero de almas instaurará, entonces, la mentira necesaria y suficiente; el axioma, el principio indemostrable que parece ser el fin de su obra: la naturaleza. Por

4 Esta interpretación puede encontrarse en: Rancière, Jacques (1983). *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Fayard. Pp 16-85; Sobre la monotecnía en *La República* de Platón véase también J. Rancière (2010), *El Espectador Emancipado*, Buenos Aires: Manantial. P. 26.

5 Traducción propia.

una contra-técnica, encuentra el medio de hacer creer a la ciudad una noble mentira: es decir una mentira sobre la nobleza, una genealogía a la manera de los poetas [...]»⁶ (Rancièrè, 1983: 38)

El relato de las tres clases de almas (el mito de los tres metales) es una mentira legítima en boca del soberano cuya alma, como sabemos, ha sido forjada en oro. A la luz de esta base interpretativa, Rancièrè expone conclusiones mucho más complejas sacadas de su lectura del diálogo y que remiten a nuestros regímenes políticos actuales, pasando por una redefinición del comunismo a la luz de *La República*. Pero hay algo sobre lo que Rancièrè enseña recetiva. El rey-soberano no puede ser el único que ostenta el derecho a la mentira. Si se quiere frenar la posible diversidad de talentos que puede reunir un mismo individuo, los artesanos y los comerciantes -las almas de bronce- deben tener acceso a una parte de ese derecho. La restitución de la legítima apariencia les viene dada por medio de la pereza: esta condenable falta de voluntad es la que puede garantizar la monotecnia entre las “naturalezas inferiores”, y por tanto, se vuelve “un mal necesario”, del mismo modo que la mentira mitológica del rey-ingeniero se torna legítima y comprensible en razón de los fines que persigue.

La pereza y la incompetencia son las disposiciones más propicias para asegurar la única cosa importante: que el artesano no lleve a cabo más que una sola tarea, aquella que le sirve de señal para colocarlo en su lugar. Porque aquel que es experto en arreglar sus zapatos podría serlo también en coser su abrigo, trenzar su cinturón y forjar sus anillos. ¿Y entonces, por qué no iba a convertirse también en fabricante de discursos y mercader de sabiduría?⁷ (Rancièrè, 1983: 43)

Así pues, la ignorancia y la pereza, ambas de la mano, son remedios inigualables a la hora de evitar que las almas de bronce pretendan imitar a las almas de oro, ejerciendo tareas que no son las propias de su naturaleza. Rancièrè lleva esta tesis más lejos (1983:73): la apelación a las distintas clases de “naturaleza” es para el filósofo-rey un modo tajante de evitar que el artesano pretenda ejercer la filosofía, pues inmediatamente se convertiría en un sofista, el penúltimo escalafón que puede encarnar un alma en la jerarquía de las encarnaciones.⁸ El buen artesano, por tanto, no será aquél que tenga un buen dominio de su oficio sino aquél que se limite exclusivamente a realizarlo. La pereza lo persuadirá de querer emprender otras labores, e incluso, de querer perfeccionarse en aquella que le corresponde según su naturaleza: “Con el derecho a la pereza, el artesano reconquista un cierto derecho a la mentira. [...] El zapatero no debe ser otra cosa que zapatero. Pero no está obligado a serlo verdaderamente” (Rancièrè,1983:43). Ahora bien, si el filósofo tiene derecho a la mentira, y en el contexto de esta interpretación podríamos hasta considerarla una parte de su deber como gobernador, no tiene, sin embargo, derecho a la pereza (*vid.* Rancièrè, 1983: 78)⁹. La mentira a la que el filósofo se ve forzado no es, en absoluto, de la misma clase

6 Traducción propia.

7 Traducción propia.

8 Para la jerarquía de las encarnaciones, según la sabiduría del alma, cfr., Platón, *Fedro* (248 b-c).

9 Rancièrè interpreta de este modo el pasaje del *Fedro* en el que Sócrates sugiere que no es propio de un hombre sino de esclavos dejarse adormecer por el sol del mediodía y el canto de las cigarras. Cfr. *Fedro*, (259 a-b)

que la mentira del artesano que puede permitirse serlo solo en apariencia. Por su parte, el guardián no comparte ni con el artesano el privilegio de la pereza, ni con el filósofo-rey el deber del engaño¹⁰. En la interpretación de Rancière esto forma parte de la jerarquía de las funciones sociales, según la cual, unas tareas son más valiosas que otras y, justamente aquellas que son fruto de lo superfluo (el oficio militar producto del lujo, y la filosofía que se vuelve necesaria para educar a los guardianes y distinguir la naturaleza de las almas) terminarán por encabezar la jerarquía, mientras que las tareas de artesanos, agricultores y comerciantes, de primera necesidad, compondrán la base de la pirámide. Al mismo tiempo, otra clase de tareas relacionadas con el “régimen estético de las artes”, serán completamente prohibidas dado que suponen una amenaza para el régimen policial que Platón plantea. Así entiende Rancière la prohibición de los poetas en la ciudad ideal platónica, pues estos rompen deliberadamente con el principio monotécnico, al confundir en el ámbito de la ficción, roles, identidades y lugares. “La proscripción platónica de los poetas se funda en la imposibilidad de hacer dos cosas al mismo tiempo. El problema de la ficción es primero un problema de distribución de lugares” (Rancière, 2009:11). En general, toda tarea mimética es severamente condenada y excluida del régimen platónico, pues infringe el imperativo de la monofunción (*vid.* Rancière, 2009: 53-54). Por el contrario, los oficios del filósofo y el guardián, situados en la cúspide de la pirámide social, suponen un quehacer muy serio a efectos sociales, y por ello, un filósofo y un guardián sí están obligados a serlo realmente y no solo a parecerlo; en cambio, el oficio de artesanos, agricultores y comerciantes, en la base de la pirámide, debe simplemente mantenerse constante, incluso si no se lleva a cabo más que de una forma superflua y sin mayor afán de perfección. Es así como Rancière llega a la conclusión de que lo superfluo corrige el peligro de lo necesario, pues los oficios nacidos de lo superfluo (del lujo y de la guerra) refrenan el posible exceso en el que podrían incurrir aquellos que desempeñan las funciones más necesarias. Pero es preciso matizar que si lo superfluo corrige este peligro, lo hace a través del derecho parcial a la pereza que esta élite del excedente otorga a las bases sociales. *La pereza como derecho compone el núcleo del derecho a la apariencia*, y en términos de Rancière, del derecho a la mentira. Apariencia, mentira y pereza van unidas cuando se trata de la apariencia del *demos*. Como Rancière expone en su obra política fundamental, *El desacuerdo*, en Platón los términos “*demos*” y “*doxa*” se asocian mediante una relación de sinonimia: “hubo *doxa*, “*apariciencia*” para el pueblo, *apariciencia de pueblo*” (Rancière, 1996: 23). El pueblo toma decisiones basándose en la *doxa*, en la *apariciencia* que es el dominio en el cual le es legítimo vivir y desempeñar su monotecnia. Así es como un pueblo con derecho a la *apariciencia* se convierte en “*apariciencia de pueblo*”, y al consentir este derecho, el gobernante permite que la ciudad ideal se impregne de una patología necesaria, la *ademia*¹¹. Porque la *apariciencia de pueblo* es la ausencia de pueblo. Pero esta *ademia* -término que rescata Giorgio Agamben- solo es posible si el pueblo consiente primero en dejarse aparentar, en dejarse invisibilizar, esto es, si el pueblo incurre en otro concepto trabajado por Agamben: la *acedia*. La *acedia* no remite solamente a una fatiga psíquica, sino ante todo a “la parálisis del ánimo” (Agamben,

10 “Pero también la embriaguez, la molicie y la pereza son por completo inapropiadas para los guardianes” Cfr. Platón, *La República*, traducción por Conrado Eggers, Madrid: Gredos. 1994. (398e)

11 Cfr. G. Agamben (2016). *El fuego y el relato*. Barcelona: Sexto Piso. P.59.

2001: 33), la fuga del espíritu interruptor de lo policial. Y por tanto lleva implícito el consentimiento absoluto al reparto policial, y este consentimiento a su vez explica por qué *un pueblo consiente en desaparecer al aceptar su derecho a la apariencia*. A través de la acedia generalizada, garante de la monotecnia, la ademia se hace posible y en sus manos, la *doxa* se ejerce con total impunidad. La distancia entre el sabio y el ignorante queda desde entonces abierta por medio de esta continua división basada en la desigualdad entre quienes tienen y no tienen derecho a la apariencia. Acedia-ademia-impotencia son tres patrones sociales que van a repetirse a través de la historia para dar lugar a situaciones políticas y culturales similares. Porque en términos de Rancière, ahí donde el tiempo nos iguala, la historia nos divide. Rancière va a definir la historia como “la pertenencia de los sujetos a un mismo tiempo” (2012: 18), y no obstante, siguiendo la lógica de la desigualdad, habrá siempre en todas las épocas seres históricos, seres que hacen historia, frente a aquellos que solo tienen derecho a ejercer su función anónima en tanto “seres de tiempo”, sin permiso para entrar en “el orden de la memoria”. De este modo, el tiempo pone de manifiesto la contingencia de la igualdad y viene a interrumpir el repertorio policial que la historia, una y otra vez, en todos los tiempos, administra y selecciona.

3. Por qué el “maestro ignorante” no es ignorante

El que no puede mandarse a sí mismo debe obedecer. (F. Nietzsche).

Platón entiende que la pereza es propicia dado que impide que las naturalezas inferiores traten de imitar a las superiores. En este sentido, la pereza se considera una falta de voluntad necesaria y beneficiaria a efectos sociales porque garantiza la monotecnia, fundamento de la ciudad ideal. Contra esto, Rancière defiende que el mito platónico de las jerarquías de las naturalezas es una artimaña de la que se vale el filósofo-rey para garantizar su posición de poder y su posición de saber. Valiéndose del ejemplo histórico de Joseph Jacotot y de su experimentación pedagógica, Rancière va a postular contra Platón la igualdad de las inteligencias, la *isonousía*, como base de hecho de un orden social desigual. La *isonousía* viene dada por naturaleza, mientras que la naturaleza de la sociedad es instaurar una desigualdad artificial. Entre el modelo platónico y la teoría de Rancière, vamos a cruzar rápidamente la delgada línea que separa a la monotecnia de la pantecnia. En la esfera de la pedagogía, el mito platónico de la jerarquía de las naturalezas se traduce en el mito de la explicación que levanta la frontera entre los maestros “explicadores” y los alumnos “explicados” (Rancière, 2003: 9). El método Jacotot -también llamado: “método de la igualdad” o “método de la voluntad”- trabaja sin explicaciones, dado que no cree en la desigualdad de las capacidades intelectuales, y enseña cómo un emancipado puede enseñar a otros a emanciparse sin necesidad de explicaciones. Como Rancière no se cansa de repetir, en este método de enseñanza universal no se trata de que los alumnos aprendan pintura, piano, literatura o matemáticas, sino de que aprendan que pueden aprenderlo solos, es decir, que sean conscientes de la igualdad de las inteligencias. Por tanto, la persona que ejerce el papel de maestro emancipador solo ha de cumplir un único requisito: estar él mismo emancipado. No ha de saber aquello a través de lo cual enseña a otros a emanciparse, ya sea pintura, literatura, matemáticas, etc. De aquí en adelante, habrá que poner atención a la noción misma de “maestro

ignorante” que maneja Rancière y al enunciado según el cual, los alumnos aprenden del maestro lo que éste ignora (*vid.* Rancière, 2003:12 y 59). Caemos en terrenos ambiguos y dados a los juegos de palabras y a los roces difusos de sentido. Lo que el maestro emancipado busca enseñar es la emancipación, y para ello él mismo debe estar emancipado: luego *el maestro no ignora lo que enseña, lo que ignora es la disciplina a través de la cual su método va a hacerse efectivo*. El objeto de enseñanza es la emancipación y el maestro ha de estar emancipado para enseñarla. Aunque esta enseñanza no se lleve a cabo por medio de explicaciones, la lógica del “orden explicador” según la cual el que enseña sabe más que el que aprende no se ve rota por el método de Jacotot. De entrada, el maestro emancipador sabe que no sabe más que el alumno, pero al saber eso ya está sabiendo más de lo que el alumno sabe. El hecho de que el profesor explicador o emancipador sepa más que aquel que aprende no quiere decir, sin embargo, que sea más inteligente, pero sí hay, de modo evidente, una distancia natural que separa al profesor del alumno en un primer momento. Ningún agente externo puede “auto-emanciparnos”, luego para llegar a ser conscientes de la igualdad de las inteligencias necesitamos sobre nosotros el peso de una voluntad que fortalezca la nuestra. Por tanto, este método encierra una paradoja ambigua: *cuánto más quiere demostrar la igualdad de las inteligencias más está obligado a admitir la desigualdad de las voluntades*. Someter la voluntad del alumno, verificar su atención y vigilar su búsqueda son los tres pasos fundamentales de este método.

Exigencia incondicionada: el padre emancipador no es un pedagogo bonachón, es un maestro intratable. El mandato emancipador no conoce tratados. Ordena completamente a un sujeto al que supone capaz de ordenarse él mismo. (Rancière, 2003: 24)

Al postular la *isonousía*, la diferencia existente entre el maestro y el alumno ha de recaer necesariamente en la voluntad. “El hombre es una voluntad servida de una inteligencia”, nos dice Rancière (2003: 31). Así pues, la voluntad del maestro debe ser férrea a la hora de guiar al alumno hacia la emancipación. En este sentido, la distancia que separa a ambos, profesor y discípulo, no es una distancia que pueda explicarse en términos de mayor o menor capacidad intelectual, sino en términos de mayor o menor voluntad, es decir: de mayor o menor pereza. Desde esta óptica, la pereza está destinada a ser la pasión más condenable de todas, único factor que puede darle la razón a la sinrazón del orden explicador que divide jerárquicamente el mundo de las inteligencias.

“No puedo” es así una frase de olvido de sí mismo, de donde el individuo razonable se ha retirado. [...] Nadie está en el error si no es por maldad, es decir, por pereza, por deseo de no oír hablar más de lo que un ser razonable se debe a sí mismo. [...] el mal está en divagar, en salir del propio rumbo, en no prestar ya atención a lo que se dice, en olvidar lo que se es. (Rancière, 2003: 34)

Siguiendo la tendencia racionalista, presente en todo el discurso de Rancière, los seres emancipados son seres “razonables” dado que “el ser racional es ante todo un ser que conoce su potencia, que no se engaña sobre ella” (Rancière, 2003:34). Por tanto, los seres razonables son aquellos que no se han olvidado a sí mismos y han empleado su voluntad para redirigir

y avivar el rumbo de su inteligencia por medio del autoaprendizaje. Los seres razonables han superado la sordera, el *überhören* del que habla Heidegger como una de las posibilidades esenciales del oír¹². Los no-emancipados, en este sentido, son aquellos que no desean “oír hablar más”, que no prestan “ya atención a lo que se dice”. Por tanto, tenemos como punto de partida la igualdad de todos los seres humanos a la hora de poder comprender, de poder oír, y también la desigualdad de los mismos a la hora de *querer* comprender, de *querer* oír. Con esto, nos situamos en el postulado heideggeriano de que “pensar es oír y ver” (Derrida, 1998: 376). Aquellos que no oyen, que oyen mal, han tomado el camino fácil dado que “es más fácil ausentarse, ver la mitad, decir lo que no se ve, decir lo que se cree ver” (Rancière, 2003: 33). A través de la pereza, los seres humanos ven y oyen tan solo a medias, se abandonan a sí mismos, y con ellos el poder de sus inteligencias. La pereza se convierte así en el primer defecto y en el más letal de todos porque “es el defecto de la voluntad lo que hace errar a la inteligencia”. (Rancière, 2003: 33) No se trata ya de una desigualdad en el ver, en el oír, y por añadidura en el pensar, sino una diferencia en el querer-ver, querer-oír, querer-pensar. Así pues, si en la ciudad ideal de Platón los guardianes y los filósofos no podían permitirse la pereza, en el sistema ideal de la enseñanza universal nadie puede permitírsela si pretende alcanzar su emancipación. De este modo, Rancière explica cómo los genios no pueden permitirse la pereza, dado que la genialidad se funda en el esfuerzo incansable de la voluntad y no en la superpotencia intelectual del genio con respecto a sus semejantes. El oído que Rancière busca afinar, por medio del método Jacotot, tiene cierto aire de familia con “el oído poético” del que nos habla Heidegger, el oído que se mantiene firme en la escucha “del origen por el que tiene pasión” (Derrida, 1998: 372). No es casualidad que el planteamiento de Rancière concluya que una sociedad de iguales debería traducirse en una comunidad de artistas, de “espíritus activos: hombres que hacen, hablan de lo que hacen y transforman así todas sus obras en modos de significar la humanidad [...]” (2003: 41). En el seno de esta comunidad, “la inferioridad de alguien es consecuencia de la circunstancias que no le obligaron a seguir buscando” (2003: 41). El que quiere oír es aquel que se mantiene firme en la escucha de sus propias capacidades y competencias, pero es también el que desoye la voz de la desigualdad que emana de la fuente social. Hasta ahora, hemos visto que el maestro “ignorante” enseña al alumno a trabajar lo que él ya ha trabajado de antemano: la voluntad. En este sentido, no puede considerársele ignorante. A continuación pasamos a analizar el precio a pagar por esta igualdad de las inteligencias, a saber: la desigualdad volitiva del alumno con respecto al maestro.

4. Igualdad intelectual y desigualdad volitiva: la pereza en el orden explicador

La meta que persigue un maestro emancipador al estilo de Joseph Jacotot, podría ser explicada mediante la reflexión que María Zambrano hace sobre su experiencia como discípula de Ortega y Gasset:

La acción del maestro trasciende el pensamiento y lo envuelve; sus silencios valen a veces más que sus palabras y lo que insinúa puede ser más eficaz que lo que expone

¹² “Así pertenece a lo propio del oír el que precisamente pueda el hombre oír mal (desoír) en tanto que desoye lo esencial”; Jacques Derrida (1998). *El oído de Heidegger*. Barcelona: Trotta. P.375.

a las claras. Si hemos sido en verdad sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo al parecer contradictorio; que, por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos. (1982: 93)

El maestro emancipado al enseñarnos lo que posee -la emancipación- a través de lo que no sabe, nos enseña que siempre habíamos podido saber por nosotros mismos aquello que gracias a él aprendimos. Atrayéndonos hacia él nos sumerge en la experiencia de nuestra propia capacidad para aprender cualquier cosa que nos propongamos. Pero hasta cierto punto, el maestro emancipado corre el mismo peligro que Rancière denuncia en el “atontamiento perfeccionado” llevado a cabo por Sócrates. Pues si Sócrates guía al alumno por el camino y hacia el destino que el mismo Sócrates conoce de antemano, -dejando al aprendiz con la impresión de que jamás hubiera aprendido de no haber sido ayudado por Sócrates-, el maestro emancipado, cuya voluntad es más poderosa que la de su discípulo, también conduce al alumno hacia un estado que él mismo conoce de antemano y aunque se valga de otros métodos, difícilmente el alumno emancipado podrá dejar de sentir una deuda con aquel cuya lucidez volitiva es superior a la suya. Terminado su trabajo emancipador, el maestro de la enseñanza universal podría retirarse, pues el alumno tiene en sus manos, actualizados, todos los recursos posibles para adquirir cualquier saber. Lo que hará a partir de entonces el alumno emancipado será aplicar la voluntad que ha trabajado sobre su propia inteligencia y compartir esta fuerza de voluntad con aquellos que todavía están inmersos en el juego de la desigualdad: el juego de la incapacidad y la pereza. Pero la pereza también ha sido fuertemente atacada por aquellos que, en el ámbito educativo, están lejos de defender la *isonousía*. En el orden explicador, la pereza está tan denostada como en el orden emancipador; tampoco en esto pueden diferenciarse los dos órdenes.

El filósofo y teólogo español, Jaime Balmes, en una de sus obras pedagógico-filosóficas más célebres, *El criterio*, considera a la pereza “la pasión de la inacción” dado que “tiene para triunfar una ventaja sobre las demás pasiones y es el que no exige nada; su objeto es de una pura negación[...] Todas las pasiones para el logro de su objeto exigen algo; solo la pereza no exige nada” (1940: 116). Siendo contemporáneo de Joseph Jacotot, Jaime Balmes está lejos de secundar la igualdad de las inteligencias, y a pesar de su énfasis en la necesidad de ejercitar el intelecto para conocer el límite y el alcance de sus capacidades, sus indicaciones parecen situarse en la línea establecida del orden explicador. Apuesta, más bien, por una proporción desigual de las capacidades: “La enseñanza tiene dos objetos: primero, instruir a los alumnos en los elementos de la ciencia; segundo, desenvolver su talento para que al salir de la escuela puedan hacer los adelantos proporcionados a su capacidad” (Balmes, 1940: 71). Con todo, ambos órdenes encuentran en la pereza y la distracción sus mayores obstáculos. Así, según Rancière: “El pecado original del espíritu no es la precipitación, es la distracción, es la ausencia” (2003:33). Y también para Balmes la atención es el primer recurso de todo aprendizaje ordenado: “El primer medio para pensar bien es atender [...]Con la atención notamos las preciosidades y las recogemos; con la distracción dejamos, quizá, caer al suelo el oro y las perlas como cosa balad” (1940: 22). Un siglo antes que Balmes, John Locke ya afirmaba que la pereza “no puede ser nunca un resorte de acción” (2012: 176). Las teorías educativas de Locke son consideradas hoy como un preámbulo de la psicología pediátrica y ponen el énfasis en la importancia de educar y ejercitar el entendimiento humano desde

edades tempranas. Incentivar en el niño la asociación de ideas es importante en el sistema de Locke, y en esto podríamos tender un modesto puente hacia el método Jacotot, el cual lleva al extremo la búsqueda de asociaciones y la considera, según Rancière, el núcleo de su método de enseñanza. Este eje asociativo en el que se apoya el método Jacotot consiste en “aprender alguna cosa y relacionar con ella todo el resto según este principio: todos los hombres tienen una inteligencia igual” (2003: 14). Pero esta no es la clase de conexión que Locke propone, a través de una propuesta empirista que rechazará el innatismo cartesiano, propio de su época. La asociación de ideas, en la mente de un niño concebida al modo de una *tabula rasa*, debe inscribirse conforme al modelo causa-efecto de las matemáticas. La mente sería así estructurada desde una edad temprana, para ampliar las capacidades mentales de los individuos. Éste es también el método que Locke propone a los hombres adultos que busquen ampliar su capacidad de raciocinio:

En primer lugar, porque [las matemáticas] convencen experimentalmente al hombre de que, para razonar bien, no basta con tener unas facultades que les satisfagan y les sirvan en su vida cotidiana. Con estos estudios [matemáticos], un hombre se dará cuenta de que aunque piense que su entendimiento es muy capaz, sin embargo le falla en algunas cosas, a veces de un modo muy visible. De este modo se desarraigará esa presunción que la mayoría de los hombres tienen sobre sí mismos; y no estarían dispuestos a pensar que su mente no necesita ayuda para crecer y que nada podría añadirse a la agudeza y penetración de su entendimiento. (2012: 295)

Para Locke, como para Jacotot y para Rancière, los seres humanos somos por naturaleza racionales. No obstante, la idea de Locke es que la razón se atrofia sin el debido entrenamiento y aunque esta pérdida no sea irreversible, recuperarla a una edad adulta resulta una tarea laboriosa (*vid.* Locke, 2012: 292-293) Así, la supuesta facilidad con la que un padre de familia analfabeto podría enseñar “lo que ignora” (habiendo realizado antes, él mismo, la experiencia de aprender algo de manos de un ignorante; es decir, habiéndose ya emancipado), tal y como Rancière nos plantea, no solo parece anti-intuitiva, sino un camino extremadamente largo y arduo, y por tanto un sistema en el que la pereza tiene que ser, a la fuerza, un obstáculo aún más peligroso -por ser más probable su aparición-, que en el curso fraccionado del sistema explicador. Hay, además, un pensamiento nuclear del planteamiento educativo de Locke que contradice el corazón del proyecto universal de Jacotot: “El que no haya contraído el hábito de someter su voluntad a la razón de los demás cuando era joven, hallará gran trabajo en someterse a su propia razón cuando tenga edad de hacer uso de ella” (Locke, 2012: 68). Ésta sería, precisamente, la definición de “atontamiento” según Rancière, es decir, la subordinación de una inteligencia humana a otra inteligencia humana. Sin embargo, la emancipación se articula en un proceso mediante el cual, el alumno somete su voluntad a la voluntad del maestro pero nunca su propia inteligencia a la de ningún otro ser humano (*vid.* Rancière, 2003: 11-12). Pero Locke nos habla de someter la voluntad a la inteligencia (a la “razón”) del maestro, y además, indica que esto debe acontecer a una edad temprana so-pretexo de que no hacerlo conlleve unas consecuencias fatídicas casi irreversibles. El hecho de que nuestra voluntad aprenda a someterse a la razón de los otros, (aprenda a obedecer a la inteligencia de un tercero), es fundamental para que un día nuestra

inteligencia pueda mandar sobre sí misma. El sometimiento, en este contexto lockeano, es el primer paso de la emancipación. Partir de la negación de una inteligencia a obedecer a otras inteligencias y voluntades, implica confundir la meta con el punto de partida.

Si el “atontamiento” pasa por confiar nuestra inteligencia a otra inteligencia -que va a instruirla y a darle forma-, no está claro cómo confiar nuestra voluntad a otra voluntad -que va a instruirla y a darle forma-, es sinónimo de “auto-emancipación”. Ya hemos dicho que la emancipación, para ser “auto”, no puede provenir de fuentes externas. Sin embargo, Rancière, finalizando la obra, nos dice: “Solo un hombre puede emancipar a otro hombre” (2003: 56), y con esto queda descartado que el proyecto Jacotot apunte como meta a la autoemancipación -para la cual sería necesario que la figura misma del maestro, fuese del tipo que fuese, cayese por su propio peso-. En cambio, la emancipación que nos propone el método universal viene provocada y trabajada por agentes externos al alumno, y se relaciona con un sometimiento extremo de la voluntad del alumno a la voluntad del maestro. Precisamente porque se evita la sumisión de su inteligencia, la voluntad del alumno se ve sometida doblemente. “Llamemos *atención* al acto que pone en marcha a esa inteligencia bajo la presión absoluta de una voluntad” (2003: 18). Dicho de otro modo, el presupuesto de la igualdad de las inteligencias (*isonousía*), solo da lugar a la emancipación del alumno cuando el maestro presupone, obligatoriamente, la desigualdad de las voluntades (de aquí en adelante: “*anisothelema*”; *aniso* “desigual”; *thelema*: “voluntad”). El maestro emancipador no administra un conocimiento cerrado. En su lugar, impone una voluntad férrea. Tengamos en cuenta que el método educativo planteado por Rancière no cuestiona en ningún momento la necesidad de la figura del maestro. Esto lo advierte lúcidamente Gert Biesta, cuando entiende el proyecto planteado por Rancière como “un proceso en el que los profesores y sus enseñanzas son indispensables” (2017:53). El maestro es necesario como figura emancipadora, en cambio, puede ser nocivo como figura explicadora. Y lo que se opera en el cambio de un maestro explicador a uno emancipador, es el traslado de la sumisión de la inteligencia a la sumisión de la voluntad. Ahí donde se presupone una igualdad intelectual, se exagera, forzosamente, una desigualdad volitiva. Porque si hacemos convivir en un mismo escenario, la igualdad de las inteligencias (*isonousía*) y la igualdad de las voluntades (*isothelema*), el maestro ya no conserva ningún rasgo que lo caracterice frente al alumnado. En este tipo de escenario pedagógico, la figura del maestro tendría que ser seriamente cuestionada, en tanto un igual entre iguales, un estudiante entre estudiantes, o un maestro entre maestros. Este planteamiento se acerca al proyecto educativo planteado por Paulo Freire, que revisaremos al final de este ensayo, pero no encaja con la propuesta de Rancière. Biesta (2017:62) explica esa diferencia entre inteligencia y voluntad, como una “disociación entre enseñar y comunicar”, que sería crucial según este autor, en los planteamientos de Rancière. El maestro emancipador no comunica un saber, es más, lo que se quiere probar con el método Jacotot es que la enseñanza no consiste en comunicar un conocimiento específico. El acto de *comunicar* está emparentado con la desigualdad de las inteligencias, -está vinculando a la explicación-, mientras que el proceso de *enseñar* estaría ligado al sometimiento de la voluntad.

[...] lo que hizo Jacotot no fue reemplazar la inteligencia de sus alumnos con la suya propia, sino más bien, exhortarlos a usar su propia inteligencia. Por tanto, la relación

entre Jacotot y sus alumnos no se basa en una relación de inteligencia a inteligencia, sino “de voluntad a voluntad” (Biesta, 2017:62)

Según Biesta, la innovación de Rancière consistiría en presuponer la igualdad, aquí y ahora, como punto de partida, y trabajar “como si” ésta ya viniese dada, y no tuviese que ser construida (Biesta, 2012: 24; Biesta, 2017:64). No obstante, ni Biesta ni Rancière enfatizan el hecho de que la jerarquía de las igualdades se deshace en favor de otra jerarquía, a saber: la de las voluntades. Por ello, en nuestra opinión, habría que reformular el alcance de la innovación de Rancière: su aportación principal consiste en establecer como punto de partida *una clase de igualdad* (la de la inteligencia: *isonousía*) y *otra clase de desigualdad* (la de la voluntad: *anisothelema*); en consecuencia, la ignorancia deja de ser una enemiga de la razón y la pereza pasa a ocupar el trono de las rivalidades. Y esta nueva jerarquía, en la que recae todo el peso y la dinámica pedagógica de la educación liberadora, *hace que el método Jacotot no rompa en lo esencial con la estructura del orden explicador*. Se requiere, en primer lugar, la intervención de una figura externa (el maestro) para lograr el despertar de la propia inteligencia; en ese proceso hay una desigualdad de base (la voluntad del maestro frente a la de los alumnos) que se impone en aras de una igualdad de base (la de la inteligencia del maestro frente a la de los alumnos), y como tal, el enemigo principal de esta nueva clase de emancipación ya no es la ignorancia, sino la pereza. Por un lado, si el papel del maestro fuese corregir la ignorancia de sus alumnos, ya no podríamos hablar de igualdad de inteligencias. Por otro lado, si el papel del maestro consiste en corregir la pereza de sus estudiantes, no podemos hablar de igualdad de voluntades. *No se puede salvaguardar la figura del maestro si ninguna clase de desigualdad interviene en la ecuación*; la figura del profesor exige de algún desnivel que justifique su posición y su función frente a los otros. Si esta desigualdad no se produce en el plano del conocimiento, ni tampoco en el plano de la voluntad, su tarea entra en crisis. Por otro lado, si mantenemos la desigualdad de las voluntades, tal y como hace Rancière, ¿en qué momento el alumno, sometido a “la presión absoluta de una voluntad”, podrá sentir que se ha emancipado sin ayuda? ¿dónde queda la auto-emancipación en el contexto de la sumisión a un maestro “intratable”? Además, Rancière establece una asociación entre el cumplimiento de la condición racional y la voluntad, “el aprecio de sí”, mientras que la pereza, en tanto “olvido de sí”, parecería no hacer justicia a la racionalidad inherente al ser humano.

Por voluntad entendemos esta vuelta sobre sí del ser racional que se conoce actuando. Es este foco de racionalidad, esta conciencia y este aprecio de sí como ser razonable en acto lo que nutre el movimiento de la inteligencia. (Rancière 2003: 34)

Aquí volvemos a toparnos con una asociación en términos logocentristas: la voluntad responde al orden de la racionalidad (el *logos*), la pereza, en cambio, lo infringe y lo traiciona. Cabe resaltar aquí una de las dimensiones que entraña esta apuesta por la voluntad férrea del maestro, a saber: el hecho de que Rancière parece dejar completamente de lado la esfera de los afectos en el proceso emancipador. Efectivamente, al describir al maestro como una “figura intratable”, el filósofo francés confirma la carencia afectiva que nos encontramos en su planteamiento pedagógico. Podría parecer que esta carencia juega un

papel activo y decisivo en la función del maestro, en un escenario en el que la inteligencia emocional brilla por su ausencia, y el sometimiento volitivo se reivindica como emblema *sine qua non* de la racionalidad. El ser emancipado es un ser racional, ha sometido su voluntad a la de un maestro con el fin de iluminar el potencial de su inteligencia. Dado que en este proceso las emociones no toman parte, entendemos que esta emancipación no tiene por qué derivar en una emancipación al nivel de los afectos, sino solo al nivel de la razón. El enfoque es logocentrista, y sus efectos también. En un proyecto educativo en el que todo recae sobre la sumisión de la voluntad, la consideración de la esfera emocional de los estudiantes podría ser tan nociva como lo es la multitarea de los individuos para el régimen político de Platón. La conjunción de este binomio igualdad/desigualdad (*isonousía/anisothelima*), tomado como punto de partida y presupuesto, lleva implícito un doble movimiento, externo e interno, por parte del alumno. De un lado, la purificación de toda aprehensión distraída y perezosa instalada en su ánimo y en su mente, lo cual requiere someterse a un maestro con una voluntad más vigorosa que la suya (*anisothelima*); de otro lado, un empoderamiento de sus capacidades intelectivas que no pueden caer en la misma sumisión a la que se entrega su voluntad, pues en el ámbito de la inteligencia, alumno y maestro son iguales (*isonousía*).

5. Conclusiones

Tras denunciar la monotecnia que Platón postula en *La República* como un medio para lograr el orden y la estabilidad social, Rancière abre las puertas, discretamente, a la posibilidad de la pantecnia. A pesar de que él mismo declara que la *isonousía* no desemboca en la máxima: “quien quiere puede”, tampoco procede a resolver esta posible objeción sino que se limita a rechazarla. Paradójicamente, Rancière nos *explica* en qué consiste el método de la no explicación y, de hecho, va a llevar la *isonousía* hasta el límite del potencial artístico de todo ser humano. De la misma manera que no se trata de “crear sabios” sino de “crear emancipados”, tampoco en un terreno como el de la pintura, se tratará de crear “pintores” sino de “crear emancipados” (*vid.* Rancière, 2003: 38-39). En concreto, se trata de crear seres emancipados que se atrean a decir “yo también soy pintor”. Esta contradicción evidente obliga a Rancière a redefinir la acepción comúnmente aceptada de “pintor”: “*Yo también soy pintor* significa: yo también tengo un alma, tengo sentimientos para comunicar a mis semejantes” (2003: 39). De este modo, cualquiera que se atreva a expresarse mediante la pintura, pasa a ser un pintor. Estos “emancipados” en calidad de “artistas” no tienen la obligación ni el objetivo de crear obras maestras, nos dice Rancière; usan el arte para expresar y compartir su emancipación. Rancière no solo cae en una concepción logocentrista del arte, algo que ya señalamos en la introducción, sino que, discretamente, lo tiñe de un hálito pragmatista. El arte sería una práctica emancipadora -cuya utilidad es servir al proceso emancipador- y una forma de verificar, asimismo, la correcta emancipación de quien se llama a sí mismo “pintor” por tener emociones que transmitir en calidad de ser razonable. Esta consideración está próxima a una esfera particular del arte contemporáneo, donde la mera intención de transmitir por parte de un sujeto es condición suficiente para que éste devenga artista y para que las obras resultantes de tal proceso -pictóricas, escritas, audiovisuales, etc.- sean catalogadas como “obras de arte”.

En lo que respecta a la crítica de un mundo institucional dividido en dicotomías artificiales del tipo sabio-ignorante, superior-inferior o competente-incompetente, los planteamientos de Rancière guardan ciertas similitudes con las de Paulo Freire. En la célebre obra de este teórico de la educación, titulada *La pedagogía del oprimido*, encontramos conceptualizadas de otra manera, y en el seno de un estudio sociológico, las mismas ideas que expresa Rancière al hablar del “orden explicador”. Sin embargo, en la obra de Freire, el “orden explicador” se designa como proyecto de “educación bancaria” mientras que una educación cuya meta fuese la emancipación de los individuos se denominaría “educación problematizadora” o “educación libertadora”.

En la visión “bancaria” de la educación, el “saber”, el conocimiento, es una donación de aquellos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes. Donación que se basa en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión: la absolutización de la ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual ésta se encuentra siempre en el otro. (Freire, 1992: 77)

El hecho de que la distancia artificial entre profesor y alumno sea fruto de un constructo institucional al que Rancière llama “orden explicador” y Freire “educación bancaria”, ha sido denunciado por ambos autores en contextos diferentes, siguiendo líneas de argumentación muy similares. No obstante la educación libertadora de Paulo Freire propone que la relación “educador-educando” sea de *completa* igualdad, esto es, dialógica. El educador se identifica, según esto, con los alumnos y su acción

debe orientarse en el sentido de la liberación de ambos. [...] Su acción debe estar empapada de una profunda creencia en los hombres. Creencia en su poder creador. Todo esto exige que sea, en sus relaciones con los educandos, un compañero de éstos. (Freire, 1992: 82)

En cambio, el maestro emancipador que Jacotot propone y que Rancière enfatiza, debe presionar absolutamente la voluntad del alumno, y está obligado a convertirse en un “maestro intratable”, por lo que la educación emancipadora no puede llevarse a cabo en términos de compañerismo o incluso en términos de diálogo. Gert Biesta hace hincapié en esta diferencia crucial entre el enfoque de Freire y el de Rancière, dado que el primero “deja al maestro fuera de la ecuación” (Biesta: 2017:64), mientras que el segundo le atribuye un rol esencial en el proceso de emancipación. Efectivamente, Freire arremete contra la figura autoritaria del profesor, al que considera la piedra angular de la educación bancaria. Curiosamente, el enfoque de Rancière necesita de esta figura “intratable”, férrea, autoritaria, que sepa imponer su voluntad sobre aquellos que lo igualan en inteligencia. En nuestra opinión, *la figura del maestro es vital en el proyecto de Rancière porque su propuesta solo afecta a una dimensión de la igualdad* (la intelectual), al contrario que la propuesta de Freire, más ambiciosa en este sentido. Esto explicaría también otra diferencia importante entre ambos enfoques, señalada por Biesta (2017:64): el hecho de que Rancière pueda permitirse dar por hecho la igualdad (intelectual), tomándola como punto de partida, mientras que la igualdad planteada por Freire (integral, operativa en todos los niveles) tiene que ser proyectada en

términos de un ideal y una meta futura. Pero la distancia definitiva que se levanta entre ambos planteamientos viene dada por el campo de acción al que se dirigen. No es un detalle menor el que Rancière espere hasta el final de su obra para anunciar que el método de la igualdad no debe extenderse al ámbito de la sociedad, sino que debe ceñirse al perímetro de lo individual. Así, Freire nos habla de una emancipación como proceso educativo dialógico (de completa equidad entre las partes), que tiene como finalidad combatir la desigualdad en un futuro, y plasmar la igualdad en el área social-institucional. Por el contrario, Rancière problematiza la emancipación como una posibilidad ya presente, presuponiendo un cierto tipo de igualdad, pero este proceso de “enseñanza universal” no aspira a ser el programa educativo del conjunto de la sociedad. Los individuos son racionales, nos dice Rancière, pero las sociedades no. Por tanto, el lugar del método Jacotot y el lugar de la emancipación está en la individualidad de la conciencia, y no en el estrato policial de las instituciones. Tener en cuenta este contexto individual en el que se enmarca el proyecto de Rancière, es vital para entender su propuesta, según Biesta: “el argumento de Rancière es un argumento sobre la emancipación y el rol del maestro en la educación emancipadora, y no una teoría general de la educación, la escolaridad, o las dinámicas de instrucción (didácticas)” (2017: 63). No coincidimos con Biesta, cuando denuncia la interpretación errónea de la que es objeto el proyecto de Rancière, en el ámbito de la filosofía de la educación. A nuestro entender, es la propia obra la que invita, durante largos intervalos, a una interpretación que rebasa el área de lo particular. Conviene recordar que lo que Rancière denuncia es una desigualdad artificial *en el ámbito de lo general* y por ello no es de extrañar que su planteamiento haya sido entendido “como una discusión general acerca de la educación-como-instrucción, y no como una discusión específica de la educación-como-emancipación” (Biesta, 2017:65). En cierto sentido, podría decirse que Rancière nos deja con un problema de cuño social (general) y una propuesta a nivel individual (particular), que no podría ser aplicada en ningún caso al dominio universal del problema. Al menos, así concluye este filósofo sus investigaciones acerca del método emancipador, habiendo logrado extender un concepto central de su obra filosófica, la igualdad, al ámbito pedagógico. No sin levantar polémica, ni sin dejar cabos sueltos. Como hemos tratado de mostrar en este ensayo, Rancière se ve obligado a sacrificar una dimensión de la igualdad (la volitiva) para salvaguardar la equidad intelectual, y finalmente, restringe el alcance de su planteamiento al campo del individuo.

Referencias

- Agamben, G. (2016). *El fuego y el relato*. Barcelona, España: Sexto piso.
- Agamben, G. (2001). *Estancias*. Valencia, España: Pre-textos.
- Balmes, J. (1940). *El criterio*. Madrid, España: Ediciones Ibéricas.
- Biesta, G. (2017). «Don't be fooled by ignorant schoolmasters: On the role of the teacher in emancipatory education», *Policy Futures in Education*, 15 (I), pp. 52-73. DOI: 10.1177/1478210316681202.
- Biesta, G. (2012). «Doing emancipation differently: transgression, equality and the politics of learning», *Civitas Education is. Education, Politics and Culture*, 1, 15-30.
- Derrida, J. (1998). *El oído de Heidegger*. Barcelona, España: Trotta.
- Derrida, J. (2001). *La verdad en pintura*. Barcelona, España: Paidós.

- Freire, P. (1992). *La pedagogía del oprimido*. (43ª. ed.) Madrid, España: Siglo XXI.
- Locke, J. (2012). *Pensamientos sobre la educación*. Madrid, España: Akal.
- Rancière, J. (1983). *Le philosophe et ses pauvres*. París, Francia: Fayard.
- Rancière, J. (2012). *Figures de l'histoire*. París, Francia: PUF.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona, España: Laertes.
- Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo*. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: LOM.
- Zambrano, M. (1982). *España. Sueño y verdad*, Barcelona, España: Edhasa.

«Le debemos un gallo a Asclepio». El canto político del cisne socrático*

“We owe a Cock to Asclepius”. The political chant of the Socratic swan

ESTEBAN BIEDA**

Resumen: Mucho se ha escrito acerca del significado de las últimas palabras de Sócrates en el *Fedón* (118a7-8): “Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pues bien, ¡páguenselo! Y no se descuiden...”. En el presente trabajo nos proponemos retomar el enigma de la deuda con Asclepio a fin de rescatar cierto matiz político presente en él. Para ello, tras reseñar brevemente las principales interpretaciones que se han dado en el último siglo, nos detendremos en la concepción socrática del nacimiento y de la vida en tanto fenómenos eminentemente políticos para, a partir de allí, repensar el *status* de su muerte en esa misma clave.

Palabras clave: Sócrates, muerte, Asclepio, Eutanasia.

Abstract: Much has been written about the meaning of the last words of Socrates in the *Phaedo* (118a7-8): “Crito, we owe a cock to Asclepius. Well, pay for it! And do not be neglected...”. In the present paper we propose to return to the enigma of the debt with Asclepio in order to rescue certain political nuance present in it. For this, after briefly reviewing the main interpretations that have occurred in the last century, we will analyze the Socratic conception of birth and life as eminently political phenomena in order to rethink the status of his death.

Keywords: Socrates, Death, Asclepius, Euthanasia.

“Sócrates se nos aparece como el primero que supo no sólo vivir, sino, lo que es mucho más, morir”.

F. Nietzsche, *El origen de la tragedia* §15

“Vivimos, es decir, estamos muriendo. Vivir bien significa morir bien”.

L. Tolstói, *Diarios*, 1º de enero de 1883

Recibido: 29/04/2018. Aceptado: 12/10/2018.

* Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto PICT 2016-0189 (ANPCyT-MINCYT).

** Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Docente de la Universidad de Buenos Aires. Mi trabajo gira en torno a ética y teoría de la acción griegas clásicas, tanto en filosofía como en literatura. Mis últimas dos publicaciones son Bieda, E. (2018), “¿Es la incontinencia posible en las *Leyes*? Derivas platónicas en torno a un problema socrático”, en *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid) Vol. 43 n°2. Bieda, E. (2018), “*Socrates’ Opinion on the art of Evenus in an Oblique Optative (Plato’s Apology 20b8c1)*”, en *Journal of Ancient Philosophy* XII.1, pp. 224-233.

Correo electrónico: estebanbieda@gmail.com

I. Introducción

Mucho se ha escrito acerca del posible significado de las últimas palabras de Sócrates en el *Fedón* (118a7-8):

Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pues bien, ¡páguenselo! Y no se descuiden...
(ὦ Κρίτων, τῷ Ἀσκληπίῳ ὀφείλομεν ἀλεκτρούονα · ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε).

Una de las razones de tal multiplicidad de interpretaciones estriba en la tragedia (y, por ello mismo, riqueza) que todo grupo de “últimas palabras” reporta: resulta imposible preguntar a quien las dijo qué quiso decir.¹ En el presente trabajo me propongo retomar el enigma de la deuda con Asclepio a fin de rescatar cierto matiz político presente en el parlamento final de Sócrates. Para ello, en primer lugar haré una reseña breve de las principales interpretaciones que se han dado en el último siglo, no con la intención de refutarlas, sino para dar cuenta del aporte que mi propia interpretación pretende hacer a la discusión. En segundo lugar, me detendré en la concepción socrática del nacimiento y de la vida en tanto fenómenos eminentemente políticos para, a partir de allí, repensar el *status* de su muerte en esa misma clave. Por último, intentaré relacionar el carácter político de la muerte de Sócrates con la referencia al dios Asclepio tal como se lo considera en *República*.

II. Algunas interpretaciones

En los últimos cien años (o más) se han dado numerosas interpretaciones de las últimas palabras de Sócrates en *Fedón*. Sin embargo, tratándose de un enigma cuya respuesta siempre será provisoria y de carácter especulativo, la existencia de diversas interpretaciones no debería implicar verdad en algunas y falsedad en otras.² En palabras de Most: “incluso si pudiésemos estar suficientemente seguros de que Sócrates realmente dijo estas palabras, debemos reconocer que lo que puede haber querido decir con ellas es bastante irrecuperable. Sin dudas, nada puede impedir que deseemos especular acerca de su significado, pero ninguna clase de evidencia imaginable estará jamás disponible para decidir el asunto sin arbitrariedad”.³ Es por esta razón que mis observaciones a algunas de las interpretaciones clásicas no buscan desestimarlas ni descartarlas como posibles, sino mostrar los matices que cada una aporta al sentido de la exhortación final de Sócrates, así como también algunos puntos débiles que inevitablemente presentan. Todo ello, como señala Most, en un marco irremediabilmente especulativo.

1 En este sentido, ya muerto Sócrates, en vano pregunta Critón ὅρα εἰ τι ἄλλο λέγεις (118a9).

2 No abordaremos aquí, por razones de espacio, el problema de la literalidad/textualidad o no de dichas palabras, tema, por lo demás, de ardua –si no imposible– resolución. Asimismo, se podría intentar distinguir qué pueden haber significado para Sócrates, por un lado, y para Platón, por el otro. Lo primero resulta, también, prácticamente imposible. Nuestro trabajo se centra más bien en lo segundo, esto es: en intentar aportar algunos indicios de lo que pueden haber significado para Platón, apelando a otros pasajes del *corpus* donde estos temas resuenan. Para estas distinciones, cf. Baron (1975).

3 Most (1993: 98; nuestra trad.).

Existe un primer grupo de interpretaciones que se desentiende del problema del significado de las últimas palabras indicando que allí se hace referencia a una deuda “misteriosa” con Asclepio en relación o bien con una situación “desconocida” (Sedley-Long 1971 y Gallop 1975), o bien con la curación de algún pariente o amigo desconocido (Willamowitz 1920 y Eggers Lan 1971). Estas líneas ‘resuelven’ el problema transformándolo en un misterio irresoluble. Hay, por otro lado, quienes arriesgaron un poco más al señalar que ese amigo al que la deuda referiría sería Platón mismo, de quien en 59b10 se ha dicho que estaba enfermo: Πλάτων, οἶμαι, ἡσθένει.⁴ Esta interpretación se basa en dos datos concretos: que Platón estaba enfermo mientras Sócrates moría, y que Platón de hecho no murió a causa de esa enfermedad. A esto se suma una sugestiva hipótesis de lectura de los diálogos: si cuando Platón se menciona a sí mismo es para dar cuenta de su ausencia en la escena (v.g. *Ap.* 34a, 38b; *Fed.* 59b), cuando *no* se menciona sería para dar cuenta de su presencia: al no mencionarse en las últimas palabras de Sócrates estaría dando cuenta de que la deuda se refiere a su propia curación futura.⁵ Uno de los problemas de esta lectura es que las ofrendas a Asclepio se hacían por curaciones ya realizadas por el dios, no por curaciones a realizar en el futuro (Burkert 1987, Bremmer 1994 y Ogden 2007). Platón, como dijimos, estaba enfermo mientras Sócrates moría.

Burnet, por su parte, propuso hace ya más de un siglo que las últimas palabras no son más que una broma socrática antes de tomar el veneno (Burnet 1911: *ad loc.*). Si bien no hay manera contundente de objetar una hipótesis como esta, lo cierto es que Sócrates –como más adelante analizaré en detalle– utiliza en sus últimas palabras verbos en segunda persona del plural (“páguensela”; “no se descuiden”) en referencia a sus discípulos allí presentes, quienes están llorando por la muerte del maestro. Si se tratara de una broma, sería, como mínimo, una broma cruel y canalla frente a quienes están sufriendo por su muerte inminente.

La interpretación de Gautier, por su parte, sugiere que estamos ante un desvarío producto de la cicuta, pero los testimonios clásicos acerca de los efectos de la cicuta no hablan nunca de delirio o psicosis como efecto del veneno, ni siquiera el propio *Fedón*; más bien hablan de entumecimiento de músculos y frío.⁶

Hay también quienes han propuesto que las últimas palabras son un guiño a los pitagóricos Simias y Cebes por las resonancias que el gallo tiene en el pitagorismo: según Diógenes Laercio y Jámblico, para los pitagóricos estaba prohibido sacrificar gallos.⁷

Quizás una de las interpretaciones menos especulativas y más ancladas en el texto sea la de Crooks, quien propuso que la deuda se debe a que Asclepio habría curado a los presentes de la *μισολογία*, considerada enfermedad en 89c-90e. Si el desprecio por los argumentos es una enfermedad, la *ὑγίεια* consistiría en la curación de dicha *μισολογία*, es decir: tendría que ver con los *λόγοι*. Los argumentos del alma-armonía, la afinidad del alma con las ideas, la autobiografía intelectual, etcétera, serían intentos de sanar de *μισολογία* las almas

4 Esto propuso Clark (1952), interpretación que más recientemente fue retomada y mejor desarrollada por Most (1993). Guthrie, sin embargo, sugiere que Platón no estaba, en realidad, enfermo (1969: 469, n.2).

5 Esta hipótesis es propuesta por Clark (1952). Most (1993) va más allá al afirmar que Sócrates, al igual que los moribundos, ‘ve’ que Platón “se ha curado” mientras él está muriendo, por lo cual menciona la ofrenda a Asclepio.

6 Cf. Gautier (1955) y la objeción de Baron (1975).

7 Cf. Mitscherling (1985). Para los vínculos del pitagorismo con el gallo, cf. Markovich (1976).

de los oyentes. En 118a Sócrates habría logrado este cometido, por lo que queda en deuda con Asclepio (Crooks 1998).

Most, por su parte, propone que, con la deuda a Asclepio, Sócrates dejaría testimonio de lo improcedente del cargo de ἀσέβεια por el que fue condenado (Most 1993).

Por último, la interpretación quizá más difundida entre los especialistas afirma que, con la muerte, Sócrates se estaría librando del cuerpo como enfermedad y, así, estaría sanando su alma, por lo que quedaría en deuda con Asclepio (Bluck 1955, Rowe 1993, Vigo 2009). A propósito de esta interpretación se puede aducir que Asclepio sólo curaba enfermedades del cuerpo –en sentido literal, nunca alegórico–, y que, a su vez, el dios era famoso por traer muertos a la vida, no a la inversa.⁸ Otro problema es que jamás en el *Fedón* se habla del cuerpo como enfermedad y de la muerte como una cura.

Hasta aquí un escueto resumen de algunas de las principales interpretaciones que se han dado de las últimas palabras de Sócrates. En lo que sigue, me serviré no sólo del *Fedón*, sino también de otros pasajes del *corpus*, particularmente de *Apología*, *Critón* y *República*, para aportar otro matiz interpretativo: el político. Con ello no pretendo refutar ninguna de las lecturas mencionadas ni, mucho menos, concluir que mi propuesta es la correcta. Frente a un acertijo cuya resolución será siempre provisoria e incompleta, tan sólo pretendo aportar algunos elementos de interés para comprender el mensaje cifrado en el último λόγος del hijo de la partera, según el testimonio de Platón.

III. El carácter político del nacimiento, de la vida y de la muerte

a) *El nacimiento y la vida*

Si bien el *Fedón* se concentra en los instantes previos a la muerte de Sócrates, lo cierto es que ya desde la antigüedad fue ubicado como el cuarto diálogo de la primera tetralogía.⁹ El criterio seguido para este primer grupo es, como se sabe, el *páthos* socrático: el momento de conocer el cargo imputado por Meleto (*Eutifrón*), el juicio (*Apología*), los primeros días en la cárcel (*Critón*), los momentos previos a la muerte (*Fedón*). Lo relevante de esto para mi trabajo es que, tanto en *Apología* como en *Critón*, Sócrates se explaya bastante sobre su propia vida, sobre lo que significa “vivir” e, incluso, “nacer”. De allí que resulte más que sugerente pensar el tratamiento de la muerte que se hace en el *Fedón* tomando como trasfondo lo dicho sobre el nacimiento y la vida en los mencionados diálogos de juventud.¹⁰

Con respecto al nacimiento, finalizando el *Critón*, las leyes de Atenas personificadas dicen:

8 Cf. Bremmer (1994) y Burkert (1987); cf. a su vez Píndaro, *Pit.* 3.55; Esquilo, *Ag.* 1022; Eurípides, *Alc.* 127. Asimismo, estaba prohibido morir en los templos de Asclepio (cf. Pausanias II.27.1).

9 Hipótesis taxonómica propuesta por Trasilo, según informa Diógenes Laercio.

10 Si bien es cierto que el *Fedón* es un diálogo evidentemente de otro período de la obra platónica, tanto por sus contenidos y extensión como por su tenor y estilo filosóficos, no es menos cierto que tanto el comienzo como el final del diálogo parecen más asociados al relato del *páthos* socrático que a la teoría de las Ideas, la reminiscencia o la inmortalidad del alma propiamente dicha, temas todos estos de factura platónica. Es por esta razón que consideramos lícito vincular ciertos aspectos del diálogo con otros del período de juventud, tales como *Apología* y *Critón*. Para este tema, cf. Juliá (2000).

¿No te dimos nosotras la existencia (ἐγεννήσαμεν), y por medio de nosotras tu padre tomó en matrimonio a tu madre y te engendró (ἐφύτευσεν) a vos? [...]. Puesto que naciste, fuiste criado y educado (ἐγένου τε καὶ ἐξετράφης καὶ ἐπαιδεύθης) <gracias a nosotras>, ¿podrías decir que no sos, ante todo, descendiente y esclavo nuestro? (*Crit.* 50d; 50e).

Como se ve, el nacimiento y la educación, es decir: la transformación del recién nacido en ciudadano –o, lo que es equivalente, en humano– son de carácter eminentemente *político*, pues dependen de las leyes que los regulan y posibilitan.¹¹ Sin leyes que regularan su nacimiento, Sócrates no habría sido un ateniense, pues uno de los requisitos legales para ello era ser hijo de padre y madre atenienses, cuestión regulada por las leyes. A su vez, si no hubiese sido educado conforme los parámetros legales, no habría podido rendir el “examen de ciudadanía” (δοκιμασία), que el propio Sócrates afirma haber rendido.¹²

Así como el nacimiento no es un fenómeno biológico, sino político, lo mismo ocurre con la vida: “no se debe tener mayor estima por el vivir (τὸ ζῆν) que por el vivir bien (τὸ εὖ ζῆν)” (*Crit.* 48b).¹³ Como inmediatamente se aclara, “bien” (εὖ) es equivalente a “bella/noblemente” (καλῶς) y “con justicia” (δικαίως), de modo que la vida propiamente humana es, para Sócrates, aquella que se ordena a lo justo y noble, cosas ambas que, en su situación particular, dependen directamente del fallo legal que lo ha condenado a muerte. La ley y la justicia están, pues, por delante de la vida biológica: para que el hombre permanezca hombre es más importante obedecer la ley, vivir una vida moral y justa, que seguir fisiológicamente vivo. En un fragmento del *Protréptico*, el joven Aristóteles sentencia:

Es sin dudas propio de esclavo aferrarse al vivir y no al vivir bien (frag. 53, Düring)¹⁴

11 Esto no ha sido, probablemente, una novedad estrictamente socrática, sino característica de ciertos grupos intelectuales del último cuarto del siglo V a.C. En esta línea, Eurípides hace decir a Menecio, hijo de Creonte, que “la patria es la que me engendró (πατρίς ἢ μ’ ἐγέναιτο)” (*Fenicias* 996). De manera similar, Ifigenia grita a su madre: “Me engendrate para todos los griegos, no para ti sola” (*Ifigenia en Áulide* 1386). Esta concepción de la politicidad del hombre en tanto hombre se condensa de manera contundente en la definición aristotélica: “el hombre es un animal político por naturaleza (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)” (*Pol.* 1253a2-3).

12 Cf. Aristóteles, *Const. de los Atenienses* XLVV.1-2 y *Critón* 51d. Si bien los testimonios al respecto son escasos, este examen habría consistido fundamentalmente en certificar que la edad del aspirante a ciudadano fuese la adecuada (dieciocho años) y que sus padres fuesen ambos ciudadanos atenienses; luego de esto, el joven quedaba a cargo de ciertos celadores, instructores y maestros que los instruían en asuntos militares. Tras dos años de servicio militar, el joven regresaba a la ciudad como ciudadano.

13 Cf. *Ap.* 28b y 37c. En el *Gorgias* se explica esta idea en detalle: “ciertamente, el vivir determinada cantidad de tiempo no debe preocupar al que es verdaderamente hombre, ni se debe tener un excesivo amor a la vida; al contrario, [...] se debe examinar cómo se vivirá del modo más excelente durante el tiempo que se viva” (512d ss.).

14 Las resonancias socrático-platónicas del fragmento vienen dadas no sólo por el pasaje citado, sino también por lo que sigue: “Sin dudas, es propio de esclavo aferrarse por vivir y no por vivir bien, y que él mismo siga las opiniones de las mayorías y no considerar digno que las mayorías sigan las de él mismo, y también buscar las riquezas sin tener ningún cuidado en absoluto por las cosas nobles” (B53; cf. B103). A la distinción entre vivir y vivir bien, se suman la preocupación por la opinión de las mayorías y la búsqueda desenfrenada de riquezas sin tener ninguna clase de cuidado de sí (ἐπιμέλεια) como lista casi literal de las preocupaciones socráticas en el *Critón*.

Este joven y platónico Aristóteles va incluso más allá de Sócrates al hacer de quien se aferra al vivir no un ciudadano ignorante, alejado de la ley y de la justicia –como se afirma en el *Critón*–, sino un esclavo, es decir: alguien que queda por fuera de la comunidad simbólico-política que es la ciudad.¹⁵

Volviendo a Platón, esta distinción entre ζῆν y εἶ ζῆν concuerda con el carácter fundamentalmente político de la misión socrática en Atenas. Como se detalla en *Apología* 28a-34b, Sócrates dedicó su vida a interrogar a sus conciudadanos, exhortándolos a filosofar, pero no para que especularan sobre los fenómenos celestes o la naturaleza en general, sino para que se preocuparan por la virtud, la verdad y el alma, dejando de lado los negocios y las riquezas.¹⁶ La ética socrática puede resumirse, así, en una sentencia directamente relacionada con lo que estamos analizando, pues reafirma que la vida humana no es su devenir biológico:

La vida sin investigación no es digna de ser vivida para un hombre (*Ap.* 38a).

Aquí yace el corazón de la ética socrática, no de su antropología o biología, porque la afirmación no tiene carácter descriptivo, sino prescriptivo: todo hombre *debe* vivir su vida autoinvestigándose permanentemente, con vistas a desterrar el error y, abrazando la verdad, poder obrar de manera virtuosa en la ciudad.¹⁷ El giro “digna de ser vivida”, que traduce el adjetivo βιωτός, es, pues, de carácter moral, y retoma la tríada “bien”, “noble/bellamente”, “con justicia” que comenté más arriba: la justicia, el bien y la nobleza son producto de una investigación que sólo es posible en el marco del diálogo político entre ciudadanos de una ciudad. Porque no hay que olvidar que Sócrates no fue Platón, esto es: el criterio socrático de verdad no parece haber sido la correspondencia del discurso con entes trascendentes, ontológicamente superiores y fundantes del plano fenoménico, sino el acuerdo entre dos interlocutores comprometidos con el tema en discusión:

Evidentemente, sobre estas cuestiones la situación está ahora así. Si en la conversación vos estás de acuerdo conmigo en algún punto, este punto habrá quedado ya suficientemente probado por vos y por mí, y ya no será preciso someterlo a otra prueba. [...] Por consiguiente, la conformidad de mi opinión con la tuya será ya, realmente, la meta de la verdad (τέλος τῆς ἀληθείας). (*Gorgias* 487e)

El objetivo de Sócrates, su τέλος, no se funda en la naturaleza –es decir: Sócrates no es un fisiólogo, como en repetidas ocasiones declara¹⁸– sino en el diálogo cooperativo o dialéc-

15 El hecho de que el adjetivo que traducimos “propio-de-esclavo” sea ἀνδραποδῶδες y no δουλείων, también hace pensar que Aristóteles tiene en mente la posición socrática. En efecto, en una de las más completas y explícitas explicaciones del así llamado “intelectualismo socrático”, Platón pone en boca de Sócrates el sustantivo ἀνδραποδον, poco usual en los diálogos frente a δούλος, para referirse al rol que, según la mayoría ignorante, podría tener el conocimiento cuando es ‘vencido’ por el placer (cf. *Protágoras* 352b-c). Cuando Aristóteles hace su famosa crítica a la negación socrática de la incontinencia en *Ética nicomaquea* VII, también usa el poco usual ἀνδραποδον (1145b24), cosa que puede hacer pensar que tiene en mente la posición socrática expuesta en el *Protágoras*.

16 Cf. *Apología* 29d-3.

17 Para el carácter prescriptivo de la ética socrática, cf. Gómez-Lobo (1998: 144-145).

18 Cf. *Apología* 19c-d y *Fed.* 96b ss., donde se declara incapaz para el estudio de la naturaleza.

tico con sus conciudadanos. Esto hace que tal objetivo no sea ni natural, ni privado, porque no es la propia felicidad lo que Sócrates busca, sino la del todo político del cual forma parte:

Por lo tanto, señores atenienses, estoy ahora lejos de hacer mi defensa en nombre de mí mismo, como alguien podría creer; más bien, la hago en nombre de ustedes, no sea cosa que, tras votar en mi contra, se equivoquen en relación con la donación que les ha hecho el dios (*Ap.* 30d-e).

Sócrates es una donación (δóσις) hecha por Apolo a la ciudad de Atenas con el fin de despertar y persuadir (ἐγείρω, πείθω) a los atenienses para que se preocupen por la virtud, y esta misión es puesta por delante tanto de su vida biológica, como de su vida privada (31b). Para explicar dicha misión, el filósofo apela a una analogía militar: al igual que un general en la batalla, el dios Apolo determinó el puesto (τάξις) de Sócrates en la organización de la ciudad, τάξις que, al igual que en una batalla, no apunta al bien particular de cada soldado, sino al éxito del conjunto (28d-29a). Como veremos en breve, Asclepio, el hijo de Apolo, opera, según Platón, de la misma manera: administra la salud con vistas a que cada ciudadano pueda cumplir con la función que le fue asignada en virtud de su rol en la ciudad.

b) La muerte

Si el nacimiento y la vida son fenómenos fundamentalmente políticos más que fisiológicos, es decir, si Sócrates profesa cierta clase de eu-genesia y lo que podemos denominar una “eu-biótica”, ¿cómo no habría de sostener cierta posición eu-tanáscica, según la cual la muerte no tiene que ver con la finalización sin más del ciclo de funciones fisiológicas sino, más bien, con cierto modo ético-político de hacerlo?

Ante todo, cabe recordar que, si bien Sócrates afirma desconocer qué es la muerte (*Apolo- logía* 29a-b), especula acerca de ella lo siguiente:

Estar muerto es una de dos cosas: o bien el que ha muerto es algo así como una nada y no tiene ninguna sensación de nada, o bien, según se dice, <estar muerto> es precisamente cierta clase de cambio y mudanza de morada por parte del alma, desde este lugar de aquí hacia otro (*Apolo- logía* 40c).¹⁹

La primera alternativa anula la posibilidad de moralizar la muerte por cuanto la asimila a un estado anestésico y, de allí, de virtual inactividad. Poco se dedica a analizar esta opción frente a la segunda, asimilable a lo que sostendrá el propio Platón en diálogos posteriores. Lo que más me interesa de esta segunda alternativa es que el carácter positivo de migrar

19 La primera es la visión popular de la muerte desde Homero (cf. Arist., *Ét. Nic.* 1115a27), pero también está presente en Epicuro cuando, en la *Carta a Meneceo*, afirma que “la muerte no es nada para nosotros, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y la muerte consiste precisamente en estar privado de sensación” (§124). La segunda alternativa parece ser la doctrina de la inmortalidad del alma que un Sócrates ya más platonizado en este punto –seguramente producto de los viajes de Platón a Sicilia y a su contacto con círculos pitagóricos– sostendrá en diálogos posteriores como *Fedón*, donde utiliza la misma terminología que aquí (cf. v.g. 117c2).

hacia ese “otro lugar” radica, entre otras cosas, en la posibilidad de ser juzgado por Minos, Radamantis, Éaco y Triptólemo²⁰, jueces del Hades que imparten la justicia real, aquella que no siempre coincide con la de los hombres.²¹ En el *Gorgias* (523a ss.), estos jueces juzgan a los hombres por la calidad de su alma, es decir: por el modo en que se han comportado en la vida corpórea desde un punto de vista estrictamente moral. Esto hace que la muerte, identificada con la antesala de este juicio divino, adquiera, también, cierto matiz moral. Otra de las ventajas de migrar hacia el Hades consistiría en la posibilidad de interrogar a Odiseo o a Sísifo, hombres tradicionalmente tenidos por sabios, para aprender de ellos. De este modo, luego de la muerte Sócrates podría continuar con su misión eléctica.

Todo esto confluye en uno de los puntos centrales de *Apología* y *Critón*: si no importa tanto el vivir como el *modo* en que se vive, del mismo modo no debe importar tanto el morir como el *modo* en que se muere. Una vez más, Sócrates presenta ejemplos tomados de la tradición:

Quizás alguien podría preguntar: “¿no te avergonzás, entonces, Sócrates, de haber realizado una actividad tal, por la cual es posible que ahora mueras?”. Pero yo le respondería con un argumento justo: “no hablás correctamente, amigo, si creés necesario que un hombre que cuenta con cierto mérito, mediano o pequeño, calcule el riesgo de vivir o de morir, y no que sólo deba examinar, toda vez que actúe, si acaso realiza cosas justas o injustas, propias de un hombre bueno o malo. Pues, con tu razonamiento, serían indignos cuantos de los semidioses murieron en Troya, todos en general, pero también el hijo de Tetis, quien consideró la magnitud del peligro evitando someterse a algo vergonzoso (*Apología* 28b-c).

IV. La muerte de Sócrates en *Fedón*

¿Qué rastros hay de todo esto en el *Fedón*? Ante todo, moralizar la muerte, politizarla, des-biologizarla, supone la incursión de lo humano en ella. Y para Sócrates, “humano” es sinónimo de elección. Así como Aquiles es referido en el pasaje de *Apología* recién citado a propósito de su decisión de ir a Troya, incluso a sabiendas de que iba a morir allí, Sócrates también opta por tomar la cicuta antes que realizar la acción inmoral que sus discípulos y amigos le proponen. En el corazón argumental del *Fedón*, discutiendo acerca de la naturaleza de las causas, Sócrates hace referencia a esta elección:

Mientras que a los atenienses les pareció que era mejor votar en mi contra, por eso también a mí, a mi vez, me ha parecido mejor quedarme sentado aquí y más justo soportar la condena que ellos me impusieron permaneciendo en este lugar. Pues, ¿por

20 Los tres primeros de la lista también se mencionan como jueces de los muertos en el mito que cierra el *Gorgias* platónico. Según Homero, Minos, legendario rey de Creta, juzga entre los muertos como lo hacía entre los vivos (cf. *Odisea* XI, 568). Según Píndaro, Radamantis, hermano de Minos, sería quien juzga en las Islas de los Bienaventurados (cf. *Olímpicas* II, 77 ss.) y Éaco es juez en Egina y árbitro entre los dioses (cf. *Ístmicas* VIII, 23 ss.). En cuanto a Triptólemo, es esta la única ocurrencia en la literatura griega donde se lo incluye entre los jueces de los muertos.

21 Sócrates cita también los casos de Palamedes y Áyax, ambos víctimas de juicios injustos por parte de los hombres.

el perro!, si fuera por estos tendones y huesos —conducidos por su opinión acerca de lo mejor para ellos— ya estaría en Mégara o en Beocia, si no hubiese creído que soportar la condena que la ciudad estableciera era más justo y mejor que huir y exiliarme (*Fedón* 98e-99a).

El criterio de la decisión socrática, su objetivo final, no es la autoconservación somático-biológica, pues para él un hombre es más que sus huesos y tendones. Si por ellos fuera, es decir, si por su cuerpo fuera —cuerpo cuya meta sí es la vida biológica—, se hubiese fugado cuando Critón se lo ofreció. El criterio que opera en la decisión socrática es la justicia y la nobleza involucradas en la elección. Al igual que Aquiles, Sócrates podría haber optado por huir si hubiese antepuesto la vida biológica a la nobleza moral. No hacerlo trae como consecuencia la opción por la muerte, pero una opción especial, ni remotamente cercana al suicidio. La opción socrática por la muerte es positiva: no busca no vivir —pues trasciende esa instancia biológica—, sino morir-bien como corolario necesario del vivir-bien. Así como la vida sin investigar no es digna de ser vivida para un hombre (*Apología* 38a), una muerte que no responda a esos mismos parámetros tampoco es digna. Optando por la muerte en pos de conservar la virtud y evitar la vergüenza, Sócrates se hace digno de su propia muerte. La muerte de Aquiles en Ftía, anciano e ignorado por la Hélade, no habría sido una muerte digna.

Este tópico de la muerte digna ya había sido abordado explícitamente en el *Fedón*. En 61d ss. Sócrates afirma que el filósofo debe ser “digno de cierta clase de muerte (ἄξιος οἴου θανάτου)” (64b8). La muerte es, pues, *cualificada* (οἶος), y una de esas cualidades, al menos, se relaciona con la dignidad moral (ἄξιος) de quien está a punto de morir.

Sin embargo, en este punto ocurre algo que podría atentar de lleno contra mi línea de lectura: la decisión de morir no está en nuestras manos, sino que depende del dios que cuida (ἐπιμελεῖσθαι, 62b7) de nosotros, sus posesiones (κτῆματα, 62b8). Esto es lo que, en definitiva, vuelve injustificable el suicidio, pues nuestra vida no nos pertenece, sino que somos posesiones de la divinidad. Como vimos, en *Ap.* 28d-29a Sócrates explica a los jueces que el dios le ha asignado un puesto específico (τάξις) en la ciudad, mismo puesto que en *Critón* 51b afirma que le han asignado las leyes.²² Al igual que en la guerra, no hay que abandonar la posición por ninguna razón hasta que el general así lo disponga. Esta τάξις está directamente relacionada con una *función* a desempeñar; en el caso de Sócrates, la misión de filosofar y de mejorar moralmente a sus conciudadanos. En el *Fedón* este puesto es insinuado mediante el sustantivo φρουρά (62b4), inusual sustantivo en la obra platónica que no remite exclusivamente a una prisión, sino también a un puesto de custodia o vigilancia del que no es lícito desertar y en el que quien fue asignado a ocuparlo cumple una función determinada.²³ Sólo el dios puede determinar el abandono de la φρουρά, abandono que sólo se dará cuando el filósofo sea “moralmente digno” (ἄξιος) de abandonarla. Ahora bien, ¿cuándo una muerte es digna? Y, más aún, ¿qué tiene que ver el dios Asclepio con todo esto?

22 Cf. *Critón* 51b donde se habla de esta misma τάξις pero asignada por la ley.

23 Cf. v.g. *Leyes* 762c y *Critias* 117d. Para este sentido del sustantivo φρουρά, cf. Vigo (2009: 226) y Rowe (1993: *ad loc.*).

V. Asclepio en *República* y en *Fedón*: el sueño de la muerte

Si bien, como ya dije, el culto oficial a Asclepio no se vinculaba con la curación de enfermedades psíquicas sino físicas, lo cierto es que en el *corpus* platónico el dios de la medicina tiene un *status* especial, distinto al tradicional. Este *status* es eminentemente político.

En *República* III (405d ss.) Asclepio es considerado un político (πολιτικόν, 407e3; cf. *Laques* 195c-e), es decir, una divinidad preocupada por la salud del colectivo de ciudadanos antes que por la de cada individuo en particular. Esto explica, por ejemplo, que el dios no cure cuerpos completamente enfermos con tratamientos extendidos en el tiempo, que encuentran en los fármacos un medio para hacer la vida “larga y miserable” (μακρὸν καὶ κακόν, 407d6). Asclepio no cura a quien no es capaz de vivir conforme los períodos establecidos de tiempo, pues eso “no es ventajoso ni para él mismo ni para la ciudad” (οὔτε αὐτῷ οὔτε πόλει λυσιτελεῖ, 407e1-2; cf. 408b) La inutilidad política del enfermo crónico se debe a que cada ciudadano tiene asignada una función (ἔργον τι ἐκάστῳ προστέτακται, 406c4) en la ciudad, función que, en caso de tener que someterse a tratamientos crónicos, no podrá cumplir: “si no cumple su función (ἔργον), no es conveniente que viva” (407a1-2). De estas premisas resulta la posición eutanásica de Asclepio que, atento a los intereses del todo, sabe cuándo es políticamente beneficioso eliminar alguna de las partes (407e). Esta posición eutanásica se ve perfectamente reflejada en las palabras de Sócrates en la *Apología* de Jenofonte:

Si mi edad avanza todavía más, sé que tendré que pagar el precio de la vejez: ver peor y oír menos, tener dificultad para aprender y ser más olvidadizo de las cosas que aprendí. Pero si, por el contrario, percibiera que me estoy volviendo peor y me reprochara a mí mismo: “¿cómo podría todavía vivir placenteramente?”, quizás por cierto también el dios me proporcionará, debido a su benevolencia, no sólo la disolución de la vida en la edad oportuna, sino también la disolución más fácil (6.1-7.3).

La vida y la muerte dependen de la posibilidad de ocupar exitosamente la *τάξις* política dispuesta por Asclepio. La *τάξις* de la que se hablaba en *Apología* y *Critón* se asimila, en *República*, con la función (ἔργον) que cada ciudadano tiene en la ciudad. El criterio en virtud del cual Asclepio cura es, pues, político: la vida y la muerte de cada ciudadano dependerá de la utilidad que la ciudad pueda obtener en uno u otro caso.

Volviendo a Sócrates, si fue un Asclepio como el descrito en *República* quien le permitió vivir dignamente —es decir: cumpliendo con su función política en la ciudad, exhortando a sus conciudadanos a revisar sus opiniones morales—, es ese mismo Asclepio quien en *Fedón* le permite ser “digno de cierta clase de muerte” (ἄξιός οἱ οὖν θανάτου, 64b8). Desde un punto de vista fisiológico, esta muerte consiste en la suspensión de las funciones vitales debido a la cicuta; desde un punto de vista ético-político, ocurre producto de la condena injusta por parte del pueblo ateniense. A los setenta años de edad, su utilidad política ya no es vivir, sino morir condenado injustamente por cumplir con su misión:

Parece al dios que es mejor que yo muera ahora (Jenofonte, *Ap.* 5.2-3).

Morir no es, entonces, algo negativo, pues su muerte oficiará como catalizador de quienes continuarán su gesta filosófica.

Este modo de concebir la muerte no como finalización de la vida, sino como su culminación, es decir: como la coronación y sanción final del τέλος al cual esa vida se ha ordenado, puede rastrearse también en el sueño que Sócrates alega tener apenas dos noches antes de morir:

Sócr.– No creo que el barco llegue el día que está por comenzar, sino el siguiente. Lo conjeturo a partir de cierto sueño que he podido ver durante el corto tiempo de esta noche.

Crit.– ¿Cuál era el sueño?

Sócr.– Me pareció que cierta mujer, bella y de buen aspecto, aproximándose con blancos vestidos me llamaba y me decía: “Sócrates, al tercer día llegarás a la fértil Ftía”.

Crit.– ¡Qué extraño el sueño, Sócrates!

Sócr.– A mí me parece evidente, Critón (*Crit.* 44a-b).

Platón se sirve de un episodio de *Ilíada* (IX, 363) para comparar a Sócrates con Aquiles²⁴, quien las pronuncia haciendo referencia a sí mismo: a los tres días partiría de Troya de vuelta a casa. Sócrates sabe que Aquiles no regresó a Ftía, por lo que la interpretación del sueño no puede ser literal. Si Aquiles hubiese vuelto a Troya, no se habría cumplido la profecía de Tetis, a saber: que moriría en Troya y que adquiriría fama inmortal. Si la misión de Aquiles era ir a Troya como héroe guerrero, su regreso a su casa (tan sólo figuradamente “Ftía”) se produce precisamente cuando *no* vuelve, esto es: cuando venga a Patroclo, mata a Héctor y luego muere en Troya, cumpliendo con su destino, con su τάξις, con su ἔργον.

El dios Asclepio curaba a los enfermos durante los sueños, y es en un sueño donde Sócrates se informa de que volverá a su casa (la figurada Ftía) en tres días. Como en el caso de Aquiles, esa vuelta es la muerte, muerte que sancionará su triunfo y la fama inmortal de su misión no como héroe guerrero, sino político.²⁵

VI. El último canto del cisne socrático

En el marco de todo lo dicho, Sócrates se compara con los cisnes:

Según parece, ustedes creen que, en relación con la adivinación, soy peor que los cisnes que, cuando perciben que deben morir, habiendo cantado también en momentos anteriores de su vida, en ese momento cantan más y de modo más bello, contentos porque habrán de ir junto al dios del que son servidores (*Fedón* 84e-85a).

²⁴ Cosa que hace explícitamente en *Apología* 28c-d.

²⁵ Para la interpretación del sueño del *Critón* seguimos algunas líneas propuestas por Dumézil (1989). Cf. también la referencia a los sueños de Sócrates al comienzo del *Fed.* 60d-e.

Los cisnes –aves de Apolo (*Fed.* 85b), padre de Asclepio– tienen un poder mántico como el que Sócrates se arroga para sí mismo. Dicha mántica se vincula puntualmente con el momento adecuado para morir:

A continuación, deseo profetizarles algo, condenadores míos, pues ya me encuentro en esa etapa de la vida en la que los hombres están en mejores condiciones para hacer profecías: cuando van a morir. Les digo [...] que justo después de que muera recibirán un castigo mucho más severo que el que me han impuesto a mí matándome. En efecto, ustedes han armado todo esto creyendo que no tendrían que responder por su modo de vida, pero les ocurrirá todo lo contrario: muchos serán los que los examinen —a los cuales yo hasta ahora retenía, aunque ustedes no lo percibían—. Y cuanto más jóvenes sean, más severos serán, y ustedes más se irritarán (*Ap.* 39c-d).

Morir no es algo negativo, sino que consuma la misión política de Sócrates al oficiar como catalizador de quienes continuarán su gesta filosófica. Con su muerte injusta, Sócrates inaugura el socratismo y, así, proyecta su misión más allá de su vida biológica.²⁶

Si Asclepio es el partero de la πόλις, es decir, quien hace que los ciudadanos nazcan y se mantengan vivos en pos de la existencia y el funcionamiento de la ciudad, Sócrates, partero de las almas de los ciudadanos con vistas a la πρᾶξις virtuosa, tuvo en Apolo y en su hijo Asclepio a sus generales. La ofrenda del gallo también responde, pues, al hecho de que el dios lo ha mantenido lo suficientemente sano como para poder llevar adelante su misión, incluso más allá de su muerte. Pero tal salud, como dijimos, es siempre política, no biológica, lo cual implica que, en circunstancias como las de Sócrates en la prisión, sea más saludable morir condenado injustamente que seguir viviendo tras haber violado la ley.

VI. Conclusión: las últimas palabras

En *Fed.* 115b1 ss., a pocos minutos del final, tiene lugar el siguiente diálogo:

Crit.– ¿Qué nos encomendás, a mí o a los aquí presentes, acerca de tus hijos o de algún otro asunto para gratificarte?

Sócr.– Lo que justamente siempre digo, Critón, nada nuevo: que, cuidando de ustedes mismos (ὕμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι), me gratificarán a mí, a los míos y a ustedes mismos [...]. Pero si se descuidaran a ustedes mismos (ἐὰν δὲ ὑμῶν αὐτῶν ἀμελήτε) y no quisieran vivir en conformidad con las cosas que hemos estado diciendo ahora y en el pasado, como si se tratara de una senda, entonces tampoco, incluso si ahora mismo prometieran fuertemente muchas cosas, lograrían algo grande (*Fed.* 115b-c).

26 Es sabido que Platón fue tan sólo uno de los discípulos de Sócrates que continuaron la filosofía del maestro. Para un extenso y detallado trabajo en torno a los filósofos socráticos (así llamados “menores”), cf. Mársico (2013) y (2014).

Se trata, como se ve, de seguir la senda, la huella (κατ' ἴχνη) inaugurada por el maestro, senda que consiste, ante todo, en el cuidado de sí y, de ese modo, en el cuidado del prójimo. Esto resuena en las últimas palabras de Sócrates, el último canto del cisne socrático. Además de agradecer al dios por haber garantizado la salud política de su misión, Sócrates da su último mensaje a los allí presentes, mensaje que condensa, en una sola palabra, el sentido de dicha misión.

Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pues bien, ¡páguenselo! Y no se descuiden... (108a7-8).

El carácter intersubjetivo que la misión socrática adquiere con la muerte del maestro se ve reflejado en la primera persona del plural que refiere a la deuda: “debemos (ὀφείλομεν)”, es decir todos los allí presentes. Ahora bien, el momento de retribuir esa deuda y estar a la altura de la herencia recibida ya no incluye a Sócrates –que estará muerto–, sino tan sólo a sus discípulos. La segunda persona plural en modo imperativo da cuenta de esta orden: “paguen” (ἀπόδοτε). Sin embargo, la palabra fundamental, palabra que condensa la totalidad de la vida filosófica socrática, es la que, según Platón, fue pronunciada última entre las últimas. Manteniendo persona y número (segunda del plural), cambia, sin embargo, el modo: ya no se trata de la orden típica del imperativo, sino de la exhortación característica del subjuntivo. Un Sócrates moribundo exhorta a sus discípulos a que “no se descuiden” (μὴ ἀμελήσητε). Si la filosofía socrática tuvo como objetivo central persuadir a los ciudadanos atenienses de que cuidaran su alma antes que su cuerpo (ἐπιμελεῖσθαι, *Ap.* 29e3 *et passim*), su exhortación final retoma esta idea. Tal exhortación no se refiere, pues, simplemente a la deuda con Asclepio, sino a la totalidad de la vida de sus discípulos frente a la misión que tienen por delante en la ciudad, misión que, al ser comandada y custodiada por Asclepio es, ella misma, política.

Bibliografía

- BARON, J.R. (1975), “On Separating the Socratic from the Platonic in *Phaedo* 118”, *Classical Philology* n° LXX, 4, pp. 268-269.
- BLUCK, R.S. (1955), *Plato's Phaedo*, London: Routledge & Kegan Paul.
- BREMMER, J. (1994), *Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- BURNET, J. (1911), *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press.
- BURKERT, W. (1987), *Greek Religion. Archaic and Classical*, Malden-Oxford-Carlton: Blackwell.
- CLARK, P. (1952), “A Cock to Asclepius”, *The Classical Review* n° II, 3-4, p. 146.
- CROOKS, J. (1998), “Socrates' Last Words in the *Phaedo*: Another Look at an Ancient Riddle”, *The Classical Quarterly* n° XLVIII, 1, pp. 117-125.
- DUMÉZIL, G. (1989), *Nostradamus. Sócrates*, México: Fondo de Cultura Económica.
- EGGERS LAN, C. (1971), *Platón. Fedón*, Buenos Aires: Eudeba.
- GALLOP, D. (1975), *Plato. Phaedo*, Oxford: Clarendon Press.
- GAUTIER, R. (1955), “Les dernières paroles de Socrate”, *Revue Universitaire* n° LXIV, pp. 274-275.

- GILL, Ch. (1973), "The Death of Socrates", *The Classical Quarterly* n° XXIII, 1, pp. 25-28.
- GÓMEZ-LOBO, A. (1998), *La Ética de Sócrates*, Santiago: Andrés Bello.
- GUTHRIE, W.K.C. (1969), *A History of Greek Philosophy. The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge: University Press.
- JULIÁ, V. (2000), "Plato ludens. La muerte de Sócrates en clave dramática", *ADEF. Revista de Filosofía* n° XV, 2, pp. 11-22.
- LEROUX, G. (2004), *Platon. La République*, Paris: Flammarion.
- MARKOVICH, M. (1976), "Pythagoras as a Cock", *The American Journal of Philology* n° XLVII, 4, pp. 331-335.
- MÁRSICO, C. (2013), *Filósofos socráticos I*, Buenos Aires: Losada.
- MÁRSICO, C. (2014), *Filósofos socráticos II*, Buenos Aires: Losada.
- MITSCHERLING, J. (1985), "Phaedo 118: the last words", *Apeiron* n° XIX, 161-165.
- MOST, G. (1993), "A Cock for Asclepius", *The Classical Quarterly* n° XLIII, 1, pp. 96-111.
- OGDEN, D. -ed.- (2007), *A Companion to Greek Religion*, Malden-Oxford-Carlton: Blackwell.
- RICE, D.G. & Stambaugh, J.E. (2009), *Sources for the Study of Greek Religion*, The Society of Biblical Literature Press.
- ROWE, C.J. (1993), *Plato. Phaedo*, Cambridge: University Press.
- SEDLEY, D. & LONG, A. (2010), *Plato. Meno and Phaedo*, New York: Cambridge University Press.
- VIGO, A. (2009), *Platón. Fedón*, Buenos Aires: Colihue.
- WILLAMOWITZ, U. (1920), *Platon*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

M. Foucault: poder, perspectiva y verdad en *Edipo Rey* de Sófocles

M. Foucault: Power, Perspective and Truth in *Oedipus Rex* by Sophocles

JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ*

Resumen: Nos proponemos en este artículo analizar la lectura foucaultiana del *Edipo Rey*. Foucault se centra fundamentalmente en la relación entre saber y poder. Su lectura nos ofrece una interesante concepción simbólica de la verdad, cuyo desvelamiento seguiría las pautas de lo que Foucault llama “ley de las mitades”. El modo y los tiempos en que aparecen los diferentes fragmentos de la verdad serán el centro de gravedad de su interpretación, esencialmente política. Proponemos, no obstante, ir un poco más allá de tan sugerente enfoque, reflexionando sobre las diferentes voces y perspectivas del texto, preguntándonos por la voz del poeta, su posible significado filosófico, no sólo para los ciudadanos de su tiempo, sino también para nosotros.

Palabras clave: Sófocles, Foucault, *Edipo Rey*, poder, perspectiva, verdad.

Abstract: The paper is intended as an assessment of Foucault’s reading of *Oedipus Rex*. Foucault basically focuses on the relationship between knowledge and power. His interpretation provides us with a symbolic conception of truth, the unveiling of which would follow the guidelines of what Foucault labels “the law of halves”. Both the manner and the times, in which the different fragments of truth appear, will be the centre of gravity of his essentially political interpretation. It is proposed, however, to take a step further from such an inviting view, in order to reflect on the different voices and perspectives of the text, and delve into the poet’s voice and its possible philosophical meaning, beyond the mere political scope of the work, not only for the citizens of Sophocles’ time, but for all of us.

Keywords: Sophocles, Foucault, *Oedipus Rex*, power, perspective, truth.

1. Introducción

Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten.

J. L. Borges, *El Aleph*.

Recibido: 19/05/2018. Aceptado: 30/06/2018.

* Profesor de Filosofía Moral y Política en la Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla). Sus líneas actuales de investigación giran en torno a la moral y la política, a partir de la proximidad entre literatura y filosofía. Entre sus recientes trabajos podrían citarse: “El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de M.C. Nussbaum”, en *Recerca: Revista de Pensament i Anàlisi* (2018), y “José Luis Aranguren: Cervantes y el héroe interior”, en *Isegoría* (2017). Correo electrónico: jmpanea@us.es

Si nos preguntamos hoy por el interés, más allá del meramente erudito, de un autor como Sófocles, y, en particular, de una obra tan comentada como *Edipo Rey*, una posible respuesta sería que encontramos en ella no sólo una pieza dramática magistral, de insuperable belleza, y una trama perfectamente enlazada, con una fuerza expresiva sin parangón, sino también de una extraordinaria virtualidad filosófica¹. En esta línea, proponemos tomar como punto de partida las reflexiones que, en diferentes momentos de su trayectoria intelectual, hiciera Michel Foucault sobre dicho drama². La lectura foucaultiana se articula en torno a la problemática de la verdad y del poder. En una indagación filosófica en torno a puntos de vista, tal como ahora nos ocupa, su interpretación propicia no sólo una original mirada política sobre el texto, sino que nos brindará una magnífica oportunidad para repensarlo filosóficamente, y preguntarnos, a partir del análisis de las distintas perspectivas que encarnan las diferentes voces del drama, si la tragedia ha muerto (Steiner, 2012), o en cambio tiene mucho que decirnos también hoy a nosotros (Williams, 2011, 39-44; Lariguet, 2014).

2. M. Foucault: poder y verdad en *Edipo Rey*

Lo que interesa a Foucault es el tipo de relación entre saber y poder, entre poder político y conocimiento que hay en *Edipo*. La obra obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de la época (Foucault, 2003, 39-40). En la Grecia antigua, la investigación de la verdad tenía que ver con el juramento y su aceptación. Y aunque hay algunas reminiscencias en la obra (como cuando Creonte jura delante de Yocasta no haber conspirado contra Edipo; o enviar al exilio al asesino de Layo) el mecanismo de investigación de la verdad obedece a una indagación que Foucault llamará *ley de las mitades*: Edipo manda consultar al dios de Delfos, Apolo, y su respuesta se da en dos partes; sobre Tebas cae una maldición, pero hay que saber cuál es la causa: un asesinato, y Apolo sólo contestará diciendo una parte: el asesinado es Layo, faltando saber la otra mitad, quién lo hizo (Foucault, 2003, 42). Como no se puede forzar la voluntad de los dioses, hay que seguir preguntando. La sombra mortal de Apolo (dios de la luz) es el ciego adivino Tiresias. Se le interrogará y acusará a Edipo de haber matado a Layo. Desde la segunda escena, nos dirá Foucault, todo está dicho: maldición, asesinato; quién fue muerto, quién mató. Apolo anunció que pesaba una maldición sobre Tebas, y que había que expiar la falta. Foucault insistirá en que tenemos *toda la verdad* pero en forma prescriptiva y profética, característica del oráculo y del adivino. A pesar de que es completa y total, según el análisis foucaultiano, la verdad oracular sólo se refiere al futuro -lo que seguirá ocurriendo si aquella no se expía, lo que sucederá si se expía-; faltándole el pasado y el presente, reproduciéndose también un juego de mitades relativo al tiempo (Foucault, 2003, 44). Pero como veremos, sucesivamente irán hablando los distintos personajes, las distintas voces, que completarán el juego de mitades (Apolo y Tiresias, verdad divina; Yocasta y Edipo, verdad regia; los dos pastores, verdad humana): “Tenemos entonces seis poseedores de la verdad que se agrupan de a dos para hacer un juego de mitades que es el juego de las seis mitades (...) En suma, en cada uno de los tres grupos de dos personas diferentes, poseen cada una uno de los fragmentos

1 Aristóteles destacó la superioridad filosófica de la poesía sobre la historia (*Poética*, 1451b 4-8). Respecto a la dimensión filosófica de la tragedia, Kitto (1968), 140-141; Vernant (1987), 7-27; Nussbaum (1995), 27-50; Trueba (2004), 91-96.

2 Una revisión completa la encontramos en Incerti (2018).

de la verdad” (Foucault, 2016, 42-43). La *integración* de los puntos de vista divino y humano resulta inexcusable, si aspiramos a comprender la verdad completa, dada su naturaleza *simbólica*, pues el procedimiento de búsqueda obedece al mecanismo del símbolo (σύμβολον): Edipo, rodeado de intolerables duplicidades, encarnará una verdad que se prueba sólo cuando se reúnen las mitades (Foucault, 2015, 231-232).

En efecto, volviendo al crimen de Layo, es preciso determinar quién lo mató. Sabemos una mitad: que Layo fue muerto en una encrucijada de tres caminos; pero falta la otra: saber si fue obra de uno o de varios. Y cuando se descubra que Edipo es el causante de la muerte de Layo, faltará la otra mitad: determinar si era su hijo. Y para completarla será todavía necesario el acoplamiento de dos testimonios diferentes: el del esclavo que viene de Corinto, anunciando a Edipo la muerte de Pólibo, del que le informará que no era su verdadero padre; y el del esclavo escondido en las profundidades del Citerón, el pastor que durante años habría guardado la verdad: que recibió un niño de manos de Yocasta, para acabar con su vida, y que por compasión (*éleos*) lo entregó al mensajero de Corinto. Así, el juego de mitades irá completándose sucesivamente (Foucault, 2003, 44-46), con arreglo a una técnica precisa:

Esta forma del *Edipo* de Sófocles, realmente impresionante, no es sólo una forma retórica, es al mismo tiempo religiosa y política. Consiste en la famosa técnica del *σύμβολον*, el símbolo griego. Un instrumento de poder, del ejercicio de poder, que permite a alguien que guarda un secreto o un poder romper en dos partes un objeto cualquiera- de cerámica, por ejemplo-, guardar una de ellas y confiar la otra a alguien que debe llevar el mensaje o dar prueba de su autenticidad. La coincidencia o ajuste de estas dos mitades permitirá reconocer la autenticidad del mensaje, esto es, la continuidad del poder que se ejerce. El poder se manifiesta, completa su ciclo y mantiene su unidad, gracias a este juego de pequeños fragmentos separados unos de otros, de un mismo conjunto, de un objeto único, cuya configuración general es la forma manifiesta del poder. La historia de Edipo es la fragmentación de esta obra, cuya posesión integral y reunificada autentifica la detención del poder y las órdenes dadas por él. Los mensajes, los mensajeros que envía y que deben regresar, justificarán su vinculación con el poder porque cada uno de ellos posee un fragmento de la pieza que se combina perfectamente con los demás. Los griegos llaman a esta técnica jurídica, política y religiosa *σύμβολον*: el símbolo.

La historia de Edipo, tal como aparece representada en la tragedia de Sófocles, obedece a este *σύμβολον*: no es una forma retórica, sino más bien religiosa, política, casi mágica del ejercicio del poder. (Foucault, 2003, 46-47).

Así pues, se producirán varios ensamblajes necesarios en la obra: el del dios Apolo y el del adivino Tiresias (nivel de la profecía o de los dioses); el de Edipo y Yocasta (nivel de los reyes); el del mensajero de Corinto y el pastor de Tebas (nivel de los esclavos y servidores). Lo interesante, nos dirá Foucault, es que las profecías se confirman; que la forma de la profecía hacia el futuro, coincide con el pasado y con el presente; que la palabra de los dioses se armoniza con la de los hombres, reyes y sirvientes (Foucault, 2016, 76). La forma en la que aparece la *verdad completa* no es la profecía, sino el *testimonio* de los pastores, que encaja a la perfección con la verdad profética: la mirada de los dioses coincide con la

mirada retrospectiva de aquéllos, desplazándose el brillo o luz de la verdad, de lo profético y divino, a lo empírico, cotidiano y humano. Y al final la verdad es *una*, vista y expresada de distinto modo: “Entre los pastores y los dioses hay una correspondencia: dicen lo mismo, ven la misma cosa, pero no con el mismo lenguaje y tampoco con los mismos ojos. Durante toda la tragedia vemos una única verdad que se presenta y formula de dos maneras diferentes, con otras palabras, en otro discurso, con otra mirada. Sin embargo, estas miradas se corresponden. Los pastores responden exactamente a los dioses; podríamos decir incluso que los simbolizan. En el fondo, lo que los pastores dicen es aquello que los dioses ya habían dicho, sólo que lo hacen de otra forma.” (Foucault, 2003, 49).

Así se entiende la concepción simbólica de la verdad que hay en *Edipo*. Edipo, cuya etimología -nos recuerda Foucault- se emparenta con *haber visto* y con *saber*, es aquel que sabía demasiado, como luego se descubrirá, aquel que unía saber y poder de una manera condenable (Foucault, 2003, 50). Y es aquí donde Foucault nos propondrá una lectura esencialmente *política* del drama: el título de la obra, *Edipo rey* (τύραννος), nos remite al tema central, *el poder* de Edipo, que se sabe amenazado: “En suma, el personaje central del *Edipo Rey* de Sófocles no invoca en ningún momento su inocencia o la excusa de haber actuado de modo inconsciente. (...) A Edipo no le asusta la idea de que podría haber matado a su padre o al rey, teme solamente perder su propio poder.” (Foucault, 2003, 51).

En su lectura *política* de la obra, Foucault insiste en que Edipo es el *ánthropos týrannos*, hecho a sí mismo, que obtiene el poder tras sufrir una serie de peripecias, y de haber realizado una *proeza*, que lo legitima ante los ciudadanos (Knox, 1957, 107), y de aquí que sea especialmente sensible ante la posibilidad de perderlo (Foucault, 2003, 53-54). Pero Sófocles también nos muestra su lado negativo: al conversar con Creonte, su celo por la ciudad se identifica con su celo por preservar el poder, en consonancia con los tiranos griegos, que se consideraban salvadores y dueños de la *pólis*, hasta el punto de que las leyes quedaban a merced de su voluntad, fiel al modelo histórico del *týrannos* (Foucault, 2016, 70-71). Sófocles estaría cuestionando la concepción tiránica del poder, incompatible con la *pólis* democrática (Orsi, 2007, 304-305; Carrasco, 2009, 132-139). Sin embargo, lo decisivo será no sólo el poder, sino el hecho de estar en posesión de un saber superior: Edipo descifró el enigma de la Esfinge (Foucault, 2003, 54-56).

Ahora bien, ¿qué tipo de saber es el de Edipo? Para caracterizarlo, Foucault insistirá en que, trágicamente, Οἰδίπουζ es el que *encuentra*, el que es capaz de *ver* y *saber*, y por eso Edipo es el hombre que ve, el hombre de la mirada, y lo será hasta el final, hasta cegarse él mismo. Y el error trágico de Edipo (*hamartía*), apuntará Foucault, es haber postergado el testimonio. El saber de Edipo es un saber *solitario*; el saber del hombre que quiere descubrirlo todo con *sus* propios ojos, sin apoyos en lo que se dice o se oye; el saber *autocrático* del tirano, que se cree que por sí solo es capaz de gobernar la ciudad (Laleff, 2018), y de aquí que se considere el piloto, el conductor que en la proa del navío abre los ojos para ver, el único guía. Pero es en este abrir los ojos sobre lo que está ocurriendo cuando se topará con la barrera infranqueable del destino (τύχη) (Foucault, 2003, 57). Lo esencial, a nuestro juicio, es la caracterización del poder y del saber autocrático de Edipo, que finalmente resultará deficitario (Monge, 2015, 37-40): “Quisiera mostrar que, en realidad, Edipo representa en la obra de Sófocles un cierto tipo de lo que yo llamaría saber-y-poder, poder-y-saber. Y porque ejerce un poder tiránico y solitario -desviado tanto del oráculo de los dioses que no quiere oír como de lo que dice y

quiere el pueblo- en su afán de poder y saber, de gobernar descubriendo por sí solo, encuentra en última instancia los testimonios de quienes vieron”. (Foucault, 2003, 58).

Lo interesante, nos parece a nosotros, es que el infalible y deslumbrante saber del tirano quedará desmitificado, puesto en cuestión. Aquel que *parecía* saberlo todo, porque descifró el Enigma, ignoraba, en cambio, lo fundamental: que es él, en última instancia, el desencadenante de todo el mal, al ser él mismo el asesino de Layo. Tal es la *ironía trágica* de la que Sófocles se vale constantemente en la obra, y cuyo eje central será la finitud del conocimiento, algo que queda patente en el contraste dioses-espectadores, por un lado, y Edipo, por otro, consiguiendo con este desdoblamiento de planos un interesante golpe de efecto crítico (Orsi, 2007, 256-264). El todopoderoso saber autocrático del tirano quedará desenmascarado en su precariedad por el testimonio de los pastores, que encajará a la perfección con el saber de las profecías y oráculos. El saber autocrático es superado por el saber oracular, divino (Tiresias) y por el testimonial, humano, intersubjetivamente reconstruido (los pastores), que encajan. Y además, añadirá Foucault, al demostrarse la precariedad, la insuficiencia del saber de Edipo, éste no sólo será señalado como culpable, sino que quedará deslegitimado para seguir ejerciendo el poder (Laleff, 2018, 73-80). *Edipo Rey* subrayará el desgarramiento entre saber y poder, la irreductibilidad entre la práctica del saber y la práctica del poder (Derrida, 2014, 69), cuya fractura será más tarde hilo vertebrador de la filosofía platónica (Foucault, 2003, 58-59).

3. Otras voces, otras perspectivas

Dejemos, para más tarde retomarla, la sugerente lectura foucaultiana. Adentrémonos en el texto mismo para rastrear la polifonía de voces que entretejen el drama, frente a la voz unitaria de Edipo (Orsi, 2007, 57; 60-69)³. La primera imagen será la de un grupo de jóvenes y de ancianos, sentados en las gradas del altar, en actitud suplicante, portando ramas de olivo, y junto a ellos, el sacerdote de Zeus y dos ayudantes. La ciudad está llena de incienso, cantos de súplica y gemidos. Edipo se dirige al más anciano de todos, y dice de sí mismo ser Edipo, famoso entre todos (v. 9), y quiere saber a qué obedece todo aquello, si al temor o al ruego; les muestra su voluntad de ayuda, y también su compasión (vv. 10-14). El sacerdote de Zeus le anuncia que todo el pueblo, jóvenes y ancianos, están en actitud suplicante, y le informa de la peste (*miasma*) que asola la ciudad, y cómo esperan su ayuda, pues él, probablemente guiado por algún dios, supo una vez librarlos de la sanguinaria Esfinge, enviada por Hera contra Tebas, como castigo del crimen de Layo (rapto y violación) contra Crisipo, hijo de Pélope. Es la voz del sacerdote, en nombre de la ciudad, quien suplica a Edipo, el más sabio entre todos (v.40), para que les proporcione alguna ayuda. Apelan a su saber, a su experiencia (v.45). Se dice de él que es el mejor de los mortales y el salvador de la ciudad (v.46). Edipo escucha con compasión, y admite su dolor, “por la ciudad, y por mí y por ti” (v. 65). Y les narra cómo lleva ya vertidas muchas lágrimas, y cómo no ha encontrado nada mejor que interrogar al dios, enviando a su cuñado Creonte a la morada Pítica de Febo, a

3 Sobre la importancia en Sófocles de interpretaciones y sentidos colectivos, significados múltiples y puntos de vista difícilmente compatibles, cuestionando el saber autocrático de Edipo, el intelectualismo sofista y la tradición de los mitos, consciente de la ambigüedad fundamental del ser humano, véase Rocco (2000), 77-85.

fin de saber qué hacer para liberar a la ciudad del dolor, con voluntad de cumplirlo, pues sería malvado no acatar lo que el dios manifieste (vv. 65-75).

Creonte regresa de Delfos contento, pero quiere cerciorarse de si la respuesta del dios debe exponerla en privado o públicamente⁴. El sufrimiento es de todos, dirá Edipo, luego de todos debe ser conocida (vv. 94-95). Se nos dice, entonces, que la región está mancillada por un antiguo crimen -la muerte de Layo-, que debe ser vengado. Creonte expone cómo Layo salió a consultar al oráculo; y que sólo uno de los acompañantes sobrevivió, quien afirmaría que fueron varios ladrones quienes le dieron muerte. La mentira, en su día, del mensajero se explica, tal vez, para disculpar su desfavorada huida. Edipo no entiende cómo ha pasado tanto tiempo sin esclarecerse el asunto, a lo que Creonte alegrará que la Esfinge reclamaba toda su atención. Edipo se muestra decidido a clarificarlo, y ello porque el que fuera asesino de aquél tal vez pudiera querer ejercer contra él violencia semejante (vv. 135-140). Lo que al principio era sólo compasión cede ahora su sitio a la propia conservación de la vida y del poder. Justo aquí arrancará la lectura foucaultiana de Edipo como una tragedia política. Edipo invocará la ayuda de la divinidad, para indagar el tema hasta el final (v. 145).

El Coro expresará su temor, implorando a Zeus, a Atenea, a Ártemis, protectora del país, y a Apolo, como preservadores de la muerte. Ahora toda la ciudad escucha la voz que nace del dolor de la tierra infecta, de los ríos, de las parturientas, de las esposas y ancianas que pierden a maridos e hijos (vv. 155-215). Y Edipo pronunciará un largo discurso, ordenando que quien sepa algo sobre la muerte de Layo lo revele sin temor a castigo, exhortando a todos para que no lo encubran; prometiendo cumplir su palabra, aunque el culpable se hallara en palacio (vv. 215-250), haciéndolo “por mí mismo, por el dios, y por este país tan consumido en medio de esterilidad y desamparo de los dioses. Pues, aunque la acción que llevamos a cabo no hubiese sido promovida por un dios, no sería natural que vosotros la dejarais sin expiación, sino que debíais hacer averiguaciones por haber perecido un hombre excelente” (v. 254- 259). Sin duda, llama la atención cómo ahora Edipo esgrime una razón de *excelencia política*, y que incluso afirme que están desamparados de los dioses, lo que apunta a él como posible y único salvador. Y parece entonces evidente que el motivo que sostiene la búsqueda tiene que ver más con la razón alegada por Foucault, que con la compasión. Si avanzamos en el pasaje, Edipo nos recuerda su posición de rey, suplantando a Layo, y cómo piensa defenderlo hasta el final, y capturar al asesino (vv. 260-265). Y el Corifeo asevera, ofendido, que ninguno de ellos ha sido responsable de su muerte, y que si Febo no lo ha dicho, podrían conocer la respuesta exacta si preguntan a Tiresias (vv. 285-286). Por tanto, estamos ante la voz de la ciudad, que interroga, pero que sabe también dónde hallar la respuesta, contrastando con el procedimiento, cargado de vacilación, que inició Edipo. Y no pasemos por alto que la iniciativa de consultar al oráculo nació como sugerencia del propio Creonte (v. 555). Por otra parte, el Corifeo no tiene dudas en referirse al adivino como el que lo dejará todo al descubierto, por ser el único de los mortales en quien la verdad es innata, ya que le ha sido revelada por los dioses. Edipo, en cambio, mencionará las artes adivinatorias de Tiresias, de las que no parece esperar gran cosa, y no le ordena, sino que más bien le anima a que preste sus servicios (vv. 295-315). Pero el

4 Por ello, la política se inscribe en el secreto, y ejerce una dominación que se pone en cuestión en la obra (Laleff, 2018, 61-83).

abatimiento de Tiresias, y la voluntad de marcharse sin hablar, no presagian nada bueno. Y tal vez la angustiada renuencia del adivino a confesar lo que sabe -pues sólo cederá ante la amenaza de muerte- es lo que alertará a Edipo, al que Tiresias culpará de ser “el azote impuro de esta tierra” (v. 355). Al oírlo, Edipo le acusará de mentir, de estar “ciego de los oídos, de la mente, y de la vista” (v. 370), desacreditando su saber, y reprochándole vivir en una noche continua (v. 375), acusándole de haber tramado con Creonte una maniobra para hacerse con el poder (v. 535). Edipo desconfiará absolutamente del escrutador de aves y de sus malas artes, cuyo inútil saber no pudo salvar a la ciudad de la Esfinge (vv. 380-400). El Corifeo achacará las palabras de uno y otro a la cólera (v. 405). Pero sin duda, el momento más álgido del drama será el diálogo, de perspectivas contrapuestas, entre Edipo y Tiresias, descubriéndole todo lo que necesita saber, aunque aquél no lo admita (vv. 405-460). Y el Coro expresará su perturbación y perplejidad (v. 485), suspendiendo el juicio, contraponiendo sabiduría a sabiduría (v. 505), porque si Tiresias es un sabio adivino, no menos sabio es Edipo, que descifró el Enigma.

Y reaparecerá Creonte, defendiéndose de la imputación de complot vertida por Edipo, que el Corifeo atribuirá significativamente a la cólera (vv. 515-530). Edipo lo acusará de asesino y de usurpador manifiesto de su soberanía (v. 535); Creonte le recordará que está casado con su hermana, y que a él nada le falta, viviendo mejor que si gobernara, libre de los temores y cargas del poder (vv. 550-600); y le anima a ir él mismo a Delfos, y comprobar si ha anunciado o no fielmente la respuesta del oráculo (v. 605), pues sus intenciones han sido honestas (v. 615).

Sorprende la iracunda actitud que Edipo ha demostrado en todo el largo diálogo, hasta desear incluso que muera Creonte (v. 624). Se suscita, además, el problema de la obediencia al poder de Edipo: Creonte alegará la falta de cordura de éste, y que aunque insista en que hay que obedecer al que detenta el poder, expresará Creonte su negativa, si lo ejerce mal (vv. 625-630). Yocasta les reprochará mantener una irreflexiva discusión (v. 635). Pero Creonte, tras informarle de las acusaciones de Edipo, y de las penas previstas contra su persona -el destierro o la muerte- jurará y propondrá morir maldito, si fuera verdad lo que dice éste; y aquí Yocasta le rogará que dé crédito al juramento. Pero se hará patente que Edipo no tiene, en este momento, ninguna *voluntad de verdad*, sino sólo de *conservar el poder*, para lo cual necesita hacer válida la acusación contra Creonte. Por eso le dirá al Coro que lo que ellos pretenden -que tome por verdad el juramento de Creonte- significa buscar su ruina o su destierro (vv. 640-660). Edipo, cegado por el odio, como le reprochará Creonte, no puede entender nada (vv. 660-675). Y es aquí donde Yocasta expresará su deseo de saber qué sucede (v. 680). Edipo referirá, nuevamente la supuesta conspiración de Creonte, al imputarle el asesinato de Layo (v.700). Yocasta, al confirmar que dicha información procede de Tiresias, la cuestionará, negándole toda capacidad para la adivinación, por ser un mortal más (v. 710), y narrará cómo una vez le llegó a Layo un oráculo, según el cual moriría a manos del hijo de ambos; pero a Layo lo mataron unos salteadores, en una encrucijada de tres caminos; además, con sólo tres días, Layo amarró al niño por los pies y ordenó abandonarlo en un monte infranqueable; de manera que no hay que prestar atención a los oráculos, pues los dioses, cuando lo necesitan, hablan sin rodeos (vv. 710-725).

Con su discurso, Yocasta pretendía tranquilizar a ambos, zanjando el asunto. Pero lejos de calmarlo, las palabras de Yocasta han sembrado la agitación en Edipo. Incluso Creonte

hará notar que aquél ha dado un completo giro en su actitud (v. 725-730), porque observamos ahora que el interés por la *verdad* pasa a primer plano, interrogando a Yocasta (vv. 730-860), sin aludirse a la cuestión que era antes prioritaria, la preservación de su propio poder.

Desmenuzando el largo diálogo, se ofrecen datos: el crimen sucedió poco antes de aparecer él en la ciudad; afirmará que el aspecto de Layo, y que su figura “no era muy diferente de la tuya” (vv. 740-745), lo que hará sospechar a Edipo si Tiresias no estaría en lo cierto; que eran varios los acompañantes de Layo, y que sólo uno escapó con vida, y cómo ese superviviente, al llegar Edipo, quiso que Yocasta lo enviara al campo, lo más alejado posible de la ciudad. La información le produce una zozobra tal que reclama la presencia del pastor (vv. 755-775). Y será ahora cuando Edipo inicie su relato de los hechos: cómo creyó ser hijo de Pólipo y Mérope, reyes de Corinto; cómo en un banquete un borracho le espetó que él era un falso hijo de su padre; cómo sus padres negaron tal injuria, aunque a él le había calado hondo (v. 785); cómo, en secreto, marchó a Delfos, y allí se le anunció que se uniría a su madre, que traería al mundo una descendencia insoportable de ver, y que sería el asesino del padre que lo engendró (vv. 790-795); y cómo, desde entonces, siguiendo la posición de las estrellas, se alejó todo lo posible de Corinto, hasta que llegó al cruce de tres caminos, del que lo habían arrojado fuera, y que allí se originó la pelea, en la que violentamente mató a todos (vv. 800-810). Y en ese momento, teme haber dado muerte al rey (que aún no sospecha que pueda ser su padre), y haber mancillado su lecho (v. 820). El Corifeo aún alberga alguna esperanza de que el pastor lo desmienta. Yocasta tratará de calmarlo, porque, según Loxias, a Layo lo mataría un hijo suyo, y aquel niño murió muy pronto. Pero Edipo necesita la confirmación del pastor; de aquel que, como subrayó Foucault, había sido *testigo* directo de los hechos (vv. 795-860). La ley de las mitades está a punto de cerrarse.

Y será ahora cuando, a nuestro juicio, asistamos a una voz fundamental en el drama, la del Coro -tal vez la del propio Sófocles-, encarnación de la ciudad (Errandonea, 1970; Gardiner, 1987), cantando a la pureza de las palabras y de las acciones que brotan del Olimpo, a diferencia de las que nacen de naturaleza mortal (Estrofa 1^a); o lamentando la insolencia del tirano (Antístrofa 1^a), que lo precipita en un abismo de fatalidad (vv. 875-880); o condenando la soberbia humana (Estrofa 2^a): “Si alguien se comporta orgullosamente en acciones o de palabra, sin sentir temor de la Justicia, ni respeto ante las moradas de los dioses, ¡ojalá le alcance un funesto destino por causa de su infortunada arrogancia!” (vv. 885-890); advirtiéndole a los espectadores⁵ (Antístrofa 2^a), a propósito de lo que están viendo, de la actitud con la que Yocasta, sin la menor sombra de duda, ha pretendido disipar los temores de Edipo, afirmando que los oráculos nada podrían contra la voluntad decidida de los dos reyes, que ordenaron el infanticidio del heredero, precisamente para esquivarlos.

Pero detengámonos en la queja del Coro: “Se diluyen los antiguos oráculos acerca de Layo, extinguiéndose, y Apolo no se manifiesta, en modo alguno, con honores, y los asuntos divinos se pierden”. (vv. 905-910). Y es precisamente aquí donde queremos llegar: ¿no será esta voz también la de Sófocles? Una lectura política tan perspicaz como la de Foucault, ¿no cabrá insertarla en una reflexión de más alcance? ¿No es la alusión a los

5 Sobre el papel de la tragedia, no sólo como *kátharsis* (liberación, descarga), sino como *dynamía* poética capaz de afectar la inteligencia y sensibilidad de los espectadores (Aristóteles, *Poética*, 1450a 30-31), convirtiéndose en un espejo en el que miramos a nosotros mismos y aprender a mirar a los otros, Trueba (2004), 43-63.

reyes -padres- y al tirano Edipo una referencia *ejemplar*, precisamente para provocar una *reflexión* sobre sus conductas, y no sólo de carácter político? ¿No se estará llamando la atención precisamente sobre la imposibilidad de que la humana voluntad, por poderosa que sea, pueda tener todo bajo control? Y precisamente por ello, justo al finalizar el Coro su protesta, dirá Yocasta: “se me ha ocurrido la idea de acercarme a los templos de los dioses con estas coronas y ofrendas de incienso en las manos” (v. 912). Llama la atención la actitud de Yocasta, que en ningún momento ha demostrado una sincera preocupación religiosa, y que ahora se refiere a su ofrenda a Apolo como una ocurrencia, en segunda opción, diríamos, ya que, según confesión propia, no ha conseguido tranquilizar a Edipo, y todos necesitan alguna liberación purificadora, puesto que ahora sienten ansiedad al ver asustado al que es como el piloto de la nave (vv. 910-920). Pero Yocasta, ¿no estaría mostrando una concepción decididamente oportunista en relación a lo divino? Cuando llega el Mensajero de Corinto, informando de la muerte de Pólipo, y de que quieren hacer rey a Edipo (v. 940), se evidencia la actitud altanera de Yocasta con los oráculos, a los que no les concede crédito, pues queda confirmado que Edipo no ha matado a su padre:

YOCASTA.- Sirvienta, ¿no irás rápidamente a decirle esto al amo? ¡Oh, oráculos de los dioses! ¿Dónde estáis? Edipo huyó hace tiempo por el temor de matar a este hombre y, ahora, él ha muerto por el azar y no a manos de aquel. (vv. 945-950).

Este pasaje se nos antoja esencial, pues vuelve a remarcar –irónicamente- la idea de fondo: los asuntos divinos se pierden, pues parece que todo ha sido obra del azar. Y Edipo secunda esta misma actitud, cuando el Mensajero le anuncia la muerte de su padre, debido a la enfermedad y a sus muchos años, haciéndose patente el nulo valor que ambos otorgan a los oráculos, y su convicción de que la fortuna ha suplantado cualquier posible intervención divina:

EDIPO.- ¡Ah, ah! ¿Por qué, oh mujer, habría uno de tener en cuenta el altar vaticinador de Pitón o los pájaros que claman en el cielo, según cuyos indicios tenía yo que dar muerte a mi propio padre? (...) En cualquier caso, Pólipo yace en el Hades y se ha llevado consigo los oráculos presentes, que no tienen ya ningún valor.

YOCASTA.- ¿No te lo decía yo desde antes?

EDIPO.- Lo decías, pero yo me dejaba guiar por el miedo.

YOCASTA.- Ahora no tomes en consideración ya ninguno de ellos.

EDIPO.- ¿Y cómo no voy a temer al lecho de mi madre?

YOCASTA.- Y ¿qué podría temer un hombre para quien los imperativos de la fortuna son los que le pueden dominar, y no existe previsión clara de nada? Lo más seguro es vivir al azar, según cada uno pueda. Tú no sientas temor ante el matrimonio con tu madre, pues muchos son los mortales que antes se unieron también a su madre en sueños. Aquel para quien esto nada supone más fácilmente lleva la vida. (vv. 964-973).

Yocasta acciona el mecanismo de la ironía trágica, exhortándole a entregarse al azar y a no temer por ello, pues gran ayuda es ya la muerte de su padre, algo que Edipo admitirá, sin el más mínimo atisbo de tristeza por su pérdida (vv. 985-990). Pero todo se complicará cuando el Mensajero pida una aclaración a Edipo, quien explicará que Loxias afirmó que

él mataría a su padre y se uniría a su propia madre, y que por eso teme regresar a Corinto. Entonces, el anciano Mensajero le dirá que pierda cuidado, pues no era hijo de Pólipo, narrando cómo lo encontró en los desfiladeros selvosos del Citerón, siendo en aquel momento su salvador (v. 1030); detallándole que tenía perforados sus tobillos -de ahí su nombre-, y que un pastor de Layo se lo entregó. Y Edipo acrecienta entonces su deseo de verlo e interrogarlo. Será Yocasta la que, repentinamente, le implore que no investigue más (v. 1060). Y augurando lo peor, exclamará: “¡Oh, desventurado! ¡Que nunca llegues a saber quién eres!” (v. 1069). Y Yocasta se retira apresurada.

Estamos en el momento decisivo de la obra, cuando haga acto de presencia aquél en quien Edipo tenía toda su esperanza (vv. 835-837), pero que será el detonante de su total desesperación, al llegar al punto álgido del conocimiento de sí mismo⁶. La foucaultiana ley de las mitades está a punto de concluir su proceso. El Corifeo confirma la presencia del pastor más fiel de Layo –aunque hemos visto cómo por compasión desobedeció su infanticida orden-, y el Mensajero lo corrobora. Y aunque aquél se resista todo el tiempo a responder, Edipo, amenazándolo de muerte, lo obligará a confesarlo todo: que Yocasta le entregó al pequeño (Edipo) para que lo matara, pero que él sintió compasión. Y Edipo, desolado, entiende que lo peor se ha cumplido (v. 1160-1185).

Como apuntábamos más arriba, la voz del Coro podría estar encarnando la intención ejemplarizante del poeta, recordándonos, a través de ella, cómo el más encumbrado de los hombres, ensalzado por su saber, y aclamado como rey, Edipo, ha caído en el más profundo abismo. Tal repentino y desgraciado cambio (*peripéteia*) -ingrediente esencial en la tragedia (*Poética*, 1452a-1452b)- servirá como *ejemplo* de que la voluntad humana -aun la del más poderoso y sabio-, no podrá remediar nuestra finitud: esa permanente exposición a la fortuna (*Poética*, 1452b-1453b), que nos hace tan vulnerables (Nussbaum, 1995, 27-50). Como colofón, y entre líneas, parece también sugerirnos que en la vida *nada es lo que parece*:

CORO.-

Estrofa 1^a.

Ah, ¡descendencia de mortales! ¡Cómo considero que vivís una vida igual a nada! Pues, ¿qué hombre logra más felicidad que la que necesita para parecerlo y, una vez que ha dado esa impresión, para declinar? Teniendo este destino tuyo, el tuyo como ejemplo, ¡oh infortunado Edipo!, nada de los mortales tengo por dichoso.

Antístrofa 2^a.

Tú, que tras disparar el arco con incomparable destreza, conseguiste una dicha por completa afortunada, ¡oh Zeus!, después de hacer perecer a la doncella de corvas garras cantora de enigmas, y te alzaste como un baluarte contra la muerte en mi tierra. Y por ello fuiste aclamado como mi rey y honrado con los mayores honores, mientras reinabas en la próspera Tebas.

Estrofa 2^a.

6 Sobre el desocultamiento dramático de la verdad como *aletheia*, haciéndose patente lo que estaba latente, Godoy (2016). No en vano, Aristóteles consideraba la *agnórisis* de Edipo como la mejor (Aristóteles, *Poética*, 1455a18), y el proceso de reconocimiento (*agnórisis*), de autocomprensión ocurrirá no sólo en el interior del drama, sino que también se involucra al espectador (Trueba, 2004, 106-107).

Y ahora, ¿de quién se puede oír decir que es más desgraciado? ¿Quién es el que vive entre violentas penas, quién entre padecimientos con su vida cambiada? (vv. 1190-1205).

El desastre se consuma. Un Mensajero anunciará los infortunios, queridos y no involuntarios (v. 1230) que azotan el palacio: el suicidio de Yocasta, sus palabras, llamando a gritos a Layo; el ir y venir de Edipo, fuera de sí, y cómo, ante la visión terrible de Yocasta, arrancará los dorados broches del vestido, golpeándose violentamente las cuencas de los ojos, y no una vez, sino muchas (v. 1275), “profiriendo expresiones impías, impronunciables para mí, como si se fuera a desterrar él mismo de esta tierra (...) Pronto podrás ver un espectáculo tal, como para mover a compasión, incluso al que le odiara”. (vv. 1290-1295).

Quedémonos, por el momento, con estos datos: la desesperación de Edipo, su violencia extrema contra sí mismo⁷; su desatada lengua; pero también, la referencia a la compasión, por haber caído en semejante estado, mostrando que el hombre, a pesar de su excelencia, de su inteligencia, de su voluntad y poder, es incapaz de tener todo bajo control: en eso radica nuestra finitud, y los dioses están ahí para recordárnoslo. El poeta lo plasmará apelando a la idea de que había un destino, trazado como castigo a Layo por desobedecer

7 Esto plantea el difícil problema de la *hamartía*, del error trágico (Dodds, 2007, 18-21; Gould, 2007, 59-67). Aristóteles no atribuye el error de Edipo a su maldad, sino que lo equipara sencillamente al que cometen otros que ostentan fama y poder (*Poética*, 1453a). Reputados intérpretes (Trueba, 2004, 110-116; Orsi, 2007, 319-321) siguen dicha interpretación: la *hamartía* no es una falla del carácter, sino fruto de la ignorancia (*agnoía*) de la situación. A nuestro juicio, sin negar la decisiva importancia de la *agnoía*, el error de Edipo sería múltiple: cree poder neutralizar los oráculos, el peso del destino; confía en su inteligencia y voluntad como infalibles, cuando el sujeto de conocimiento es limitado, y la voluntad humana no puede controlar todas las situaciones; pero, además, Edipo tiene una reacción muy *violenta* en el encuentro con el carronato real, que él, sorprendentemente, no identifica como tal, al no apartarse del camino, siendo entonces apartado por la fuerza. Edipo narró cómo al que lo echó fuera del camino lo golpeó *movido por la cólera*, y por ello se enfrentó al grupo, él sólo, hasta matarlos *a todos*. Y al anciano (Layo) lo sentenció de un solo golpe (vv. 806-810). Este dato es muy significativo. También reacciona con *hýbris* al expresar su deseo de matar a Creonte (v. 620), su cuñado, tras discutir con él, porque piensa que ha urdido un complot en su contra. En modo alguno se muestra como alguien reflexivo, prudente, sino más bien colérico, altamente irascible. Tal arrebato de violencia se desata al final también contra sí mismo, al reventar sus ojos con los broches del vestido de Yocasta, acción, sin duda, terrible. El carácter del hombre es su destino, decía Heráclito (B,119) y hay manifiestamente una ira, una cólera incontrolada en el carácter de Edipo, que, a nuestro juicio, no podemos obviar sin forjarnos una idea dulcificada y falseada del personaje, sin pretender con ello una lectura moralizante del drama, que sería también discutible, como las interpretaciones meramente estética y fatalista (Dodds, 2007). Sófocles, en otras tragedias, ha sido muy crítico con tal desmesura (pensemos en el *Áyax*, respecto de *Áyax*, *Agamenón* y *Menelao*), y no iba a dejar de serlo ahora. Así que para nosotros, el error de Edipo es una amalgama de *agnoía* y de *hýbris*, que reflejan muy bien lo que somos: seres finitos, limitados en el saber y en el poder, y por lo mismo, seres *fronterizos* entre lo temible y la compasión, inmersos en un mundo objetivo, con su legalidad propia, contra la que nada puede nuestra voluntad, y que, además, no siempre podemos comprender (Dodds, 2007). Además, la acción es lo determinante en el drama trágico (*Poética*, 1449b-1450a). Ahora bien, a pesar de su *hýbris*, Edipo encarnaba cualidades admirables, heredadas de la épica homérica (Saravia, 2017), tales como el coraje, la inteligencia y la perseverancia. Ciertamente, superando el primer impulso suicida, hizo uso de su libertad al autolesionarse, pero también, y de un modo ejemplar, cuando buscó heroicamente la verdad sobre sí mismo, tal vez la única libertad asequible, aunque no por ello menos noble (Knox, 2007, 87-89). Y no en vano, ambos, el temor (*phóbos*) y la compasión (*éleos*) son los efectos (*érgon*) que tiene que producir el drama trágico (*Poética*, 1453b).

un antiguo mandato divino, que nadie, ni los más poderosos (Layo, Edipo, Pólipo); ni los más despiadadas estrategias -como el infanticidio ideado por Layo y Yocasta-; ni la más penetrante inteligencia -como la de Edipo, descifrador de enigmas- podrá deshacer o burlar. Es la manera de interpretar que la voluntad humana choca con muros infranqueables. Si así no fuera, el hombre no sería un ser finito y digno de compasión (*éleos*), como Edipo, o cualquiera de nosotros. Edipo es paradigma de saber y de poder, *ejemplo* para todos, el mejor espejo donde mirarnos. Sófocles ha tenido que elegir, para que pensemos seriamente en ello, a quien entre todos parecía ser el más sabio y poderoso, pues, de otro modo, la finitud podría parecer sólo algo de los débiles. Y por eso ahora se descubrirá que detrás de todo está Apolo, dios de la luz, aunque Edipo sólo por su mano se ha cegado (v. 1330), haciéndose odioso a hombres y a dioses (v. 1380). La verdad, finalmente, resplandece, lo que nos parece otro de los mensajes esenciales del drama, aunque sea ocultada, silenciada, durante años. La voluntad humana también aquí tiene sus límites. Y por ello, cuando Creonte y Edipo vuelvan a encontrarse, y éste le pida que lo expulse de Tebas, Creonte le dirá que tiene que consultar antes al dios, y que ahora Edipo, mejor que nadie, estará en condiciones de creer en la divinidad (vv. 1420-1445). Y la reflexión final del Coro, con la que, reparemos en ello, se cierra la obra, nos podría estar sugiriendo la intención de la tragedia, tal y como venimos reclamando: que más allá de la lectura meramente política de Foucault, y a partir de su concepción simbólica de la verdad como conjunto de mitades, podríamos descubrir una perspectiva crítico-existencial sobre la futilidad de todo lo humano, encarnada en Edipo, paradigma de quien alcanzó lo más alto en la vida, aunque sólo por un breve tiempo:

CORIFEYO. ¡Oh habitantes de mi patria, Tebas, mirad: he aquí a Edipo, el que solucionó los famosos enigmas y fue hombre poderosísimo; aquel al que los ciudadanos miraban con envidia por su destino! ¡En qué cúmulo de terribles desgracias ha venido a parar! De modo que ningún mortal puede considerar a nadie feliz con la mira puesta en el último día, hasta que llegue al término de su vida sin saber haber sufrido nada doloroso. (vv. 1525-1530).

4. Conclusiones

Somos Edipo y de un eterno modo
la larga y triple bestia somos, todo
lo que seremos y lo que hemos sido.

J.L. Borges. *Edipo y el enigma*.

Tras nuestro análisis, se pone de manifiesto la fertilidad hermenéutica foucaultiana: su concepción fragmentaria y simbólica de la verdad, y cómo los distintos puntos de vista, las distintas voces que confluyen en el drama -divinas y humanas- finalmente coinciden. Oportunamente, Foucault sugiere que los límites del saber autocrático de Edipo quedan al descubierto: sólo a través del testimonio de los otros -sobre todo de los menos poderosos- llega Edipo al verdadero conocimiento de sí mismo (Foucault, 2016, 70). Reveladora nos parece su lectura política de la obra, por cuanto la voluntad de preservar el poder acaba

siendo determinante para la voluntad de verdad; aunque, a nuestro entender, lo será sólo hasta que irrumpa el relato de Yocasta sobre el planeado infanticidio, momento en el que la voluntad de verdad se hará prioritaria, arrastrando con ella no sólo a la voluntad de conservar el poder, sino al poder mismo. La polifonía de voces que intervienen y dialogan, en un intento de reconstruir fragmentos de la verdad, trasciende la mera perspectiva política del drama. Porque, aunque estemos, y no por casualidad, ante otra tragedia tebana⁸, Sófocles, a partir del cuestionamiento político y epistemológico del tirano (Orsi 2007, 301-323), podría estar adentrándonos en la complejidad de otros problemas: los límites del conocimiento; la naturaleza fragmentaria, aunque reconstruible, de la verdad; su necesario desvelamiento temporal y simbólico, cuyas mitades necesariamente tendrán que ensamblarse en un inexcusable juego de perspectivas; la humana finitud y fragilidad, de la que tampoco escapan los poderosos (Yocasta, Layo, Edipo), por más que orgullosamente confíen en su inteligencia o en su poder⁹ para someter a control una realidad siempre escurridiza, mostrándose su dramático desfondamiento; nuestra vulnerabilidad respecto a la humana felicidad, pues aquél que se las prometía más felices, por su exitoso saber y poder, aclamado y ensalzado por todos, acabará hundiéndose en el abismo de las mayores desgracias: Edipo, el mejor de todos (v. 9), será el culpable del *miasma* que está asolando la ciudad (v. 1378). Se nos dibuja, así, dramáticamente, la constitutiva ambigüedad del ser humano (*deinos*), fronterizo entre lo admirable y lo temible (Rocco, 2000, 62-63). Y la *ironía trágica* será el recurso dramático del que Sófocles se habría servido para plasmarlo genialmente en la obra, pues permite suspender la ficción y transitar reflexivamente a la realidad de cada cual (Orsi, 2007, 263-264).

Las últimas palabras del Coro -nunca mero espectador pasivo, sino verdadero actor, representando a la ciudad-, bien podrían encarnar la voz crítica del poeta, que se ha valido de la trayectoria ascendente -en saber y poder- de Edipo, hasta alcanzar el mayor de los éxitos, precisamente para *ejemplarizar* la fragilidad, la peripecia (*peripéteia*) a la que están expuestas las vidas humanas -incluso las de aquellos más poderosos- sugiriéndonos, finalmente, que además *nada es lo que parece*.

Todos somos, todos podemos ser Edipo. Por ello, asumiendo la propuesta de Foucault, aunque yendo un poco más allá, descubrimos también en *Edipo Rey* una no menos honda y zozobranante reflexión filosófica sobre la verdad, la vida y la condición humanas, cuyo potencial crítico es tal que no sólo supo inquietar a los conciudadanos atenienses de su tiempo, sino que, muchos siglos después, aún sigue haciéndolo con nosotros.

8 Aunque tenga muy presente la Atenas de Pericles (Knox, 1957, 105-107), no es casual el tema tebano: Tebas funciona como una anti-Atenas (Zeitlin, 1990); la *hýbris* es lo natural en el hombre tebano, encarnado en Edipo, que es, naturalmente, un tirano (Carrasco, 2009, 119-140). Para este contexto, Ahrens Dorf (2009, 9-47). Sobre la interesante relación entre tragedia, puntos de vista y política, analizando el *Filoctetes* de Sófocles, Gallego (2012).

9 Aquí estriba fundamentalmente la *hamartía* de Edipo según Aristóteles (*Poética*, 1453a).

Referencias

- Ahrens Dorf, P.J. (2009), *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles, (1946), *Poética*, Edición bilingüe de García Bacca, México D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Carrasco, N. (2009), “*Edipo Rey*: entre lo político y lo sagrado”, *Ágora*, 28/2, pp. 119-140.
- Deleuze, G. (2014), *Michel Foucault y el poder. Viajes iniciáticos I*, Madrid: Errata naturae.
- Dodds, E.R. (2007), “On Misunderstanding the *Oedipus Rex*”, en: Bloom, H (ed.), *Sophocles' Oedipus Rex*, New York: Chelsea House books, pp. 17-29.
- Errandonea, I. (1970), *Sófocles y la personalidad de sus coros*. Madrid: Moneda y Crédito.
- Foucault, M. (2016), *Del gobierno de los vivos, Curso del Collège de France (1979-1980)*, Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2015), *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France (1970-1971). Seguido de El saber de Edipo (1972)*, Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2003), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2ª ed.
- Gallego, J. (2012), “La democracia ateniense en el desierto de Lemnos. El *Filoctetes* de Sófocles y la política del *dêmos*”, en: Sancho, L., Iriarte, A. y Gallego, J. (comps.): *Lógos y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia antigua*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Gardiner, C.P. (1987), *The Sophoclean Chorus. A Study of Character and Function*, Iowa: University of Iowa Press.
- Godoy, I. (2016), “La verdad como *aletheia*, un trágico asunto en *Edipo Rey* de Sófocles”, *Alpha*, 0(42), pp. 163-176.
- Gould, Th. (2007), “The Innocence of Oedipus: The Philosophers on *Oedipus the King*, Part III”, en: Bloom, H (ed.), *Sophocles' Oedipus Rex*, New York: Chelsea House books, pp. 31-70.
- Incerti, F. (2018), “Da ignorância ao conhecimento: uma leitura foucaultiana de *Édipo-Rei*”. *Archai*, nº 23, May-Aug., pp. 109-133.
- Kitto, H.D. (1968), *Greek Tragedy*. Fakenham: Methuen & Coldt.
- Knox, B. (2007), “Introduction to *Oedipus the King*”, en: Bloom, H (ed.), *Sophocles' Oedipus Rex*, New York: Chelsea House books, pp. 71-89.
- Knox, B. (1957), *Oedipus at Thebes*, New Haven: Yale University Press.
- Laleff, R. (2018), “La política en el secreto. Reflexiones a partir de lecturas contemporáneas de *Edipo Rey*”, *Araucaria*, nº 39, pp. 61-83.
- Lariguet, G. (2014), “Tragedia y carácter moral. Comentarios a *El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles* de Rocío Orsi”, *Discusiones*, nº14, pp. 221-249.
- Lasso de la Vega, J. (2003), *Sófocles*, Madrid: Ediciones clásicas.
- Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor, La balsa de la medusa.
- Monge, J. (2015), “El malestar en la ciudad: política de la verdad y tragedia en la lectura foucaultiana de *Edipo Rey*”, *Anacronismo e irrupción*, vol. 5, nº 8, pp. 31-53.
- Orsi, R. (2007), *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Rocco, Ch. (2000), *Tragedia e Ilustración*, Barcelona: Andrés Bello.

- Saravia, M.I. (2017), “La pervivencia de la épica homérica en *Edipo Rey* de Sófocles”, *Synthesis*, vol. 24, nº1, e011.
- Sófocles (1986), *Tragedias*, Madrid: Biblioteca Clásica de Gredos, ed. Assela Alamillo, introducción de J.S. Lasso de la Vega.
- Steiner, G. (2012), *La muerte de la tragedia*, Madrid: F.C.E., Ediciones Siruela.
- Trueba, C. (2004), *Ética y tragedia en Aristóteles*, Barcelona: Anthropos.
- Vernant, J.P., Vidal-Naquet, P. (1987), *Mito y Tragedia en la Grecia antigua I*, Madrid: Taurus.
- Williams, B. (2011), *Vergüenza y necesidad*, Madrid: La balsa de la medusa.
- Zeitlin, F. (1990), “Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama”, en: Winkler, J., Zeitlin, F., (eds.): *Nothing to do with Dionisos?* Princeton: Princeton University Press, pp. 130-167.

El descenso de las estrellas. El mundo originario y el origen del mundo en el pensamiento de J. Patočka

Descending from the stars. The originary world and the origin of the world in J. Patočka's thought

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO-MATURANO*

Resumen: El artículo analiza desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica el modo originario de donación del mundo y el origen del mundo en el pensamiento de Jan Patočka posterior a 1965. Primero muestra en qué sentido tanto la donación del mundo como horizonte, cuanto los movimientos de la existencia humana, implican un vínculo esencial entre el modo originario de darse del mundo y la noción de infinito, concebido como lo indefinido e inagotable. Finalmente explicita por qué el vínculo del mundo con lo infinito reposa sobre un impulso creativo divino que constituye el fundamento cosmológico de la religiosidad humana.

Palabras clave: Patočka, mundo, horizonte, origen, lo divino.

Abstract: The article analyzes from a phenomenological and hermeneutic standpoint the originary mode of givenness of the world and the origin of the world in Jan Patočka's thought after 1965. First, it shows the sense in which both the givenness of the world as horizon and the movements of human existence imply an essential link between the originary mode of givenness of the world and the notion of infinitude conceived as the indefinite and inexhaustible. Finally, the article explains why the link between the world and infinitude rests on a creative divine impulse that constitutes the cosmological ground of human religiousness.

Key-words: Patočka, world, horizon, origin, the divine.

Introducción

Dirigir la vista hacia la inmensidad celeste, tratando de hurgar allí las huellas inciertas de aquella remota “gran explosión”, con la que, presuntamente, comenzó el universo, no le es extraño a la cosmología contemporánea. Sin embargo, la pregunta acerca del porqué del ser-originador de semejante estallido no es planteada por la investigación científica con frecuencia equiparable. Es que la propia formulación de la pregunta por el origen nos

Recibido: 28/06/2018. Aceptado: 12/11/2018.

* CONICET-Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Argentina. Investigador Principal. Correo electrónico: hieloypuna@hotmail.com. Línea de investigación: fenomenología posthusserliana, filosofía de la existencia, filosofía de la religión. Publicaciones recientes: “La contracción del horizonte. Contribuciones introductorias a una fenomenología de la pasión”, aceptado para su publicación por: *Logos. Anales del seminario de metafísica de la Universidad Complutense*, Vol 50 (2017), pp. 129-147. “Un vislumbre de lucidez. Análisis fenomenológico de la noción kierkegaardiana de instante” *Signos Filosóficos*, México, vol. XIX, No. 38 Julio-Diciembre, 2017, pp. 8-33.

lanza al reino de la paradoja. ¿Cuándo y dónde ocurrió aquello que precede a todo dónde y a todo cuándo? ¿Cómo puede ser algo real lo que funda todo algo y toda realidad? Se trata, en última instancia, de la pregunta por “cómo puede ser pensable el comienzo de la realidad dentro de la realidad (...) y, a una con ello, por la existencia del origen de todo existir” (Schmied, 2007, 61). En el marco de la filosofía fenomenológica me atrevería a decir que uno de los intentos más lúcidos (no, por supuesto, de responder de modo definitivo semejante pregunta, pero sí) de plantear las condiciones trascendentales capaces de afrontar la paradoja de la pregunta por el origen del mundo se la debemos al filósofo checo Jan Patočka. Las consideraciones siguientes se ocuparán del tema de la relación entre la noción de mundo y la de origen en su pensamiento. Lo harán desde dos perspectivas diferentes, pero complementarias. Por un lado, desde el punto de vista del modo originario de donación del mundo. Por otro, desde la consideración del origen último de la donación del mundo. Ellas no pretenden ser una exposición minuciosa de la noción de “mundo natural” en el pensamiento del filósofo¹, ni mucho menos un estudio genético de la evolución de este concepto a lo largo de su obra². Por el contrario, mi análisis se limita a los textos del último lustro de la década del sesenta³, en particular: “Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana”, que data de 1965; “El mundo natural y la fenomenología”, de 1967; y “Meditación sobre «el mundo natural como problema filosófico»”, de 1969. Ello se debe a que la investigación persigue dos objetivos que resultan de la interpretación de las obras que despliegan la comprensión del mundo como origen y del origen del mundo en esta época. El primero radica en reconstruir lo que el filósofo entiende por “mundo” durante este período, a los efectos de mostrar cómo al mundo le pertenece un vínculo esencial con lo infinito. En este sentido, parto de la hipótesis según la cual tanto el modo originario de darse del mundo, cuanto el movimiento por el cual el hombre se relaciona con la donación del mundo, testimonian la relación de lo infinito con lo finito, a saber: la posibilidad de las infinitas figuras de lo finito por un horizonte infinito. El segundo, que es una consecuencia del primero, aspira a mostrar cómo este vínculo esencial entre mundo e infinito reposa sobre un impulso creativo de carácter cosmológico que constituye el fundamento último de la religiosidad humana. Aquí parto de la hipótesis de que en el movimiento mismo que hace ser al mundo como tal alienta un “encaje” (*Fuge*) que bien podríamos llamar “divino”.

1 Para ello recomendamos el erudito trabajo de Petricek, M. (1990/1991), «Jan Patočka et l'idée du monde naturel», *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka. Le soin de l'âme*, n° 11/12, pp. 117-152.

2 En lo que a la evolución del pensamiento fenomenológico de Patočka respecto del tema del mundo hay dos estudios que merecen ser mencionados. Primero el de Srubar, I. (1991), «Zur Entwicklung des phänomenologischen Denkens von Jan Patočka», en: J. Patočka: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 7-29. Segundo, el que –para mí– es la mejor indagación de la evolución de la idea de mundo en Patočka. Me refiero al estudio de Karfík, F. (2008), «Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten», en: ídem: *Unedlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 32-68.

3 Quienes se interesen por la unidad de mundo y subjetividad trascendental en la producción temprana de Patočka pueden acudir a: Novotný, K. (1999), «Erscheinung des Ganzen. Patočkas phänomenologische Philosophie der dreißiger Jahre bezüglich seines Spätwerks», en: L. Hagedorn y H. Sepp (eds.): *Jan Patočka. Texte. Dokumente. Bibliographie*, Freiburg/München: Alber, pp. 137-175.

Desde el punto de vista metódico la investigación se comprende a sí misma como fenomenológico-trascendental y hermenéutica. Es fenomenológica en cuanto respeta el principio metódico “onto-fenomenológico” que rige el conjunto de las investigaciones de Patočka durante este período y que el autor formula en los siguientes términos: “El *ente* es dado *a través del fenómeno*, pero, *a través del fenómeno*, lo que se da es el *ente*” (Patočka, 1991, 32). De acuerdo con ello, su fenomenología coincide con la husserliana cuando esta última afirma que no podemos acceder a la cosa si no es a través de su aparición; igualmente le concede razón cuando sostiene que la fenomenología no describe el “ser en sí” de los entes, sino su *modalidad de donación*. Pero insiste en que a través del fenómeno lo que se muestra son en verdad *las cosas*. No es, entonces, la conciencia, concebida como constitución intencional del ser del objeto, el lugar donde aparece el universo, sino el aparecer del universo el lugar donde puede ocurrir el sujeto y los fenómenos que intenciona. Este principio metódico será fundamental para comprender el sentido de la noción de mundo aquí descrita. Además, se tendrá presente constantemente la función *trascendental* de principio mencionado, toda vez que el movimiento ontológico por el cual el mundo viene al aparecer es condición de posibilidad de la existencia humana y determina su consumación como relación con lo infinito. Finalmente, el análisis onto-fenomenológico del mundo requiere complementarse con una *hermenéutica de la donación*, en la medida en que es menester la explicitación de las implicancias del darse del mundo como movimiento onto-fenomenológico para que se ponga de manifiesto su vínculo con lo infinito y su relación con lo divino.

1. La donación originaria del mundo

1.1. El horizonte infinito

El problema del “mundo natural”, es decir, de si hay un modo natural y objetivo de darse el mundo en sí mismo, surge, para Patočka, con el mecanicismo, que se halla marcado por notorios presupuestos metafísicos. Nuestro filósofo observa que lo que existe para la visión mecanicista “es algo *construido por el pensamiento*” (Patočka, 2004, 14). El instrumento del que éste se vale para edificar su representación de las conexiones objetivas que rigen el mundo es, paradójicamente, una actividad espontánea del espíritu humano: la matemática. De allí que la condición artificiosa de la metafísica mecanicista se observe en la separación entre un mundo matematizado y objetivo de cosas en sí, del que paradójicamente nunca tenemos experiencia directa, y nuestro mundo vital inmediato, que se comportaría como un mero reflejo subjetivo e imperfecto del “verdadero” mundo objetivo. Sin embargo, tanto el mecanicismo cuanto el positivismo y las visiones científicas del mundo asumen de manera acrítica dos premisas metafísicas. La primera, la de que las relaciones matemáticas representan la realidad objetiva, sin investigar cómo ellas llegan a ser experimentadas. Así se introduce una estructura matemática no sólo como causa de la vivencia, sino en la propia vivencia. La segunda premisa es aquella por la cual todo lo que es debe verificarse en un plano de certeza objetiva, pero la certeza no es una cuestión de los datos, sino un modo de vivencia del sujeto. Siguiendo la crítica a la que sus maestros Husserl y Heidegger sometieron a esta visión científicista, Patočka concluye

que la imagen objetiva y matemática del mundo natural es justamente eso: una imagen o representación subjetiva del mundo; y que la ciencia en su conjunto no es sino “una continuación y extensión más y más sofisticada de la práctica originariamente simple de la objetivación” (Patočka, 1988, 3). Dicha práctica encontraría su origen en las técnicas de medida y comparación de las que se vale la vida cotidiana para poder determinar con precisión un cierto aspecto de las cosas, de modo de poder volver a ellas y utilizarlas de manera idéntica. La ciencia reposa, en última instancia, en la hipótesis, imposible de verificar, de la naturaleza objetiva y calculable de la totalidad del universo. Por lo tanto no se puede afirmar que ella haya alcanzado la verdad absoluta del mundo. Por el contrario, “no es más que un método, un modo de encaminarse en el mundo, y sus resultados no pueden ser proclamados como la realidad misma” (Patočka, 1988, 3).

La ciencia no nos da, pues, el mundo en su realidad absoluta, sino que es una representación subjetiva y artificial de un cierto estado de cosas. Pero lo determinante aquí radica en que ella presupone una situación dada, sobre cuyo trasfondo objetiva las relaciones entre las cosas que se manifiestan desde ese trasfondo. Precisamente ese entorno, en que ya siempre se muestran las cosas susceptibles de ser luego objetivadas por el método científico, es el modo en que originariamente se nos abre el todo del mundo. Éste no es un producto del sujeto, pues no es el sujeto el que decide relacionarse con el ente en una situación ya siempre orientada y abierta a un entorno que se prolonga más y más, sino que es el mundo el que se da a sí mismo como trasfondo en relación con el cual aparece en perspectiva todo lo que aparece y es percibido. El mundo se *mueve hacia nosotros* y se nos da como trasfondo o campo de aparición en el que lo que aparece ya siempre aparece en la perspectiva y modo en que aparece. Y como no es posible un darse neutro y sin perspectiva de la cosa, el mundo es siempre aquel trasfondo situacional que *viene por sí mismo* al aparecer no como cosa, sino como confín de la aparición de cada cosa. Éste es precisamente el camino que recorre la onto-fenomenología patočkiana, a saber: acceder al modo primigenio y originario de darse del mundo no desde una actividad subjetiva y artificiosa de matematización, sino desde la percepción en que las cosas son dadas a los sentidos y que constituye la fuente de toda objetivación ulterior. Puesto que cada cosa sensible se da y es percibida en una cierta situación, desde una perspectiva y, por tanto, con una orientación, toda percepción se inscribe ya en una totalidad. En este sentido puede decirse que “el todo previo está presente del mismo modo que las cosas singulares” (Patočka, 1988, 4). Sin embargo, no lo está del mismo modo que aquello que afecta de forma directa a los órganos sensoriales. “Nosotros decimos de modo figurado que la totalidad está ahí como un *horizonte*” (Patočka, 1988, 4). Cada singularidad nos viene desde esta totalidad o, para ser más exactos, el modo en que se mueve hacia nosotros todo lo que es configura un horizonte de aparición desde el cual cada cosa singular se da al sujeto en un determinado cómo y al cual se retira de nuevo cuando nos apartamos de ella. Esta totalidad previa y presupuesta por el darse de la cosa es el modo en que *ya siempre* y *necesariamente* se da el mundo, a saber, como la apertura de un horizonte en el que es posible que se configure el aparecer de todo lo que aparece. Por eso afirma el autor que es necesario caracterizar descriptivamente el horizonte del mundo “como algo originario, que no puede ser compuesto a partir de las impresiones, ni de sus capas representadas ni de la combinación de ambas” (Patočka, 1988, 4). Por eso también afirma su comentarista

Petricek que “la donación de horizonte es originaria; es una tesis más allá de la cual es imposible ir” (Petricek, 1990/1991, 131). Si se ha llegado a convertir el mundo en el producto de la espontaneidad del sujeto, ello “sólo está «legitimado» por el prejuicio que establece el privilegio de la subjetividad” (Petricek, 1990/1991, 131). En consecuencia, *el mundo se da originariamente por sí mismo como horizonte implícito* y no es el resultado de ninguna representación subjetiva susceptible de ser matematizada. Él acontece como aquello que “no está perceptivamente presente” (Patočka, 2004, 30), pero que no puede ser puesto entre paréntesis ni reducido en modo alguno, puesto que es aquella “donación no sensible” (Patočka, 2004, 30) desde la cual algo puede explícitamente presentarse. Es la “inmensidad inaparente” (Patočka, 1988, 5) que acompaña y posibilita todo aparecer. Se trata de una totalidad que nunca puede ser traída a la intuición como una omnipresencia actual, pues, si así lo fuera, la presunta totalidad no integraría todo lo que es, sino que se configuraría y recortaría como tal totalidad desde su propio horizonte de mundo. De allí que pueda afirmarse que “el horizonte no es una intención que pueda esperar cumplimiento” (Patočka, 2004, 30), sino que mienta una totalidad integral no actual desde la que emerge y en la que se sumerge lo que llega a ser actual y deja de serlo.

Ahora bien, si las cosas pueden darse orientadas y en una cierta perspectiva, ello se debe, además, a que la percepción de los fenómenos se proyecta desde un centro dado por el cuerpo propio. Todo fenómeno se da en una situación. Pero, para ello, yo tengo que estar corporalmente en la situación. La orientación y la perspectiva se producen a través del cuerpo viviente. Es en función de los *movimientos* a través de los cuales el cuerpo realiza sus posibilidades vitales que nos dirigimos hacia el mundo y orientamos nuestras percepciones. El movimiento funciona, así, como el vehículo que permite que nos salga al encuentro todo lo que puede aparecer en el mundo. Sin embargo, el hecho de que el movimiento del cuerpo viviente, concebido como la corriente efectuada de nuestra propia vida, sea aquello en virtud de lo cual nos dirigimos al mundo, no significa, por supuesto, que la orientación sea exclusivamente una orientación hacia el cuerpo. “El centro de referencia de la orientación corporal se encuentra fuera del cuerpo propio” (Patočka, 2004, 33). Toda orientación es orientación hacia afuera, en última instancia, hacia el horizonte del mundo, cuyos referentes máximos son, para Patočka, la Tierra y el cielo.

La Tierra funge como el sustrato inmóvil en que se sostiene la acción orientada. No podemos dirigirnos hacia aquello que emerge en el horizonte si no es sobre el soporte firme que ofrece la Tierra. Nuestras percepciones son percepciones de un cuerpo viviente que se mueve desde la Tierra y que se orienta hacia los objetos que percibe en función del suelo que ella le ofrece. “La tierra es la *horizontal natural* en relación con la cual tomamos una postura y tenemos una posición” (Patočka, 2004, 34). Pero, además de soporte y primer referente de todas las relaciones, la Tierra aparece también como fuerza y poder. Fuerza, pues sus movimientos, desde las corrientes de agua que la surcan hasta los sismos que la estremecen, dominan los movimientos de todo lo que en ella vive. Y poder, porque reina sobre todos los seres, que sólo logran erguirse sobre su suelo si ella los sostiene y alimenta. La Tierra es, pues, sostén no sólo como suelo, sino también como poder que *nutre* la vida y puede terminar con ella.

La Tierra no es, con todo, el único referente. Es el suelo bajo nuestros pies y, por ello, el referente de proximidad. Sin embargo, hay otro referente. Éste lo es incluso de la Tierra.

Se trata de aquel ámbito inconmensurable en el que la Tierra misma se mueve y hacia el que se abren todos los horizontes: el cielo. Él es el referente al que pertenece lo intangible y lejano, pues al cielo, nos elevemos cuanto queramos, nunca se llega: siempre está más allá. Pero su lejanía le concede a lo cercano su “cuándo”, pues del cielo proviene la luz y la oscuridad, el día y la noche, y la trayectoria de la Tierra en él marca el curso de los años. El tiempo no es sino el sucederse del movimiento de lo que se da en el cielo. Él le dispensa a todo, además, su “dónde”, porque incluso la Tierra se ubica en función de su posición en el cielo. El espacio es la extensión de los cielos. En conclusión, todo encuentro con los entes intramundanos tiene lugar “contra este trasfondo de Tierra y cielo, que desde luego no es siempre ni necesariamente objeto de consideración temática” (Patočka, 2004, 36). Así concebidos, Tierra y cielo no pueden reducirse ni a útiles manipulables ni a cuantificaciones matemáticas, pues, a diferencia de las cosas intramundanas, ellos “tienen la posibilidad eminente de *revelar el contexto*” (Patočka, 2004, 37). Por esta razón ambos dos pero –a mi modo de ver– eminentemente el cielo, dada su condición de referente de la Tierra misma, “suscitan un vértigo singular en el que el mundo aparece como mundo en su prodigiosa extrañeza, en su prodigio” (Patočka, 2004, 37).

¿Por qué el cielo suscita vértigo y nos indica la extrañeza prodigiosa del mundo? El vértigo es solamente posible ante lo inabarcable, ante aquello que se aleja hacia el “más allá” de toda mirada, hacia lo que está fuera de alcance y se sigue abriendo allende todo límite. En una palabra, el vértigo es siempre vértigo ante lo in-finito. Y lo infinito es, en comparación con todo ente manipulable y cuantificable, lo que resulta extraño y prodigioso. El mundo se da originariamente como horizonte no cerrado, sino siempre abierto a un “más allá” inalcanzable, pues cada horizonte remite a otro y así sucesivamente hasta perderse en la infinitud del cielo. El mundo se da, entonces, originariamente, como horizonte infinito. Concibiendo el mundo como “inmensidad inaparente”, como aquel campo de aparición que propiamente no aparece, pero deja aparecer a lo que aparece, Patočka vincula esencialmente el mundo con lo infinito. En efecto, si el mundo es lo que no aparece, es el trasfondo indeterminable de todo aparecer, entonces él no es representable ni de-terminable. No es posible percibir un “fin” o límite del mundo. Si lo fuera, el mundo en totalidad estaría omnipresente de modo actual. Pero justamente de este modo no puede darse el mundo. Por ello mismo, la idea del mundo como horizonte in-determinable, que se derrama más allá de cualquier límite, implica la idea de infinito. Todo lo finito se recorta en este horizonte infinito del universo. No se trata aquí de la infinitud en un mero sentido ideal-matemático, como extensión cuantitativamente infinita.⁴ Tampoco de un ente omni-

4 Entre los manuscritos de trabajo pertenecientes al legado de Patočka, publicados bajo el título *Vom Erscheinen als solchem*, se halla uno, que data de los años 70, titulado “El mundo como forma de la experiencia y la experiencia del mundo”. Allí Patočka afirma que los “conceptos finito-infinito quizás no sean aplicables, especialmente si la infinitud se entiende en un sentido matemático.” Sin embargo inmediatamente reconoce que algunas características de este infinito matemático convergen con la experiencia del mundo como horizonte. “Por ejemplo lo infinito *no consiste* de partes, las precede, no se disuelve en ellas; no tiene sentido hablar de menos-más como en las magnitudes finitas, *sus* reglas de potencialidad no se dejan reducir a las relaciones cuantitativas de las magnitudes finitas.” La diferencia fundamental por la cual esta idea de infinito no sería aplicable al mundo radica en que “el infinito matemático es en todo sentido sólo algo potencial, mientras que indiscutiblemente *hay* universo, es actual, es el ser mismo” (Patočka, 2000, 109). Precisamente una *infinitud actual*, cuya potencialidad no puede ser medida por las reglas de lo finito, es la que aquí proponemos con la idea de lo indefinido como

potente, Ab-soluto y, por ello, distinto de los finitos. Antes bien, se trata de infinitud en el sentido de una potencia indefinida e indefinible, desde la cual pueden emerger inagotables apariciones siempre finitas. Tal cual observa F. Karfík, el mundo “como fundamento de la aparición de *todo* lo que aparece es, por cierto, un *inagotable*: un indefinido, que nunca se puede extinguir en los entes definidos” (Karfík, 2008, 63). Como fundamento inagotable del aparecer, como tras-fondo que nunca puede ser abarcado *del todo*, el horizonte del mundo es lo infinito *viniendo* hacia lo finito. Su ser no es algo de-finido y, por tanto, finito, sino puro *movimiento ontogénico* que en su moverse actualiza la posibilidad y modalidad de lo finito, dejándolo, así, aparecer de un cierto modo. Su mejor índice y referente es el cielo. No sólo la magnitud del cielo es inagotable, pues él genera el tiempo y el espacio, y no hay, por ende, tiempo ni espacio que pudiese clausurarlo⁵, sino que, ante todo, las potencialidades que gestan desde él todo aquello que llega a ser son inagotables. Quizás en este sentido de infinito, a saber, como fundamento indefinido e inagotable que hace posible el aparecer de todo lo finito, la comprensión ontogénica del mundo de Patočka, podría restituir, como el propio autor lo sugiere “la antigua *physis* (...) en tanto que *arché* que gobierna todo lo singular” (Patočka, 1988, 100). Este vínculo que lo infinito tiene con lo finito se refrenda en los movimientos a través de los cuales la existencia humana se inserta en el movimiento del todo del mundo, pues ellos desembocan en un movimiento hacia lo infinito.

1.2. Los movimientos de la existencia humana

Bien podría preguntarse si este universo infinito no es una proyección subjetiva. Bien podría responderse, como lo hace I. Srubar (1991) que “el campo de aparición mismo no es por cierto subjetivo en el sentido de una constitución o construcción, pero lo es en el sentido de que hace visible al yo, en la medida en que le pre-para las posibilidades de su ser” (p. 27). Srubar interpreta con tino a Patočka, pues no es la existencia efectiva del mundo la que depende de que el sujeto lo proyecte, sino que el sujeto es impensable sin el mundo, porque el propio sujeto es uno de los modos en que se individúa el potencial ontogénico que el mundo es. En virtud del carácter del mundo de ser *movimiento*, es decir, de acontecer como *dynamis* por la cual se gestan y realizan las posibilidades de ser de todo lo que llega a ser, incluido el propio sujeto, sería falso decir del campo de aparición que él es el resultado de la libertad de la existencia extática que con-forma un mundo. Este mundo circundante es, en todo caso, un fenómeno derivado que ya acontece en y gracias al horizonte del mundo. “Antes bien, se debería decir no que el hombre se arroja hacia el mundo, sino que se recibe desde éste. Es precisamente en este punto donde Patočka anuda su fenomenología asubjetiva [del mundo AGM] a los resultados de su análisis de los movimientos de la existencia humana” (Srubar, 1991, 28). En efecto, no es el mundo el que llega a ser posible por una conciencia sin mundo, sino que la existencia humana concreta sólo llega a realizarse como movimiento si recibe su ser del mundo. El primero de estos movimientos, en que la exis-

potencial inagotable que lleva a la aparición a todo lo que aparece, pero que no se compone de la sumatoria de apariciones.

5 “De allí que Patočka pueda incluso decir: «el mundo no es en el tiempo, sino el tiempo *es* el mundo»” (Novotný, 1999, 159).

tencia, como realización dinámica de posibilidades de ser, consiste, testimonia, por antonomasia, esta possibilitación del existir a través del mundo; más precisamente a través de los otros, que son parte de ese mundo y que reciben al existente en él. A este primer movimiento lo denomina el filósofo “enraizamiento”.

El sentido ontológico esencial del primer movimiento lo da a entender el propio Patočka cuando escribe que “el contacto con los otros es el componente primordial, el más importante, de este *centro* del mundo natural cuyo *suelo* es la Tierra y cuya *periferia* es el cielo” (Patočka, 2004, 38). El hombre ha sido generado por el movimiento del mundo, por ello él pertenece al mundo natural, pero con la peculiaridad de hacerlo al modo de un *centro*. Él es un centro en torno del cual se extiende el mundo como horizonte, pues al hombre y –hasta donde sabemos con certeza– sólo a él se le aparece todo lo que viene al aparecer en el horizonte del mundo. Sin embargo, situado sobre la Tierra y bajo el cielo, no podría haber llegado a ser el centro que él es si el mundo, a través de los otros centros que ha generado, no lo recibiese. El primer movimiento a través del cual el sujeto recién nacido se arraiga en el mundo y comienza a realizarse en él sólo es posible, entonces, sobre la aceptación de ese mismo mundo a través de los otros que cuidan al nuevo ser y ponen a su disposición los frutos de la Tierra. Estos otros son, por excelencia, los padres. No es cuestión aquí de analizar en detalle los tres movimientos y sus diversas implicancias fenomenológicas. Desde el punto de vista ontológico lo determinante de este primer movimiento radica en mostrar que el mundo no es una representación del hombre, sino que el hombre es un fruto del mundo y, como tal, una de las maneras y perspectivas finitas (centros) a través de las cuales el horizonte infinito del mundo hace posible el aparecer de lo que aparece. De acuerdo con ello el mundo no presupone al hombre, sino el hombre al mundo. El sujeto y su libertad no tienen origen en sí mismos. “El yo sólo es fuerza y libertad de responder al llamado del mundo” (Tardivel, 2007, 444). Un mundo que me llama a ser recibíendome y dándome mis posibilidades de ser a través de los otros. Este primer movimiento puede sintetizarse, entonces, diciendo que en él soy “por o gracias al otro” y que su dimensión temporal por antonomasia es el “pasado”, en cuanto aquello que me acepta es lo ya dado, la facticidad no sólo limitante, sino posibilitante del mundo mismo. Finalmente, el lazo que me liga aquí a ese mundo es el del “placer”, el gozo de ser aceptado y poder disfrutar de los nutrientes de la Tierra.

Pero luego del enraizamiento la existencia debe prolongarse en el mundo. El movimiento de prolongación o reproducción es el segundo de los tres que realizan la existencia humana. Aquí se trata de apropiarse y poseer las cosas presentes; de utilizar lo que viene al aparecer en el horizonte del mundo de acuerdo con las necesidades de la vida. El movimiento de prolongación se desinteresa del mundo como horizonte infinito y sólo se preocupa por las cosas en la utilidad que éstas tienen ahora para la existencia. El mundo que se ofrece al movimiento de prolongación de sí resulta, entonces, un plexo de útiles compartidos, pues todos deben competir por los recursos que el mundo ofrece para poder continuar con la tarea de vivir. Este segundo movimiento se realiza por excelencia en el orbe del trabajo. En él impera la organización y la jerarquía, que resulta de la lucha por el dominio de los recursos. Cada uno de nosotros se convierte en un centro autónomo de posibilidades, pero el impulso hacia las cosas, que permiten la realización de esas posibilidades, hace que “nos escapemos de nosotros mismos, que no tengamos conciencia de nosotros mismos” (Patočka,

1988, 115), es decir, que nos consideremos una cosa más, otro engranaje en el sistema productivo. Igualmente, el otro aparece cosificado, “en la medida en que es integrado en un sistema de preocupaciones destinadas a satisfacer necesidades” (Patočka, 1988, 116). El hombre queda reducido a un rol social. Lo determinante desde el punto de vista ontológico de este segundo movimiento, es que en él *se oculta* la relación del hombre con el mundo como horizonte infinito, para dejar surgir el mundo como una totalidad limitada de útiles y recursos. Pero como la ocultación es uno de los modos de la mostración, él sólo es posible sobre la base del originario darse del mundo como horizonte infinito. Sintéticamente podría caracterizárselo diciendo que el éxtasis temporal que en él domina es el presente, pues depende de la realización actual de mi existencia en relación con los útiles dados. El otro me sale al encuentro como aquel “contra” y no “por” el que soy, pues compite conmigo por la realización de nuestras posibilidades respectivas. Y el vínculo que me liga al mundo es el de la lucha y el trabajo.

En el movimiento de prolongación de sí hay siempre algo indomeñable: la muerte. Ella nos enfrenta a una suerte de ausencia que la organización de las técnicas de producción no puede llenar. Una ausencia que se va intensificando a medida que tomamos conciencia de nuestra mortalidad, hasta que ella termina rodeándonos. Inmerso en ella, el existente puede desesperar, engañarse a sí mismo y negarla. Puede absorberse en el incremento de la efectividad de las técnicas de prolongación. Pero puede también moverse hacia lo que esa ausencia le señala y buscar lo que el segundo movimiento no puede darle: el sentido del conjunto de su vida, el sentido de su paso por el mundo. Cuando ello ocurre el existente pasa al tercer movimiento: el movimiento de apertura a y penetración en la verdad. Se trata de un movimiento de dedicación de sí que conlleva al redescubrimiento del mundo como horizonte infinito. El movimiento de apertura es el más importante de los tres. ¿Por qué? En los primeros movimientos la vida me encadena a mí mismo: al ejercicio y preservación de mis funciones vitales, mientras que en el tercero, en el que asumo mi finitud y busco un sentido para ella, puedo transformar mi ligazón a mi propia vida y, a la par, modificar mi relación con el conjunto del universo. En efecto, afrontar la finitud significa experimentar que poner el fin en mí mismo es poner el fin en lo que está destinado a la nada, y que, consecuentemente, haciéndolo, reduzco a nada el sentido de mi existencia. Allí emerge la ausencia de la que hablábamos; y allí también se abre la posibilidad de la búsqueda de un sentido para mi vida finita que no quede prisionero de mi propia finitud. De aquí en adelante se abre también la posibilidad de ser para más que para mí mismo. La asunción de la finitud adquiere, entonces, la significación de la dedicación y entrega al ser de todo lo que es. Escribe el filósofo:

Mi ser ente no está ya más definido como un ser para mí, sino como un ente en la dedicación, un ente que se abre al ser, que vive para que las cosas sean, para que las cosas – y también yo mismo y los otros– se muestren en lo que ellas son. (Patočka, 1988, 122)

Consumar la propia vida como un movimiento de dedicación quiere decir concretamente vivir en la devoción; tener el centro de sí fuera de sí. Pero no por una simple concordancia de intereses, sino por un vuelco del interés, que ya no se centra en mí, sino que se dirige al

universo entero: a poner mi vida al servicio del aparecer de siempre nuevas y potencialmente infinitas modalidades de ser. El ser en devoción es el ente que se dedica al ser de todo y que por ello no pierde, sino que, por el contrario, descubre el mundo como horizonte infinito de aparición de inagotables posibilidades de ser. Éste es precisamente el sentido ontológico determinante del tercer movimiento, en el que se pasa del “contra el otro” al “para el otro”, del encadenamiento al presente a la posibilitación del advenir, y de la lucha por sí al sacrificio por otro, a saber: *el descubrimiento del mundo como horizonte infinito y el concomitante ser-para la infinitud del mundo*. Si el movimiento infinito del mundo gesta un ser que, además de ser, es fenomenológico, en cuanto centro finito al que se le aparece lo que aparece en el mundo, ahora a este centro se le aparece el mundo mismo como horizonte infinito de potencialidades de ser y, a una con ello, convierte su existencia finita en movimiento al servicio de esa infinitud. El llamado del mundo a hacer ser mi propio ser, que ocurría en el primer movimiento, desemboca en el tercero en la puesta de mi libertad al servicio de ese mismo mundo. El mundo que fue el sentido –aquello por lo cual– la existencia es posible, deviene ahora el sentido –aquello para lo cual– ella es. El “por” se transforma en “para”, completando, así, la gesta del sentido e imbricando el movimiento de la existencia en el del mundo. En términos de A. Matousek:

El sentido determina a la vez la fenomenalidad de lo fenomenalizado, y la manera en que nosotros estamos abiertos a él. Estas dos maneras de ser del sentido son inseparables y están mutuamente ligadas, y su ligazón es, en la filosofía de Patočka, concebida y expresada por medio del concepto del movimiento de la vida. (Matousek, 1990/1991, 153)

En el movimiento de la vida se aúnan el sentido del mundo como venir a la fenomenalidad de lo fenomenalizado y el de nuestra existencia, que encuentra su sentido en ser para este advenimiento. Ciertamente ello se cumple en el tercer movimiento, pero Matousek tiene razón al hablar del movimiento de la vida en general, pues él no sería posible sin los dos precedentes.

La vida en la devoción resulta también una suerte de vida infinita. No, obviamente, porque la muerte individual sea allí suprimida, sino porque la vida pasa a tener su centro fuera de sí. Como vida dedicada al servicio de lo que supera al individuo finito, llega a ser “una vida cosmocéntrica y luminocéntrica” (Patočka, 1988, 122). De tal suerte pasa también a formar parte de la infinitud del cosmos, que se da originariamente como inagotable fuente de luz, de fenomenalidad y de sentido. Una lectura sesgada podría tachar de “mística” esta comprensión del modo originario de darse del mundo, que Patočka nos *describe*, pero, entonces, podríamos responder, con él, “que ella no tiene nada de «místico», a menos que queramos calificar con ese término el mundo mismo, el ser y hasta el hombre, este ser «del» mundo, que vive en una relación esencial al mundo y al ser” (Patočka, 1988, 124).

2. El origen del mundo

El mundo se da de modo originario, tal cual vimos, como horizonte infinito a partir del cual se gesta y llega a ser todo lo que es. En este sentido, es un movimiento ontogénico. Pero

él gesta también aquel centro que no sólo es, sino que es “fenomenológico”, en cuanto a él le aparece todo lo que, desde el horizonte infinito del mundo, llega a aparecer. Así concebido, es un movimiento, además de ontogénico, fenomenalizante.⁶ Ahora bien, ¿por qué lo es? ¿Qué es lo que hace que el mundo acontezca como mundo, esto es, como movimiento ontogénico y fenomenalizante? O, dicho de otro modo, ¿cuál es el origen del mundo? Desde la perspectiva de Patočka esta pregunta podría formularse también en estos términos: ¿cuál es el origen del sentido? En efecto, el mundo es lo que a todo da ser y el sentido lo es siempre del ser. El mundo no “tiene” un sentido fuera de él, porque fuera de él no hay nada, sino que con él comienza, luce y concluye el sentido. Comienza, porque de él no surge el caos ni la vacuidad insignificante, sino la vastedad de los entes y de sus estructuras y relaciones. Luce, porque él gesta aquellos centros a los que se les aparece, de modos y perspectivas diversas, el sentido de los entes. Concluye, porque el sentido último del ente ante el cual luce el sentido del mundo es “ser-para-el-ser-del mundo” todo.

A mi modo de ver los avances más decisivos de Patočka en lo que a la pregunta por el origen del mundo respecta, se desarrollan en un ensayo breve, pero brillante, de 1972: *Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo*. Allí se parte de la reinterpretación, desde una perspectiva no idealista, de la que el pensador checo califica de “genial idea kantiana” (Patočka, 2004, 85) de la prioridad de la totalidad del espacio respecto de las distintas “limitaciones”, es decir, entidades, sistemas y estructuras, que en él tienen lugar. Sobre este espacio no recae originalmente la más mínima significación cosmológica, puesto que es considerado, en el sistema crítico, como una de las formas de la síntesis subjetiva de la experiencia. Sin embargo, en concordancia con aquel principio metodológico según el cual el sujeto presupone el mundo, y no a la inversa, Patočka dota de un tenor ontológico a aquel supuesto “espacio” anterior a las limitaciones. Precisamente en tanto ese “espacio” es anterior a las limitaciones no puede tratarse, en su caso, de un puro espacio vacío. Su prioridad mienta, por tanto, no la anterioridad de un “todo-nada”, sino “de aquel “todo-uno” que no puede resultar de la composición de lo múltiple que hay en él. En términos del propio filósofo: “Se supone que la prioridad consiste en que es posible una inabarcable e infinita multiplicidad de limitaciones contingentes en relación con las cuales el todo uno ostenta el rango de presupuesto necesario” (Patočka, 2004, 86). ¿Por qué necesario? Por el mismo hecho de que las distintas limitaciones son incomprensibles como tales si no hay un todo respecto del cual ellas se limitan. A este “todo-uno”, que, en tanto anterior y prioritario, es aquello a partir de lo cual se generan las infinitas limitaciones, lo reinterpreta Patočka, apelando a un término dilecto de Heidegger, ya no como espacio vacío, sino como “encaje” (“*Fuge*”). El todo previo puede ser un espacio abstracto y vacío allí donde no se considera que este todo precedente está *ahíto de la posibilidad o impulso creativo* de las limitaciones, que, de hecho, han venido al aparecer, y que, en tanto constituyen estructuras interrelacionadas, “encajan” las unas con las otras en un *cosmos*. El encaje es precisamente aquello que “da a todo lo singular que existe fácticamente, que tiene lugar como «limitación» (...), el lugar

6 En efecto, el movimiento de fenomenalización, aunque se cumple en el hombre, pertenece al mundo, porque aquella estructura fundamental del hombre de estar abierto al ser de las cosas no es obra, sino condición suya. “No es que el hombre sea una condición de posibilidad de tales estructuras, sino que ellas son condición de posibilidad del hombre” (Patočka, 2005, 272).

y el momento de su existencia, esto es, su aparecer determinado como formación en el interior de otra formación” (Patočka, 2004, 86-87). Sobre la base del encaje, que no es él mismo una limitación que pueda manifestarse, pueden aparecer y articularse espacio-temporalmente el conjunto de las limitaciones que efectivamente aparecen. Dicho brevemente, sobre la base de esta *potencialidad creativa de todo* puede darse el universo como cosmos. El “encaje” resulta, así, “el oscuro, por indeterminado, fundamento del mundo, determinante de todo y en todo imperante” (Patočka, 2004, 87). Ciertamente este encaje omnímodo no está dado en la percepción sensible, pero puede ser legítimamente supuesto por una fenomenología asubjetiva de la percepción, toda vez que las infinitas limitaciones, *como limitaciones*, es decir, en tanto aspectos o escorzos de un todo que nunca es asible en totalidad, testimonian ese todo. Dicho con mayor exactitud: testimonian un todo no aparente como im-pulso o potencialidad creativa de esas mismas e inagotables limitaciones que se articulan en un cosmos. Ellas remiten, pues, en última instancia, a aquel *conatus* o a aquella *creatividad* que posibilita que haya cosmos y que sus rostros se renueven cada día.

Así concebido, este “encaje” no es ni lo que aparece en el mundo ni el mundo en tanto movimiento que lleva al aparecer. Patočka lo dice explícitamente: “El ajuste del mundo no es ningún ente, ni una cosa ni un movimiento, tampoco un proceso o un acontecer (...)” (Patočka, 2004, 88). No es, entonces, el universo, sino “lo que impera propiamente en el universo uno, inabarcable y dominante sobre todo lo singular” (Patočka, 2004, 88). Antes que al universo, el encaje del que habla el filósofo checo mienta *el origen del universo* como *uni-verso*: el origen mismo del cosmos como tal. No es el mundo, sino el fundamento de que haya mundo y de que ese mundo sea un cosmos. Sin aparecer, él es la raíz posibilitante de todos los apareceres y del mundo mismo como movimiento o acontecimiento que lleva al aparecer. Si un adjetivo lo describe, ése es el de infinito, porque no lo abarca ninguna limitación –ni siquiera el propio universo–, sino que es aquello que hace posible el universo como cosmos; y en el cosmos las inagotables e infinitas limitaciones que a él remiten. En una palabra, este encaje, este impulso, este *conatus* o creatividad que lleva a todo lo que es a ser un uni-verso o cosmos y que hace posible aquellos vivientes a los cuales el cosmos se les manifiesta como tal, es el origen mismo del mundo. A este origen bien lo podemos llamar “lo divino”.⁷

Lo divino es un término riesgoso “que puede hacer el juego a aquellos que nos reprochan no hacer filosofía, sino teología disfrazada, un reemplazo de la religión” (Patočka,

7 En este sentido es sugestivo, como señala F. Karfík, que Patočka, para referirse a su concepción del mundo como “potencia de todo (*dynamis pantón*)” se valga de la expresión “*non aliud*”, que originalmente Nicolás de Cusa usó para uno “de los enigmáticos nombres de Dios como el misterioso origen de todo” (Karfík, 2008, 62). Mi interpretación difiere de la de Karfík en el hecho de que, centrándome en la concepción de “encaje”, que aquí hemos interpretado como impulso o creatividad originaria, y en la citada declaración de Patočka en el texto del 72 acerca de que este fundamento último que impera en todo “no es el universo”, pensamos que lo divino no puede identificarse con el mundo como lo afirma Karfík (2008): “En Patočka es el mundo como *lo non aliud* patentemente también un fundamento posibilitador” (p. 63). Antes bien, soy de la idea de que lo divino no es el mundo, sino el origen del mundo, es decir, lo que hace que el mundo acontezca como mundo. Ese origen, si bien sólo puede acontecer en el mundo, no puede, a mi modo de ver, identificarse con el mundo como sumatoria de las parcialidades o limitaciones que hay en él, ni tampoco con el movimiento por el cual el horizonte del mundo trae lo que aparece al aparecer, sino con aquel Misterio que hace que el mundo mismo se mueva.

1990, 313). Pero no lo es tanto si nos percatamos de que con semejante término Patočka no se refiere a ninguna revelación positiva determinada, ni tampoco a una divinización mística del mundo, sino “simplemente a aquello que domina todo, que está por debajo de todo” (Patočka, 1990, 313) y que traspasa el universo entero como impulso creativo a realizar su infinita riqueza. En tal sentido estamos en pleno derecho de utilizar filosóficamente el término, sin por ello determinarlo ni teológica (en el sentido confesional) ni onto-teológicamente (como si fuese un ente definido al estilo de la *causa sui*). Lo divino, así comprendido, no es, reitero, el universo –no hay aquí ningún panteísmo–, sino, como el propio Patočka lo señala, “el Misterio” (Patočka, 1990, 238) de que haya universo. Aquel Misterio que, sin dejar de serlo, se deja *sentir* en la infinita diversidad del cosmos y en el asombroso hecho de que haya un ser capaz de *con-moverse* ante ella. Es el Misterio que se tras-luce en el horizonte inconmensurable del cielo y en la maravilla de que sus estrellas descendan hasta volverse tierra y polvo de los que nace un ser que, estremecido, mirará las estrellas.

Así entendida, la cosmología de Patočka, “no es ninguna metafísica que aspire a descubrir un «mundo verdadero» tras los fenómenos, sino el intento de hacer transparentes los propios fenómenos en relación con la totalidad una que se hace presente en ellos mismos” (Patočka, 2004, 92). Así entendida, ella es también el intento de dar, desde la fenomenología, un fundamento cosmológico no sólo a las religiones, sino, mucho antes que ello, a la religiosidad humana.

Referencias bibliográficas

- KARFÍK, Filip (2008): *Unedlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Könighausen & Neumann, Würzburg.
- MATOUSEK, Alexander (1990/1991): “Le «sens naturel» est-il un invariant du monde naturel?”, *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka. Le soin de l'ame*, n° 11/12, pp. 153-162.
- NOVOTNÝ, Karel (1999): “Erscheinung des Ganzen. Patočkas phänomenologische Philosophie der dreißiger Jahre bezüglich seines Spätwerks”, en: L. Hagedorn y H. Sepp (eds.): *Jan Patočka. Texte. Dokumente. Bibliographie*, Alber, Freiburg/München, pp. 137-175.
- PATOČKA, Jan (1988): *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- PATOČKA, Jan (1990) : *Liberté et sacrifice. Écrits Politiques*, Editions Jérôme Millon, Grenoble.
- PATOČKA, Jan (1991): *Platón y Europa*, Península, Barcelona.
- PATOČKA, Jan (2000): *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Alber, Freiburg/ München.
- PATOČKA, Jan (2004): *El movimiento de la existencia humana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004.
- PATOČKA, Jan (2005): *Introducción a la fenomenología*, Herder, Barcelona.
- PETRICEK, Miroslav (1990/1991): “Jan Patočka et l'idée du monde naturel”, *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka. Le soin de l'ame*, n° 11/12, pp. 117-152.

- SCHMIED, Alfred (2007): “Der Himmel als Präsenz des Ursprungs. Intentionen antiker Physiko-Theologie”, en: E. Angehrn (ed.): *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin/ New York, pp. 61-83.
- SRUBAR, Ilja (1991): “Zur Entwicklung des phänomenologischen Denkens von Jan Patočka”, en: J. Patočka: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 7-29.
- TARDIVEL, Emilie (2007): “La subjectivité dissidente: Étude sur Patočka”, *Studia Phaenomenologica*, vol. VII, pp. 435-463.

Coordination of contexts and taste disagreements*

Coordinación de contextos y desacuerdos de gusto

DAVID BORDONABA PLOU^{7**}

Abstract: In this paper, I will defend that there is an asymmetry between straightforwardly factual and non-straightforwardly factual disagreements (Field 2009) in terms of persistency and retraction and that we can use what I will call ‘coordination of contexts’ to explain these two asymmetries. To make my point, I will focus on the kinematics of this type of disagreements. I will argue that one way to give a proper account of the kinematics of taste disagreements and to discriminate between straightforwardly factual and non-straightforwardly factual disagreements is to focus on coordination of contexts.

Keywords: Disagreement about taste; disagreement kinematics; non-straightforwardly factual disagreements; coordination of contexts; retraction.

Resumen: En el presente artículo, defenderé que existe una asimetría entre los desacuerdos directamente factuales y los desacuerdos no directamente factuales (Field 2009) en términos de persistencia y retractación, y que podemos usar lo que denominaré ‘coordinación de contextos’ para explicar dichas asimetrías. Para elaborar este punto, me centraré en la cinemática de este tipo de desacuerdos. Argumentaré que una manera de explicar de manera apropiada la cinemática de los desacuerdos sobre cuestiones de gusto, a la vez que podemos distinguir los dos tipos de desacuerdos antes mencionados, consiste en centrarse en la coordinación de contextos.

Palabras clave: desacuerdos de gusto; cinemática del desacuerdo; desacuerdos no directamente factuales; coordinación de contextos; retractación.

1. Introduction

People with different views on humour may disagree over whether something is funny or not in the same way that people with different gustatory preferences may disagree over whether something is tasty or not. In many situations where people disagree about such matters, the use of the so-called ‘taste predicates’¹ provokes disagreements that are not straightforwardly factual (Field, 2009, 268, 269, 274). The following characteristics define

Recibido: 27/05/2018. Aceptado: 12/12/2018.

* This article has partly been elaborated in the framework of the project *A Computational Dynamic Analysis of Public Debates on Politics, Aesthetics and Taste*, funded by CONICYT FONDECYT/POSTDOCTORADO/ N° Proyecto 3180096. I am grateful to Manuel de Pinedo García, María José Frápolli Sanz, Laila Miriam Jreis Navarro, Neftalí Villanueva Fernández and two anonymous referees for fruitful comments.

** David Bordonaba Plou is a FONDECYT postdoctoral researcher at the Universidad de Valparaíso, Chile. Contact: davidbordonaba@gmail.com. His most recent publications are “Desacuerdo sin Falta y Retracción: Una Defensa del Relativismo sobre Juicios de Gusto”, *Ideas y Valores* 68, N° 170 (2019): 205-228, y “Polarización como impermeabilidad: cuando las razones ajenas no importan”, *Cinta de Moebio* 66 (2019): 295-309.

1 For the sake of economy, I will use the expression ‘taste predicates’ instead of ‘predicates of personal taste’ (Lasersohn, 2005, 644).

a non-straightforwardly factual disagreement: i) it can persist even once the speakers involved in the disagreement made explicit their respective standards –for example, their taste standards–; ii) the disagreement is rarely resolved as a disagreement about what standard of taste should be adopted by the speakers; and iii) there could be no ‘smoking guns,’ no pieces of evidence that could ‘settle the debate in a way that convinces all parties.’ (De Cruz & De Smedt, 2013, 173). In other words, the disagreement can be unresolvable even when all the parties involved have access to all relevant information concerning the situation. In this sense, non-straightforwardly factual disagreements are different from ‘metalinguistic disagreements’ (Sundell, 2011, 2016) or ‘forward-looking disagreements’ (Stojanovic, 2011). Let us consider the following example:

Aputsiak: Kiviak² is tasty.
Carmen: I disagree, kiviak isn’t tasty.

In the example, a member of the Inuit culture and a Spaniard disagree on whether kiviak is tasty or not. This case can be understood as a case of non-straightforwardly factual disagreement because it can give rise to a persistent disagreement, it could not be solved once the speakers make explicit their standards of taste, and it is possible that no piece of evidence could settle the disagreement. We can easily imagine developments of the conversation where both parties are not willing, at least in principle, to give up their respective viewpoints towards the tastiness of kiviak. If we can imagine developments of the situation where the disagreement persists, this would occur partly because each rejects the other’s stance, trying to change the other’s mind.

The purpose of this paper is to defend that exists an asymmetry between straightforwardly and non-straightforwardly factual disagreements (Field, 2009) in terms of persistency and retraction and that we can use *coordination of contexts* to explain it. In a factual disagreement, it is easier to advocate one method for settling the disagreement. It is always possible that the two parties recognize that there could be a ‘smoking gun,’ a piece of evidence acknowledged by the two parties as potentially settling the debate. Besides, there seems to be an asymmetry concerning *retraction*. In non-straightforwardly factual disagreements, both speakers seem to be in a position to demand a retraction, unlike cases of factual disagreement where only one of the speakers may fairly demand a retraction. While, in these latter cases, both speakers may demand a retraction, it cannot be demanded in the same sense in which it is demanded in cases of non-straightforwardly factual disagreements. The factual features associated with the disagreement will make the retraction of one of the speakers consistent with the situation.

My focus in dealing with these issues will be on what speakers do when they disagree, instead of on the truth conditions of the propositions expressed by the utterances of the speakers. I will leave aside the question concerning which is the best theory to determine the truth conditions of taste judgments. An explanation focused on this would miss the proper dynamics of non-straightforwardly factual disagreements. Such an explanation would be comparative in spirit, showing the pros and cons of the different theories in competition.

2 More info: <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2011/jan/27/tv-review-human-planet>.

Instead, I will directly address non-straightforwardly factual disagreements. I will explore this kind of disagreement and the related phenomena while attending a remarkable phenomenon, *coordination of contexts*.³

Disagreement is not the last stage of a conversation where a debate is taking place. On some occasions, after two speakers make their disagreement explicit, what follows is a process that allows speakers to coordinate themselves in order to make information explicit that is relevant for the disagreement. The introduction of this new information can lead speakers to shift from a situation of disagreement to a situation of agreement, or to a new situation of disagreement, that is, to a persistent disagreement. As will be pointed out below, other authors have defended similar ideas. For example, Stojanovic (2007, 2011) supports that taking into account considerations on how a conversation may evolve could be important to settle a disagreement. However, her proposal and the proposal defended in this work differ in various respects. For Stojanovic, there are only three possible outcomes of a taste disagreement. First, speakers realize that their argument is just a misunderstanding. Second, speakers could end up agreeing once they come to know that their tastes are different. In other words, they pass from disagreement to an agreement. Third, the conflict is a genuine disagreement where one of the parties is mistaken, thus being possible that only one of the parties demands on the other a retraction.

On the contrary, my proposal makes room for a fourth option, a non-straightforwardly factual persistent disagreement where both parties could reasonably demand a retraction. Besides, my proposal presents a mechanism, coordination of contexts, that allows us to differentiate factual disagreements from non-straightforwardly factual disagreements. Speakers involved in a factual disagreement will not persist in the disagreement after one or more coordination processes have taken place, and only one of the speakers could, in fairness, demand a retraction. However, speakers involved in non-straightforwardly factual disagreements could persist in the disagreement after one or more coordination processes have taken place, and both speakers could equally demand a retraction. Moreover, coordination of contexts helps us to describe the four possible outcomes described above.

2. Hume on the true standard of taste

Contrary to what seems to be a common assumption in the debate about disagreement and taste predicates, assertion and retraction conditions for these predicates are highly subject to change. Speakers using taste predicates are easily led to persistent disagreements. Can we expect to find clear resolutions for most of the situations involving this type of disagreement? Or are we condemned to endless debates when we disagree about matters of taste? Let me quote the following passage of Hume's *Of the Standard of Taste* to shed some light on these problematic issues:

3 My proposal on coordination of contexts is different from other proposals (MacFarlane, 2007; Marques, 2015). In those works, the coordination between speakers concerns cooperative tasks in an evolutionary framework. The coordination is borne out by the recognition of cooperation between speakers as a way to find solutions to different problems. However, in my approach, it is the disagreement that allows the coordination between speakers.

Strong sense, united to delicate sentiment, improved by practice, *perfected by comparison* [emphasis added], and cleared of all prejudice, can alone entitle critics to this valuable character; and the joint verdict of such, wherever they are to be found, is the true standard of taste and beauty. (Hume, 1826, 273-274).

In this passage, Hume is talking about the requisites to acquire the true standard of taste:⁴ a combination of very different aspects. We can summarize them by saying that the true standard of taste requires: i) personal experience (free of prejudice), ii) improved by practice, and iii) perfected by comparison.⁵ The first element has been generally accepted (Gibbard, 1990, 165; MacFarlane, 2014, 4; Hirvonen, 2014, 68-69) as a necessary requisite for the rationality of assertions expressing someone's tastes.⁶ So, if I try a sushi dish in normal circumstances, i.e., supposing that my tasting system is not affected by unusual circumstances, and I do not like it, I am fully entitled to assert that the dish is not tasty (from now on, call this rule the PE Rule, where 'PE' stands for 'personal experience'). The importance of the second element has been recently recognized (MacFarlane, 2014; Smith, 2007, 2010). Although experiencing an object *x*, and found *x*'s flavor pleasant, is a solid reason for considering that people are entitled to say that *x* is tasty, people try to refine their taste through practice. Consider the amount of tasting courses offered today: wine, beer, olive oil, coffee, or chocolate tasting courses, to name just a few. Finally, the third factor has been frequently overlooked. We disagree about many matters, but the disagreement can acquire a different dimension when taste predicates are at stake. If I disagree with someone on whether something is tasty or not, our disagreement may not be so easily solved. Our disagreement could be non-straightforwardly factual. In these cases, the importance of engaging with other people in a process where our reasons to support our assertions are evaluated is crucial. Disagreeing with other people is not just asserting contrary propositions, it is also a way to evaluate our reasons, and, as Hume says, to perfect them comparing them with other's reasons.

In short, although to have personal experience of something we find pleasant to taste is enough to be entitled to assert that something is tasty, we often seek to improve our acquaintance with that object through practice. Besides, we also may be prepared to evaluate it through disagreement. All these elements are interrelated and are complementary. To have personal experience of an object *x*, where *x*'s flavor is found pleasant, is the minimum requirement to be entitled to assert that something is tasty. However, many people are disposed to educate their taste through practice. Besides, we can be prone to confront our assessment with that of other people. Disagreement is not only a situation in which two people exhibit their contrary opinions, but it is also a *process* of expressing our reasons, prejudices, and cultural conditioning to other people.

4 In this paper, I support the idea that, for humans, the only way to achieve something similar to the true standard of taste is by taking part in meaningful debates where both parties evaluate the strength of their reasons.

5 The accuracy of the historical interpretation of Hume's philosophy is not addressed here. I am just taking Hume as a source of inspiration for making my point clearer.

6 Meskin and Robson (2015) argue that direct acquaintance with the object being experienced is not necessary. They rely on cases of 'taste-imony', i.e. cases of pure testimony about matters of taste. Although this deserves close attention, evaluating their arguments is beyond the scope of this paper.

3. Disagreement kinematics

As stated in the Introduction, a situation of disagreement could not be the last stage in a conversation. A widespread understanding of disagreement has been ‘The Simple View of Disagreement’ (MacFarlane, 2014, 121) or ‘Content Disagreement’ (Sundell, 2011, 275). This specific understanding places the focus on a specific mark of disagreement, the contradictory truth-values of the contents asserted by the speakers. Recently, some authors (Sundell, 2011; Huvenes, 2012, 2014; MacFarlane, 2014; López de Sa, 2015) have argued that The Simple View of Disagreement is not the only way to look at the ordinary notion of disagreement. I will follow this line of thought. Besides, I will focus on longer pieces of discourse. The examples depicting disagreement scenarios (Lassersohn, 2005; Glanzberg, 2007; Huvenes, 2012, 2014; MacFarlane, 2014; López de Sa, 2015) usually consist of one speaker saying p and the other speaker saying q (where q logically implies *not-p*). Such examples make it impossible to illustrate persistent disagreements. The examples-style I follow can be found in other authors (Stevenson, 1944/1960; Schaffer, 2011; Blome-Tillmann, 2014).

A disagreement can develop in many different ways. On many occasions, these ways are indispensable for understanding the kind of disagreement that is at stake, whether straightforwardly factual or not. For example, Stojanovic (2007) argues that we should pay due attention to the kinematics of disagreement. This author argues that all cases of disagreement are either cases of genuine disagreement or plain misunderstandings. She presents an example where two people are talking about soybean ice-cream, and one says that the ice-cream is delicious and the other contends that the ice-cream is not delicious. This example is like other typical examples, except that a suggestive passage follows it:

I will try to show that considerations about the context in which the dialogue arises, and about *the ways in which it may evolve* [emphasis added], make it possible to decide whether we have a case of genuine disagreement, or only disagreement due to a misunderstanding. (Stojanovic, 2007, 693)

Stojanovic (2007) highlights several ways in which a disagreement could evolve. One option is that, once both speakers have made it explicit that their taste standards differ, they recognize that they are now agreeing, they have ‘moved from ‘Oh yes/Oh no’ dialogue to ‘Ok/Ok’ dialogue’ (Stojanovic, 2007, 694). For the author, two people who have expressed a difference in their tastes should realize that ‘their seemingly contradictory utterances may be simultaneously true’ (Stojanovic, 2007, 694). However, although there are situations where two people end up agreeing once they have made their divergence in taste explicit, there are other situations where both parties persist in disagreeing. I will defend that persistent disagreements are also a possibility. Sometimes, people persist in disagreeing even when all relevant features concerning the situation have been made explicit. The author explicitly recognizes this option. She thinks people may engage in persistent disagreements. As one of her examples shows, one speaker could say that soybean ice-cream is delicious tout court. The argument continues that when speakers assert that something is tasty tout court, they are saying that the dish is tasty ‘on some universally or at least generally accepted standards’ (Stojanovic, 2007, 694). That is, the two parties disagree on whether the soybean ice-cream

is delicious or not for most people. As so presented, these would be cases of factual disagreement because we would then have a method to determine which party is mistaken: we would have to determine, for example, by a survey, as the author suggests, whether the thing is tasty for most people or not.

Even assuming that such a method would work sufficiently well to test different gastronomic cultures, I do not think that it solves the issue. In this work, I defend that a good standard of taste is one that follows Hume's recipe: personal experience (free of prejudice), improved by practice, and perfected by comparison. Applying the method suggested by Stojanovic to the kiviak case will bring a clear outcome: kiviak is not tasty because it is not tasty for most people. However, this outcome is unacceptable. A general survey does not resolve some persistent disagreements. In fact, people should not resolve some persistent disagreements appealing to methods such as the above mentioned. For example, in the kiviak case, Aputsiak would be right in persisting in the disagreement even once he comes to know that most people think that kiviak is not tasty. He is just trying that Carmen leaves aside her cultural prejudices. He only wants to reach a kind of "middle ground." The partial or complete agreement is still far away, but the persistence in disagreeing on the part of Aputsiak is worth taking, at least in this case. Neglecting the possibility of significant persistent disagreements like (1)-(2) is dangerous because we deny ourselves the possibility of expressing our reasons, prejudices, and cultural conditioning to other people.

Despite the differences, there are several commonalities between the approach sketched and my own. First, how a conversation evolves can be relevant to determine the existence of disagreement. I agree with the author that many disagreements can be just misunderstandings or cases of factual disagreement. However, non-straightforwardly factual disagreements are a possibility as legitimate as misunderstandings and straightforwardly factual disagreements. My approach is complementary to the one depicted above. One of the tasks performed by early coordination processes is precisely making explicit relevant information for solving possible misunderstandings. If there are no misunderstandings, the outcome of other coordination processes could be that speakers realize that they are in a straightforwardly factual disagreement. If there is still an impression of disagreement between both parties, then the disagreement is non-straightforwardly factual.

4. The Three-Level Picture

Once having seen the different ways in which taste disagreements could evolve, I will now bring together the different features involved in this kind of disagreements. I will focus on representing how it is for a speaker to disagree with another speaker about such matters. This will be presented as a complex experience with three different levels:

- *Factual level* (the bottom level): it includes the physical features of the object being experienced. If, for example, we are eating sushi, the factual elements would be the type of rice, the type of fish, the cooking point of the rice, or the type of *mirin*, whether *mirin-fuhmi* or *hon-mirin*, used on the rice. This level is factual because the features or properties that are relevant for saying that something is tasty are the same for all possible experiencers. However, all factual features being equal for both speakers is not sufficient to result in a

similarity in taste. Sometimes, speakers pay attention to different factual features, and this can provoke a disagreement. For example, two different speakers can disagree on whether salmon spawn are tasty or not, depending on whether the spawns are eaten on a toast or in a piece of maki sushi.

- *Awareness level* (the middle level): in the example we began with, Aputsiak and Carmen know that they disagree on whether kiviak is tasty because they make mutually incompatible assertions. In the first step of a disagreement, the two parties realize their assertions are mutually incompatible. This represents an important point in a disagreement, as many authors testify (Lassersohn, 2005; Glanzberg, 2007; Huvenes, 2012, 2014; MacFarlane, 2014; López de Sa, 2015), but, in this paper, it will be the starting point. Since non-straightforwardly factual disagreements can be persistent, speakers can assert something that adds new information to the context. These assertions are a way for speakers to “update” the context if they think this information can have a direct impact on the disagreement. The outcomes of this updating vary. Speakers can switch from disagreement to agreement. Some authors (MacFarlane, 2007; Marques, 2015) have given prominence to agreement instead of disagreement. They say, agreement in taste ‘enables further cooperation and altruistic behaviour, and is more likely to lead to future benefits’ (Marques, 2015, 9). However, speakers can also shift from disagreement to a new situation of disagreement. Although agreement in matters of taste has undoubtedly played an adaptive role in human evolution, disagreeing with other people is also a source of coordination, since it is a way to test our standards. In these cases, the awareness level is even more critical because speakers will “update” the context more frequently. In sum, the awareness level is present whenever speakers realize that they are in disagreement, or whenever they made explicit information that could change the outcome of the conversation.

- *Normative level* (the top level): there are invariably rules associated with the use of taste predicates. The default rule is the PE rule, but there can be other types of rules involved: ethical, social, or cultural rules. When speakers use taste predicates, they express their approval/disapproval of some foods, but they also express the acceptance of rules. For example, for the Inuit Aputsiak, there are social rules involved. Although kiviak may look like an unappetizing dish for non-Greenlanders, it is perhaps their most culturally identifying meal, now in vogue, and therefore it is frequently served on Christmas Eve. On the contrary, for the Spaniard Carmen, tradition plays a lesser role in her judgment, but rules of hygiene do. This does not mean that tradition plays no role. It is just an idealization for the sake of the argument intended to highlight the relevance of certain rules for the Spaniard concerning the manufacturing and processing of food. Such policies have been vital in Europe, for instance allowing societies to avoid the spread of certain diseases.

In the next section, I will explore the interplay between the three levels. On the one hand, a disagreement between two speakers can be based on the factual level, because it depends on factual properties. On the other hand, a disagreement between two speakers can be based on the normative level, because the rules underlying the approval/disapproval are different. In this second case, I will show how other rules besides the PE Rule are relevant in determining the assertion conditions of taste predicates.

5. Coordination of contexts

Taste predicates are unique in their class. Their assertion and retraction conditions are highly subject to change, even when minor changes occur. I will argue that propositions involving taste predicates can give rise to non-straightforwardly factual disagreements and that the presence of coordination processes is a distinctive mark of the persistency. The disagreement appears when one speaker makes a statement, and then the other speaker makes another statement that is incompatible with the former. At this stage, the only level we need to explain the disagreement is the awareness level. Both speakers know that the contents expressed by their utterances are incompatible, and this is an essential part of the phenomenon, but we should not let this intuition conceal other factors that could play an active role in the disagreement. Speakers could say something that adds new information to the context, thus bringing into play the other levels.

In this section, I will expound two different coordination processes: bottom-up and top-down. In addition, I will discern several possible scenarios produced by coordination processes: speakers involved in a bottom-up coordination process can realize that the disagreement is a simple misunderstanding, a factual disagreement or a non-straightforwardly factual disagreement; and speakers involved in a top-down coordination process can realize that the disagreement is a non-straightforwardly factual disagreement.

5.1. Bottom-up coordination processes

In bottom-up coordination, certain factual elements that are relevant for a disagreement are made explicit in the context. As the next three examples will show, if bottom-up coordination processes take place, speakers can realize whether they are facing a case of misunderstanding, a factual disagreement, or a non-straightforwardly factual disagreement. A suitable example of the first is the following: consider three friends on holiday in Japan eating sushi at a restaurant. A and B are talking to each other comparing the sushi they are eating with the sushi they ate the previous day, but C is not paying too much attention to the conversation:

- 3) A: The sushi [Talking about sushi₁ (the sushi they ate yesterday)] was good.
- 4) B: Yes, you're right. One of the best sushi I've ever tried.
- 5) C: Are you mad? This sushi [talking about sushi₂ (the sushi they are eating now)] is awful. How can you say it's the best sushi you've ever tried?
- 6) A: Have you heard anything? We weren't talking about this sushi, but about the sushi we ate yesterday. In fact, we've already said that this sushi is awful.
- 7) C: Ah, ok. Yeah, yesterday's sushi was excellent.

From (3) to (5), the only level that is required to make sense of the situation is the awareness level. A and B agree on whether sushi₁ is tasty, but they disagree with C. However, after the coordination process, the factual level comes into picture because of A in (6) "update" the context highlighting that C is mistaken about one factual element: the sushi they are talking about. After that, they realize that the contents expressed by their utteran-

ces are consistent. They agree both that $sushi_1$ is tasty and that $sushi_2$ was not tasty. The apparent disagreement is a simple case of misunderstanding because they are talking about different sushi. Early bottom-up coordination processes can help speakers to realize that the disagreement is only apparent.

However, there are other possible outcomes of a bottom-up coordination process: speakers can understand that the disagreement is factual. Let us consider, for example, people disagreeing about the amount of one ingredient in a given dish (a load of pepper or just a pinch), or what kind of pepper is in a dish, whether green or red. These disagreements are based only on factual properties, so it should always be possible to consider some evidence to resolve the dispute. Suppose that one says that the dish is seasoned with curry, and the other says that the dish is seasoned with turmeric. They disagree, but their disagreement can be solved if, for example, they ask the waiter what type of spice has been used. Regardless, what is clear is that there is no reason for them to persist in the disagreement once they have applied a method to identify the seasoning of the dish unless they are irrational. One of them has to be mistaken, so only one can demand a retraction on the other part. Alternatively, maybe both are mistaken if, for example, the chef has used neither of the spices. To see this as clearly as possible, let us consider the next example, where two people eating at a Thai restaurant are arguing on whether the curry they are eating is red or green curry:

- 8) A: There's only a pinch of curry in the dish, but I think it's green curry.
- 9) B: That's false, it's red curry.
- 10) A: I think you're wrong. It's unmistakable because of the spicy taste.
- 11) B: I don't think so, I think it's red curry. I suppose you know that red curry is made of red peppers and green curry is made of green peppers. So, the spicy taste isn't telling at all. Maybe red peppers aren't as spicy as green ones, but they're spicy enough to make a difference.
- 12) A: I know that, but you're totally wrong. Anyway, it's easy to know what type of curry the chef has used. I'm going to ask the waiter.
- 13) Yeah, of course.

In (8)-(9), the two speakers disagree on whether it is red or green curry on the dish. For now, the only level that is necessary to account for the scenario is the awareness level. In (10)-(11), they make explicit factual information that is relevant for the discussion. At this point, the factual level is necessary to make sense of the situation, since the context has been "updated" with new factual information. However, in the end, as it is suggested in (12)-(13), only one of them can be right. Let us assume that the chef has used only red curry in the dish. As soon as they find this out, A should recognize the mistake. Again, the awareness level would be in the picture because now speakers know that one of them is mistaken. In summary, bottom-up coordination processes allow speakers to specify factual features involved in the disagreement. Once these features are made explicit, the speakers can recognize that the disagreement is a case of misunderstanding or a factual disagreement, as in (3)-(7) and (8)-(13), respectively.

However, there is still another possibility: speakers realize that their disagreement is not going to be easily solved. The final example of this section aims to show that the outcome of a bottom-up coordination process can be a persistent disagreement. Sometimes, speakers make explicit factual information that is relevant for the disagreement, information all speakers are aware of, but this does not help in any sense to solve the dispute. Instead, the speakers involved tend to entrench themselves, thus persisting in disagreeing. Consider the next excerpts from a conversation on Reddit⁷ regarding if putting breadcrumbs makes meatballs tastier:

- 14) A: Does anyone else not put bread crumbs or other fillers in their meatloaf, meatballs, similar? It's just the way my mom always made these kinds of dishes, she never added bread crumbs and other fillers to them. They don't fall apart either with egg. Still have spices and seasonings though.
- 15) B: I do, and sometimes I don't. Usually I add it because it makes for more juicy meatballs, not because it acts as a filler. Pure meat meatballs can be very dense and chewy.
- 16) C: Meatballs and meatloaf really benefit from breadcrumbs. It soaks up all the juice that would otherwise leak out.
- 17) D: It's a binder, not a filler.
- 18) A: It doesn't fall apart without it so...? I guess it's optional.
- 19) E: I mean, most things are optional in cooking - it's about what you like to eat. That said, bread in meatballs is about texture and, most importantly, flavor.
- 20) D: A filler is used as a substitute or to stretch out an ingredient, usually due to cost.
- 21) A: I know.
- 22) F: Why do you think these recipes were invented? To stretch meat. It also adds wonderful texture and moisture.
- 23) A: I know.
- 24) G: My mom never used bread crumbs either. Always juicy and tender meatloaf with nothing falling apart. Breadcrumbs just seems like what people are used to but unnecessary.
- 25) A: Seems like it. I think they used to add it to increase amount, I think it originated during WW2. Anyways, that's what I was told.

A starts the conversation, probably, looking for support. A's mom does not use breadcrumbs in her meatballs, and he or she wants to know if there are other people that neither use it. However, as the conversation goes, many people recommend using breadcrumbs in meatballs. They do not act as a filler, as A believes, but as a binder, making the meatballs more consistent. Besides, it brings to the mixture a nice texture and moisture. In doing so, they add factual information that is relevant to the discussion. At this point, the factual level is necessary to illustrate the situation since new factual information has been added to the context. A seems to accept the idea that breadcrumbs not only act as a filler, responding

⁷ https://www.reddit.com/r/Cooking/comments/9o0ytl/does_anyone_else_not_put_bread_crumbs_or_other/.

twice ‘I know’ to comments from D and F. Now, we need not only the factual level but also the awareness level. A has made explicit the acceptance of the information, so D and F could demand a retraction from A. However, in the end, G supports A’s initial stance, and A ends up disagreeing with the other speakers. He or she states that breadcrumbs are used only as a filler, a practice originated in World War II. It seems plausible that A, being reinforced by G’s opinion, could demand a retraction from D and F at this stage of the conversation. In the end, it seems rational that the two parties in the disagreement, those who think that breadcrumbs are necessary and those who do not, can reasonably demand a retraction on the other part.

In sum, although the coordination process makes factual information explicit, the character of the disagreement is non-straightforwardly factual because the speakers end up disagreeing even once they have made explicit factual information that has a direct impact on the disagreement. If D and F read A’s last remark, they would respond thus prolonging the debate, and the awareness level would be necessary again because D and F would be indicating that they are again in disagreement with A.

5.2. *Top-down coordination processes*

As noted above, there can be disagreements that do not depend only on factual elements. The previous section showed the different outcomes a bottom-up coordination process could have. In this section, I will explain the other kind. Top-down coordination specifies rules that have a direct impact on the disagreement. The PE Rule is the rule functioning by default. In other words, PE is the rule sanctioning gustatory experiences in most situations. Nevertheless, there are other cases in which other rules can override it. The idea of top-down effects is not a new one. In the debate on ‘cognitive penetration’⁸ many authors (Nanay, 2014, 2016; Stokes, 2014; Vetter & Newen, 2014; Silins, 2016) defend an influence from higher to lower levels. Specifically, cognitive processes such as ‘learning, memorizing, imagining, attending, considering, decision making, linguistic expression’ (Vetter & Newen, 2014, 63) can affect the most basic levels of perception. Most of the work in this field focuses on visual perception. However, if memory, cultural background, or even emotions influence what we directly see, why could it be not possible that social, cultural, or ethical rules influence our perception when we eat something? Some work is devoted to showing top-down effects on taste experience. For example, Silins (2016) says that ‘the information that a beer contains vinegar changes your taste experience rather than merely changing your evaluation in judgment of the taste experience.’ In a similar vein, I will defend that ethical, social, or cultural rules, or even expectations or emotions related to this kind of rules, can affect our taste experience. The advantage of my approach over other explanations is that it can account for those cases in which the assertion conditions of taste predicates are determined by more than one rule. Now, I will present some examples showing how top-down coordination allows speakers to specify rules that are relevant for saying that something is tasty. Consider two people eating in a restaurant in Japan and trying a new dish:

8 I am indebted to an anonymous referee for this comment.

- 26) A: Ummm, it's really tasty.
 27) B: Yeah, you're right.
 28) A: I wasn't sure at first because it's whale meat, but it's really good.
 29) B: Whale meat? Ugh, this isn't tasty anymore.
 30) A: What's the problem? I thought you've liked its flavour.
 31) B: Its flavour? Are you kidding me? I cannot understand how you can say that it's tasty after knowing the dish is made of whale.
 32) A: Well, it's still delicious. I understand the problem of eating protected species and all that stuff, but I don't really see what that has to do with the dish being delicious.

As seems apparent, A and B do not disagree in (26)-(27). The flavour of the sushi is pleasing for both speakers, so, according to PE, both of them should call the sushi 'tasty'. However, when new information is added to the context by A, the fact that they are eating whale meat, they suddenly disagree. The updating of the context has prompted a change of mind of B. The sushi is disgusting now since it is sushi from a protected species. The rule that appears to be in command now is not PE, but a new rule we can call PE*: call it 'tasty' if you know it first-hand and you like it unless it is a protected species that you are eating. PE is no longer in place after the change of context. When B realizes that it is whale meat, experiencing a delicious sensation is not enough to call the dish 'tasty'. Once this new rule is in place, whether the piece of fish that B is eating is pleasant or not becomes irrelevant, 'it's tasty' is no longer appropriate to say. The rule endorsing the experience of B has changed, thereby changing the taste standard of B: this speaker no longer thinks that it is correct to describe this sushi as tasty; the new rule, PE*, does not back this course of action. Note that the rule discrediting the experience could have been a different one. For example, B could have had a similar change of mind on considering it wrong to eat intelligent species or for the love of whales. The following example illustrates this latter point. Let us retake the example we began with, where Aputsiak and Carmen were trying kiviak:

- 33) Aputsiak: Ummm, kiviak's so tasty.
 34) Carmen: I disagree, kiviak isn't tasty.
 35) Aputsiak: Ok, it may look repulsive, but you must recognize that the flavour is really good.
 36) Carmen: Sorry, but the flavour isn't good at all.
 37) Aputsiak: Since you've had the courage to try it, I thought you'd be more open-minded. Your cultural prejudices are fooling you.
 38) Carmen: I've agreed to try it because I don't like to reject something without trying it, especially if it's important for a culture. I think that should keep me from being called intolerant. Anyway, it isn't only the awful flavour, or the fact that it is liquefied bird innards. This stuff is rotten. It's dangerous.

Unlike the whale-sushi case, in the kiviak example, 'tasty' seems not to correspond to ethical rules but to another type of rules. Expectations and emotions related to social and

cultural rules seem to be involved. For Aputsiak, their cultural and educational background exerts a strong influence. To call the kiviak ‘tasty’ is not only to express his taste but to defend part of his culture. For Carmen, there seem to be social implications to discourage the eating of rotten food. In general, cultural and educational background exerts a strong influence on people’s tastes, and the persistence of non-straightforwardly factual disagreements shows this. Is it wrong for a member of the Inuit culture to keep insisting that kiviak is tasty? I would say that it depends on the consistency of their reasons and the amount and character of their prejudices. How can we evaluate them? Just as Hume says, perfecting them by comparison, engaging in disagreement with other people.

6. The master and the slave

Disagreeing with other people is not just asserting contrary propositions. Uttering propositions with incompatible contents is not enough to understand a situation of persistent disagreement. In this section, I want to suggest that another ingredient is indispensable for the persistent disagreement recipe: not to exhibit a live-and-let-live attitude towards the preferences of the other party in the disagreement. If both speakers show a live-and-let-live attitude, they will tend to adopt a neutral or non-confronting attitude. To shed some light, let me quote the next passage from Lewis (1979):

For some reason –coercion, deference, common purpose– two people are both willing that one of them should be under the control of the other. Call one the slave, the other the master. The control is exercised verbally, as follows.

At any stage in the enslavement, there is a boundary between some courses of action for the slave that are permissible, and others that are not. The range of permissible conduct may expand or contract. (Lewis, 1979, 340)

In a conversation between two people, there can be one master and one slave, two slaves or two masters. The master determines what courses of action are permissible, and the slave makes a behavioural adjustment to fit the master’s dictates. If we consider the whale-sushi case, in the beginning, both speakers agree on the sushi being tasty. It could be said that neither of them has adopted the master role yet. However, when A “updates” the context adding the information ‘whale meat’, B feels forced to assume the master role and states that calling a whale sushi ‘tasty’ is not a permissible course of action, thus being possible that B demands a retraction.

Similarly, A adopts also the master role, disagreeing with B, and being equally possible to demand a retraction. In a non-straightforwardly factual disagreement, in a persistent disagreement, there are two masters, and nobody is making a behavioral adjustment to resolve the situation. If one of them at one stage of the conversation makes a retraction, thus becoming the slave and fitting the master’s dictates, then the disagreement is resolved. However, who adopts the master or the slave role will depend on whether either speaker adopts a live-and-let-live attitude. As Field says, in a dispute about taste, what makes a difference in setting up the disagreement has ‘to do with the extent to which one takes a live-and-let-live attitude to the other’s preferences, which in turn is in part due to the

impact of his acting on those preferences on one's own concerns ...' (Field, 2009, 277). It is not merely a matter of how critical a person is when engaging in a disagreement. A critical person is indeed more prone to disagree than a non-critical person, but it also depends on the issue that people disagree about. If the speakers do not show a live-and-let-live attitude, a disagreement can arise. However, not adopting this attitude depends on how much the issue matters. One person may show a live-and-let-live attitude if the other party is expressing personal preferences and, for example, utters 'I like peanuts'. However, if someone say 'Whale sushi is tasty', there are more reasons for not adopting a live-and-let-live attitude. This is not a matter of personal preference, because an ethical rule is relevant for the disagreement. Depending on several factors, such as the dish being eaten or the manufacturing processing, people will feel more compelled not to adopt a live-and-let-live attitude, thereby assuming the master's role. The consequences of applying the predicate 'tasty' are not the same when we are eating peanuts, sushi without wasabi, whale sushi, rabbits, dogs, cats, animal foetuses, or humans.

In conclusion, the master/slave metaphor gives us an excellent insight to understand some aspects of non-straightforwardly factual disagreements. It bears considering cases in which both speakers adopt the master role—that is, cases in which both speakers seek to set the standard for different courses of action—. In disagreements that are not straightforwardly factual, this situation seems very common.

7. Conclusion

I have argued for an asymmetry between straightforwardly and non-straightforwardly factual disagreements. In the latter, but not in the former, the disagreement can be persistent. Besides, both speakers can fairly demand a retraction. In order to explain certain features of this kind of disagreement, it is crucial to attend to the proper kinematics of non-straightforwardly factual disagreements. I have defended the need to consider a particular phenomenon to accomplish this task: coordination of contexts. Coordination of contexts enables speakers involved in a disagreement to make certain information explicit. Bottom-up coordination makes factual information explicit. Top-down coordination specifies rules other than the PE Rule that cause an impact on the assertion conditions of taste predicates. When a coordination process takes place, different outcomes can follow. It can eliminate certain misunderstandings, and it can make speakers realize what kind of disagreement they are taking part in, whether straightforwardly factual or not.

Besides, an approach that considers such a phenomenon can also account for cases in which speakers "update" the context with new information, for example, by introducing rules that are making an impact on the situation of disagreement. A speaker can express approval of a dish under the rule PE, but another speaker could approve of the same dish under PE*. The food that speakers should call tasty is determined by a great variety of rules. The approach depicted in this paper can also account for cases in which other rules are governing the disagreement.

References

- BLOME-TILLMANN, Michael (2014): *Knowledge and presuppositions*, Oxford University Press, Oxford.
- DE CRUZ, Helen & DE SMEDT, Johan (2013): «The value of epistemic disagreement in scientific practice. The case of Homo Florensiensis», *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, n° 44(2), pp. 169-177.
- FIELD, Hartry (2009): «Epistemology without metaphysics», *Philosophical Studies*, n° 143, pp. 249-290.
- GIBBARD, Alan (1990): *Wise choices, apt feelings*, Oxford University Press, New York.
- GLANZBERG, Michael (2007): «Context, content, and relativism», *Philosophical Studies*, n° 136(1), pp. 1-29.
- HIRVONEN, Sanna (2014): *Predicates of personal taste and perspective dependence*, PhD thesis, UCL.
- HUME, David (1826): «Of the standard of taste», in *The philosophical works of David Hume*, vol. 3, A. Black and W. Tait, Edinburgh, pp. 256-282.
- HUVENES, Torfinn T. (2012): «Varieties of disagreement and predicates of taste», *Australasian Journal of Philosophy*, n° 90(1), pp. 167-181.
- HUVENES, Torfinn T. (2014): «Disagreement without error», *Erkenntnis*, n° 79, pp. 143-154.
- LASERSOHN, Peter (2005): «Context dependence, disagreement, and predicates of personal taste», *Linguistics and Philosophy*, n° 28, pp. 643-686.
- LEWIS, David (1979): «Scorekeeping in a language game», *Journal of Philosophical Logic*, n° 8(1), pp. 339-359.
- LÓPEZ DE SA, Dan (2015): «Expressing disagreement: a presuppositional indexical contextualist relativist account», *Erkenntnis*, n° 80, pp. 153-165.
- MACFARLANE, John (2007): «Relativism and disagreement», *Philosophical Studies*, n° 132(1), pp. 17-31.
- MACFARLANE, John (2014): *Assessment-sensitivity: Relative truth and its applications*, Oxford University Press, New York.
- MARQUES, Teresa (2015): «Disagreeing in context», *Frontiers in Psychology*, n° 6, pp. 1-12.
- MESKIN, Aron & ROBSON, Jon (2015): «Taste and acquaintance», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, n° 73(2), pp. 127-139.
- NANAY, Bence (2014): «Cognitive penetration and the gallery of indiscernibles». *Frontiers in psychology*, 5, 1527, 10.3389/fpsyg.2014.01527.
- NANAY, Bence (2016): *Aesthetics as philosophy of perception*, Oxford University Press, Oxford.
- RECANATI, Francois (2004): *Literal meaning*, Cambridge University Press, New York.
- SCHAFFER, Jonathan (2011): «Perspective in taste predicates and epistemic modals», in: A. Egan and B. Weatherson (eds.): *Epistemic modality*, Oxford University Press, Oxford, pp. 179-226.
- SILINS, Nicholas (2016): «Cognitive penetration and the epistemology of perception», *Philosophy Compass*, n° 11(1), pp. 24-42.

- SMITH, Barry C. (2007): «The objectivity of tastes and tasting», in: B. C. Smith (ed.): *Questions of taste: The philosophy of wine*, Signal Books Limited, Oxford, pp. 61-101.
- SMITH, Barry C. (2010): «Relativism, disagreement and predicates of personal taste», in: F. Recanati, I. Stojanovic & N. Villanueva (eds.): *Context-dependence, perspective and relativity*, Mouton de Gruyter, Göttingen, pp. 195-224.
- STEVENSON, Charles L. (1944/1960): *Ethics and language*, Yale University Press, New Haven.
- STOKES, Dustin (2014): «Cognitive penetration and the perception of art», *Dialectica*, n° 68(1), pp. 1-34.
- STOJANOVIC, Isidora (2007): «Talking about taste: Disagreement, implicit arguments, and relative truth», *Linguistics and philosophy*, n° 30(6), pp. 691-706.
- STOJANOVIC, Isidora (2011): «When (true) disagreements give out», *Croatian Journal of Philosophy*, n° 11(2), pp. 183-195.
- SUNDELL, Timothy (2011): «Disagreements about taste», *Philosophical Studies*, n° 155(2), pp. 267-288.
- SUNDELL, Timothy (2016): «The tasty, the bold, and the beautiful», *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, n° 59(6), pp. 793-818.
- VETTER, Petra & NEWEN, Albert (2014): «Varieties of cognitive penetration in visual perception», *Consciousness and Cognition*, n° 27, pp. 62-75.

La libertad a debate: la lectura de los textos cartesianos en Sartre y Ricœur

Freedom under discussion: Sartre's and Ricoeur's interpretation of the Cartesian texts

ISABEL MORALES BENITO*

Resumen: En el artículo se realiza una comparación sobre la libertad en Sartre y en Ricœur a partir de la lectura que ambos realizan de los textos cartesianos. En «La liberté cartésienne» (1947), Sartre sostiene que la libertad creadora que Descartes ve en Dios no es otra cosa que la auténtica libertad del hombre. En *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), Ricœur determina a partir de la generosidad cartesiana que «querer no es crear». Se argumenta que, valorado en su conjunto, el planteamiento de Descartes se asemeja más a las tesis del consentimiento de Ricœur que a las del existencialismo de Sartre.

Palabras clave: Ricœur, Sartre, Descartes, libertad, generosidad, Dios.

Abstract: This paper carries out a comparison between Sartre's and Ricoeur's conceptions of freedom, based on their own interpretation of the Cartesian texts. In "La liberté cartésienne" (1947), Sartre argues that the creative freedom that Descartes observes in God is the genuine freedom of the human being. In *Freedom and Nature* (1950), Ricoeur determines from the Cartesian generosity that "to will is not to create". This paper argues that Descartes' approach taken as a whole is more akin to Ricoeur's consent approach than Sartre's existentialism theory.

Keywords: Ricoeur, Sartre, Descartes, Freedom, Generosity, God.

Introducción

Aun que sea de modo soslayado, es posible situar a Sartre como uno de los interlocutores a los que Ricœur se dirige en el momento de la elaboración de su tesis. El autor aparece poco en *Lo voluntario y lo involuntario* (1950): se hacen algunas menciones a los estudios fenomenológicos *L'imagination* (1936), *L'imaginaire* (1940), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) y, menormente, a *El ser y la nada* (1943). No obstante, es posible plantear que Ricœur haya tenido presente a Sartre más de lo que parece por dos razones. La primera, porque en torno a estos mismos años encontramos dos escritos en los que sí analiza directamente su pensamiento: se trata de un comentario a la obra de teatro «Le Diable et le Bon

Recibido: 13/06/2018. Aceptado: 20/11/2018.

* Departamento de Humanidades, Universitat Internacional de Catalunya. Profesora de Antropología Filosófica. Pertenece al grupo de investigación SARX - Grup de Recerca en Antropologia de la Corporalitat (2017 SGR 031). Sus líneas de investigación son el pensamiento de Paul Ricœur, la libertad y la corporalidad, la Bioética y las Humanidades Médicas. Contacto: imorales@uic.es.

Dieu», publicado en 1951¹, y del artículo «Negatividad y afirmación original», publicado originalmente en 1956 (Ricœur 1990, 295-316). Y la segunda, porque al examinar el contenido de *Lo voluntario y lo involuntario*, y en concreto lo referido a la libertad y su recepción de Descartes, es posible hallar un planteamiento diametralmente opuesto al que realiza Sartre. Esto permite afirmar que el conocimiento de Ricœur sobre este autor es tan real como lo es su deseo de presentar una alternativa al existencialismo nihilista. Dos son, asimismo, las ideas centrales que sustentan la comparación entre la libertad en Sartre y Ricœur: la de lo *corporal* como primer modo de contacto con la *necesidad*, y la de Dios, como referencia de una libertad absoluta que contrasta con la finitud humana.

Sobre Sartre, Ricœur afirma en su *Autobiografía intelectual*:

El Ser y la nada de Sartre sólo suscitó en mí una admiración lejana, pero ninguna convicción: ¿acaso un discípulo de Gabriel Marcel podía asignarle la dimensión de ser a la cosa inerte y no reservar sino la nada al sujeto vibrante de afirmaciones en todos los órdenes? (Ricœur 1997, 25).

Esta «ninguna convicción» constituye una pista valiosa que invita a preguntarse por qué las tesis de Sartre no convencen a Ricœur. La respuesta más evidente a tal cuestión se pone de manifiesto cuando Ricœur emplea la expresión «existencialismo negro» en *Lo voluntario y lo involuntario* y cuando dice de él que «no es, quizás, más que un idealismo decepcionado, y el sufrimiento de una conciencia que se ha creído divina y que se conoce ahora desgarrada» (Ricœur 1988, 50). Ricœur vincula aquí el «existencialismo negro» con un idealismo exacerbado, en que el yo se encuentra a sí mismo diferenciándose del cosmos y haciendo círculo consigo mismo. Aquí, dice, la conciencia es el producto del «rechazo irritado y, hasta cierto punto, enloquecido, [que] se eleva como desafío y como desprecio» (Ricœur 1988, 50). Ricœur levanta así un puente que une el idealismo y el existencialismo: en la medida en que la negación y el desprecio dejan de ser aspectos teoréticos y pasan a constituir el peso de la existencia humana concreta, el nihilismo se postula como actitud esencial ante la vida. Para Ricœur,

la relación estrecha entre el rechazo al que echa mano la libertad para armarse y la auto-posición de la conciencia explican sin duda suficientemente por qué una filosofía de la conciencia triunfante contiene en germen una filosofía de la desesperación. Basta con que el rechazo disimulado en el anhelo de auto-posición se conozca como rechazo para que la vanidad y el fracaso que lo constituyen se transformen rápidamente en desesperación con respecto a la pretensión de esta libertad titánica (Ricœur 1988, 510).

1 «Le Diable et le Bon Dieu»: aparecido por primera vez en *Esprit* (noviembre de 1951) y publicado también en Ricœur, P. (1999), en: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris: Seuil, pp. 137-148. Es significativo que en las primeras líneas de este escrito, Ricœur afirme que se haya sentido especialmente *herido* al ver la representación de la obra y que su argumentación consista en explicar el porqué de esta emoción. Puede observarse, así, una posición original de confrontación.

Es esta una postura tan lejana al planteamiento de Ricœur como lo es el naturalismo, en el que el sujeto se pierde en favor del mundo de los objetos y de su movimiento mecánico. Como alternativa a estas posiciones, Ricœur parte en su investigación de la idea de *cuerpo propio* como primera condición de la existencia e incorpora, con ella, todo lo que denomina *involuntario*, ya sea relativo o absoluto. En esta categoría se incluyen tanto los *motivos* como los *movimientos corporales*, *afectos*, *carácter*, *impulsos* y *condiciones* generales de la existencia; todo lo que, de algún modo, podría considerarse como *necesidad* y que el idealismo rechaza por considerar que no es *conciencia*. Para Ricœur, lo que da razón a esta acogida es que todos estos elementos son de algún modo formas del *cogito*, porque no son *necesidad pura* sino *necesidad vivida*. El autor presenta, así, un *cogito* cuyos límites son más anchos que los que considera el idealismo (Ricœur 1988, 20-25).

Esta idea de *cuerpo* mostrada aquí es diferente para Sartre. Puede decirse que, en la medida en el existencialismo hace nacer la libertad de la conciencia desarraigada, Sartre desconoce lo corporal (Cladakis 2017, 186). De modo similar, haciendo referencia a Descartes y en virtud también de la idea totalitaria de elección, se sostiene que para Sartre no puede existir la unión entre el alma y el cuerpo que con tanto anhelo persiguió el autor moderno y a partir de la cual elaboró la teoría de las pasiones (Guenancia 2018). Sartre hace al sujeto responsable total de su existencia, lo que tiene como contrapartida identificar la libertad con la angustia. Ricœur, por el contrario, no ve posible una imputación pura, porque tal cosa excedería los límites de un *cogito* cuyo modo de ser inevitable es *corporal*, y plantea su idea de libertad más como una respuesta que como un decreto.

Este distinto modo de entender la libertad puede también formularse en términos de una libertad de *creador* y de una libertad de *criatura*. Este lenguaje, vinculado a las tesis de Descartes sobre la libertad de inferencia, permite ahondar en el debate y hallar en la raíz de los planteamientos una distinta recepción su pensamiento. En efecto, la diferente postura de los autores con respecto a Dios (recordemos que Sartre describe define su *existencialismo* como *ateo* (Sartre 1989, 27, 30), y que, por el contrario, Ricœur remite al inicio y al final de *Lo voluntario y lo involuntario* a la Trascendencia) conduce a conclusiones distintas: mientras Ricœur toma como inspiración la *generosidad* cartesiana, en la que el sujeto se humilla ante la necesidad, la verdad, y lo divino, Sartre aboga por aplicar al hombre lo que Descartes había apuntado que era divino y omnipotente, suplantando de este modo a Dios mismo².

A partir de estas divergencias con respecto a Dios, no parece plausible que fuera el mismo Descartes el que leyeron Sartre y Ricœur. Es lícito, pues, preguntarse, como hace Grimaldi, si la recepción cartesiana de Sartre (y añadimos aquí la de Ricœur) se realiza en

2 Es posible, incluso, ahondar en la diferencia respecto a Dios acudiendo a una figura que está implícita en el pensamiento de los dos autores: se trata de Nietzsche. Diferentes autores han tratado separadamente sobre ello, y ponerlos en contacto confirma este dato. Por una parte, se afirma que, en cierto modo, Sartre es nietzscheano, pues comparte con él la idea de la muerte de Dios, aunque busque en la libertad y no en la fuerza o en la voluntad de poder los fundamentos de su moral inacabada [Bello, E. (2005), «La sombra de Nietzsche en Sartre», *Daimon* n° 35, pp. 41-62]. También parece claro que la fundamentación de la libertad *creadora* de Sartre a partir de la negación de Descartes se encuentra en la nietzschena muerte de Dios [Zima, P. V. (2015), *Subjectivity and Identity: Between Modernity and Postmodernity*, London, New York: Bloomsbury, p. 93]. Por otra parte, y situándose en una posición antagónica, se presenta a Ricœur como un pensador *antinietzscheano* porque toda su obra, y particularmente en el inicio, está marcada por el *sí* del *consentimiento* [Abel, O. (2010), «L'adolescence du consentement», en: J. Poreé y G. Vincent (eds.): *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes: PUR, pp. 105-114].

forma de continuidad o de interpretación (Grimaldi 1987, 67-88). Para responder a ello, en este trabajo se examina, en primer lugar, el planteamiento del pensador existencialista acerca de la conciencia como auto-posición absoluta y la justificación que halla en Descartes para afirmar que la libertad del hombre es creación pura. En segundo lugar, se traen a colación las aportaciones de Descartes acerca de la *atención*, de las *semillas de verdad* y de la *generosidad*, nociones que Ricœur incorpora en su análisis y prolonga hasta formular su tesis sobre el *consentimiento*. El resultado de la comparación revela la común problemática de Descartes y de Ricœur de reconciliar la libertad y la finitud humana pero una distinta solución.

1. Una lectura cartesiana: Sartre y la libertad creadora

1.1. Ser para-sí y libertad como distanciamiento

Para Sartre, la conciencia y la negación se encuentran estrechamente vinculadas, hasta el punto de que el hombre encuentra su forma idónea de expresión en el nihilismo. Sartre identifica la conciencia del hombre con el *ser para-sí* y lo presenta como un ser cuya característica fundamental consiste en la carencia, oponiéndolo al *ser en-sí* de las cosas, cuyo rasgo es la plenitud, lo lleno, lo macizo (Sartre 1993, 35-36). Las cosas son *algo*, tienen una *esencia* concreta y determinada. La conciencia, por el contrario, es la que indica que existe una *no-coincidencia* consigo mismo. «La realidad humana –afirma Sartre–, por la cual la carencia aparece en el mundo, debe ser a su vez una carencia» (Sartre 1993, 120).

Que la conciencia sea “para” sí significa que no está “en” las cosas, sino que su relación consigo misma pasa por un momento de trascendencia de las propias cosas: el sí no tiene entidad, sino no podría ejercer este movimiento de vuelta hacia sí mismo. Lo que distingue, pues, la conciencia de las cosas no es un ser diferente, sino no-ser todas ellas: es la negación, la vacuidad y la separación lo que la hace capaz de saberse diferente del ser *en-sí*.

Es en esta *nada* del *para-sí* donde Sartre encuentra el lugar para la libertad del hombre, porque ser libre significa ser capaz de todo, y para ser capaz de todo es necesario no ser previamente nada. Por el hombre, en efecto, la nada entra en el mundo, y lo hace en forma de libertad, siendo la conciencia una apertura sin límites hacia el futuro y hacia lo nuevo. Lo posible se configura de este modo como una estructura del *para-sí* (Sartre 1993, 129-135), y es esta estructura la que Sartre ve prefigurada en la duda de Descartes, porque dudar es «nadir todo lo que existe» (Sartre 1947, 326), ponerlo entre paréntesis, y es este ejercicio el que permite al hombre separarse del mundo y contemplarlo desde lo alto:

La realidad humana no puede sustraerse al mundo –en la interrogación, la duda metódica, la duda escéptica, la *epojé*, etc.– a menos que sea, por naturaleza, arrancamiento de sí misma. Es lo que [vio] Descartes, quien funda la duda sobre la libertad, reclamando para nosotros la posibilidad de suspender nuestros juicios (Sartre 1993, 61).

Para Sartre, nadie antes que Descartes había puesto el acento en el vínculo entre el libre arbitrio y la negatividad (Sartre 1974, 327). En la finitud del hombre, es decir, en su capacidad de no-ser, encuentra Sartre el origen de la libertad: siendo capaz de equivocarme descubro que no estoy atado a las verdades, sino que puedo dudar de ellas, y hacerlo volunta-

riamente. Asimismo, si ser hombre –ser *para-sí*–, es separarse, y en esto consiste su libertad, esta misma consiste en un acto de aislamiento, de un modo similar al que plantearon los estoicos (Sartre 1993, 60). Así pues, la libertad consiste en hacerse a uno mismo a partir de la nada. Para Sartre, ser hombre consiste en una existencia que precede a la esencia, lo que significa «que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y que después se define» (Sartre 1989, 17).

De tal modo, se plantea así una voluntad pura y total. Lo que define al hombre es su radical distinción con el mundo y, por ello, con la *necesidad*. El hombre nace, pues, siendo exilio, y su voluntad se revela como una capacidad de serlo todo:

Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad (Sartre 1989, 26).

La libertad aparece pues, como una exigencia y como un deber. Elegir no es un capricho, sino una condena (Sartre 1989, 48). El hombre no descubre dentro de sí nada dado, nada hecho; no descubre valores, sino que los crea. En este sentido, el existencialismo de Sartre no se postula como un quietismo, sino todo lo contrario: el hombre es acción, y además el alcance de esta acción es universal. En cada acto libre, en cada decisión, está en juego no solo la propia vida sino toda la humanidad, debido a que la subjetividad, por ser un *para-sí* es también un ser *para-otro* (Sartre 1993, 250ss). Este vértigo es el que conduce al hombre cobarde a refugiarse en lo que Sartre llama la «mala fe», que consiste en engañarse a sí mismo y volverse *cosa* aceptando unos supuestos *valores* o *ética* establecida, formulada de acuerdo con una supuesta naturaleza humana³.

1.2. Dos libertades: la de autonomía y la de productividad

Se acaba de ver que una de las claves para comprender el pensamiento de Sartre es el vínculo entre la negación y la libertad. Otro punto esencial de su planteamiento es la desvinculación entre la verdad y la libertad. La esencia del planteamiento es que, si el hombre debe suscribir las verdades que su entendimiento conoce, entonces no es libre, pues está «obligado» a reconocerlas como tales. Lo sorprendente de esta posición reside en que, nuevamente, es a Descartes a quien remite Sartre, haciendo una particular interpretación de sus textos referidos al error, a la libertad y a Dios, en especial los de la cuarta meditación metafísica, en la que se identifica como causa del error la no concordancia entre el entendimiento, que es finito, y la voluntad, que es infinita (Descartes 2011, 185-188).

Para desarrollar este argumento, Sartre distingue en el pensamiento cartesiano dos dimensiones o tipos de libertad: la de autonomía y la de productividad, y afirma que nuestra concepción moderna de la libertad está basada en la primera concepción. Tal es lo que queda expresado en su célebre afirmación:

3 Los ejemplos de la mujer que acude a la primera cita y del camarero son al respecto muy ilustrativos (Ibíd. pp. 29-101).

Nosotros, franceses, que vivimos desde hace tres siglos en la libertad cartesiana, nosotros entendemos implícitamente por “libre arbitrio” el ejercicio en un *pensamiento* independiente más que la producción de un acto creador (Sartre 1974, 315).

He aquí la tesis central que propone Sartre: Descartes avanzó en su pensamiento aquello en lo que consistía la verdadera libertad –un acto creador, como el de Dios–, pero ni él ni el mundo moderno, hasta la llegada del existencialismo, se atrevieron a asumirlo hasta sus últimas consecuencias y se resignaron a vivir en lo que sería el primer grado (Sartre 1974, 332s).

La identificación del libre albedrío con la autonomía se fundamenta, a juicio de Sartre, en el ejercicio de negación y de la duda: somos capaces de no querer aquello que conocemos y de crear un método que nos conduzca a la verdad. Para Descartes, la voluntad es, por tanto, una facultad infinita, en la que observamos la huella más firme de Dios en nuestras almas (Descartes 2011, 186), y esta libertad se encamina hacia el conocimiento de la verdad. La duda de Descartes es, en este sentido, provisional y metódica. No obstante, a pesar de que la voluntad y la libertad tienen una extensión más amplia que la del conocimiento, el hombre es un ser finito, de lo que se deduce que su libertad es fundamentalmente una libertad que no es indiferente, sino que es relativa a las verdades que conoce (Descartes 2011, 186s).

Sartre acoge la identificación cartesiana entre negación y libertad. Sin embargo, es precisamente la idea acerca de la no indiferencia de la voluntad donde se muestra discordante: si nuestra voluntad está determinada a aceptar las verdades que clara y distintamente se le presentan, ¿no está entonces, de algún modo, totalmente coaccionada? Como indica Grimaldi, es preciso poner atención en la sutil interpretación que realiza Sartre cuando traduce a Descartes: allá donde el filósofo moderno habla de “propensio”, haciendo referencia a la fuerza con que la verdad aparece, el existencialista habla de «la volonté contrainte d’affirmer» (Sartre 1974, 302), es decir, de una «voluntad constreñida [coaccionada, sometida, obligada] a afirmar» (Grimaldi 1987, 72). De acuerdo con esta lectura de Sartre, la voluntad está privada de toda iniciativa, pues ya provenga de la luz natural o de la revelación de Dios, las verdades adquieren categoría de ley ante el entendimiento, que no puede sino inclinarse ante ellas. Sartre concluye, pues, que según este planteamiento, el hombre no es libre más que nominalmente (Sartre 1974, 330). La presunta experiencia de autonomía que la duda le otorga al hombre no es más que la experiencia oculta de una dependencia mayor. La libertad no es, entonces, verdadera libertad, ya que aunque es autónoma, esta no es creadora. Nos encontramos, pues, ante un engaño. Tal y como explica,

Descartes oscila perpetuamente entre la identificación de la libertad con la negatividad o negación del ser –lo que sería la libertad de indiferencia– y la concepción del libre arbitrio como simple negación de la negación. En una palabra, le ha faltado concebir la negatividad como productiva. Extraña libertad: (...) ésta se descompone en dos tiempos: en el primero, es negativa y autónoma, pero se reduce a rechazar nuestro consentimiento al error o a los pensamientos confusos; en el segundo, ésta cambia de significación, es adhesión positiva, pero entonces la voluntad pierde su autonomía y la gran claridad que está en el entendimiento penetra y determina la voluntad. ¿Es esto lo que Descartes quería? La teoría que él ha construido, ¿responde

verdaderamente al sentimiento primero que este hombre independiente y orgulloso tenía de su libre arbitrio? No lo parece (Sartre 1974, 328)⁴.

La verdadera libertad es, entonces, para Sartre, aquella que es productiva y que Descartes puso en Dios, pero que, por convencionalismos de la época, el filósofo moderno no pudo desarrollar en el hombre (Sartre 1974, 330). «Serán necesarios –dice– dos siglos de crisis (...) para que el hombre recupere esta libertad creadora que Descartes puso en Dios» (Sartre 1974, 334s). Es ésta una libertad que no se somete al bien o a la verdad, sino que lo crea: el Dios de Descartes crea por decreto; su ser infinito no está sujeto a cualquier norma lógica o moral ni está limitado, por ejemplo, por la cuadratura del cuadrado o por la circularidad del círculo. Si un círculo tiene tal forma, la tiene porque Dios lo ha querido así, de la misma manera que podría haberlo querido de otra forma. Dicho de otro modo: las cosas no son buenas o verdaderas porque lo sean en sí mismas, según lo cual incluso Dios estaría sometido a ellas, sino que son buenas porque Dios, que las ha creado, lo ha querido así. «Es la libertad la que es el fundamento de la verdad, [porque] Dios ha *inventado* el bien» (Sartre 1974, 333)⁵. Para Sartre, concebir, por un lado, un Dios infinito y, por otro, que éste esté sometido a las reglas de lo creado sería incurrir en una contradicción de términos. Esta es la libertad de indiferencia de Dios que debe ser, para Sartre, la libertad humana.

Al final, Sartre concluye que la verdadera exigencia de la primera libertad –la de autonomía– lleva hasta los confines de la segunda –la de productividad–. La negación y el poder que le confiere al hombre la duda deben llegar hasta los límites de no estar sometido a una verdad, sino a crearla. Para Sartre, pues, no existen distintos grados o dimensiones de libertad: «la libertad es una» (Sartre 1974, 314), tal es la afirmación con la que Sartre inicia su escrito sobre la libertad cartesiana. Es *una* porque es total, absoluta, porque no admite grados (Sartre 1974, 318), y esto es así porque el hombre es enteramente un *para-sí*: todo él es por oposición a las cosas, todo él es no-ser o lo que está por venir, por lo tanto, todo él *es* libertad. Una libertad a medias no sería, pues, para Sartre, una libertad.

2. Otra lectura cartesiana: Ricœur y la generosidad

El planteamiento de Ricœur con respecto a la libertad difiere del de Sartre tanto en la conclusión como en los distintos argumentos que lo sustentan. Ricœur apunta en *Lo voluntario y lo involuntario* la idea de consentimiento como clave para vincular el *Cogito* a la *necesidad*, y lo hace basándose en la idea de *generosidad* cartesiana, de ahí que su lectura de Descartes sea particularmente distinta.

La divergencia de Ricœur con Sartre parte de la noción de *nada*, que para Ricœur resulta singularmente sospechosa: «la idea de la nada –explica en 1950– es una fuente inagotable de equivocaciones» (Ricœur 1988, 36), la más fundamental de las cuales es la del propio yo y de su libertad. Pocos años más adelante, esta crítica se explicita detalladamente:

4 Sartre argumenta que este mismo engaño es el que sucede, por ejemplo, al aprender matemáticas o al caminar (cfr. Sartre 1974, 316, 322, 327).

5 La cursiva es mía.

Es su noción [la de Sartre] de *ser en sí* la que le sirve para cincelar su noción de la nada, que es demasiado pobre y ya cosificada. (...) Todo lo que ha demostrado es que para ser libre hay que constituirse en no-cosa; pero no-cosa no es no-ser: *nothing is not no-being*. Este es, en mi opinión, el punto delicado de su filosofía; su filosofía de la nada es la consecuencia de una filosofía insuficiente del ser (Ricœur 1990, 312).

Si Sartre parte de una concepción unívoca del ser (o es o no-es) que conduce a una libertad planteada en términos radicales (o se es libre totalmente –divinamente– o se es “cosa”, subyugado a la necesidad), Ricœur parte de un *cogito* ensanchado e intenta explorar las regiones intermedias de la subjetividad en las que el yo, sin perder su originalidad y distinción con respecto a las cosas del cosmos, ejerce su libertad de criatura por medio del acto del consentimiento.

Fieles a nuestra regla metódica –apunta Ricœur–, suspendemos aquí las ideas y venidas de la conciencia fascinada por el Sí mismo y por la Nada, y concebimos una afirmación de sí, presta a la reflexión, que es la llave común del amor inocente hacia mí mismo y de esta conciencia de sí fascinada (Ricœur 1988, 75).

Esta afirmación es la que Ricœur ve prefigurada de alguna manera en Descartes: el filósofo de la modernidad, dice, «nos invita, más de lo que él lo ha sospechado, a cambiar de régimen de pensamiento» (Ricœur 1988, 27) y sus tres máximas formuladas a Isabel de Bohemia en la carta del 4 de agosto de 1645 sirven al autor como inspiración para estructurar su eidética de la voluntad a partir de la triple distinción de la decisión, del esfuerzo y del consentimiento (Ricœur 1988, 529). Muy atento al *Tratado de las pasiones* y a su correspondencia, Ricœur toma de Descartes la idea de *generosidad* que remite a una «conciencia considerada en su impulso hacia lo otro» (Ricœur 1988, 75), dando un salto hacia adelante; una conciencia que es opuesta a la conciencia *desarraigada* que plantea Sartre. Antes de examinar la noción de *generosidad*, es preciso detenerse para analizar la idea de la *atención* y la de *semillas de verdad*. Ambas nociones preparan el terreno de la *generosidad* y son tomadas por Ricœur para darles forma en su estudio sobre el querer⁶.

2.1. La atención y las semillas de verdad

Por la atención, Descartes muestra que la voluntad mantiene una relación de autonomía con respecto al entendimiento. La verdad no se impone forzosamente a la voluntad, como piensa Sartre, sino que aparece solamente si la voluntad consiente en que aparezca, esto es, cuando se dispone libremente a recibirla, a aceptarla y a retenerla. La atención depende enteramente de nuestra voluntad, por eso, la verdad que recibimos es captada solamente cuando queremos captarla. Incluso, de acuerdo con la segunda regla de la moral provisional que plantea Descartes, somos capaces de querer firme y resolutamente algo de lo que todavía no

6 Para un desarrollo de la noción de *atención* en Ricœur, cfr. el estudio que presentó en 1939 en el *Cercle philosophique de l'Ouest*, recogido en: Ricœur, P. (2013), «Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques», en: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris: Seuil, pp. 51-93.

tenemos una certeza cognoscitiva. En la tercera regla, además, Descartes hace hincapié en la capacidad de autonomía que tenemos con respecto a nuestros deseos y a aquello que conocemos, tal y como muestran los estoicos. En esto, precisamente, se distinguen los hombres y la beatitud que estos alcanzan, que es proporcional al grado de libertad que la capacidad de autodominio y abnegación les otorga (Descartes 2011, 87-89). A juicio de Grimaldi (1987, 73), la carta de Descartes a Mesland del 9 de febrero de 1645 –carta que Sartre obvia en su argumentación– justifica una interpretación no determinista del estatuto de la voluntad respecto del entendimiento porque, según ésta, podemos abstenernos «de admitir una verdad evidente» (Descartes 1972, 173) y porque «la libre disposición de nuestras voluntades nos pertenece realmente» (Descartes 1997, artículo 153, 226-227).

Así pues, es necesario comprender los matices del carácter «invencible», «irresistible» o «determinante» con que la verdad se nos aparece; ésta nos «atrapa», pero lo hace solamente si somos nosotros quienes nos entregamos libremente a ella y quienes, por eso, nos adherimos (Grimaldi 1987, 81s). La verdad, por tanto, sólo tiene un carácter coercitivo si somos nosotros quienes se lo otorgamos. La búsqueda infatigable de un método que nos conduzca a la verdad y la determinación para su uso constante no es, sino, otra cosa que una manifestación de esta independencia de la voluntad. Si fuésemos, además, absolutamente indiferentes a las verdades que conocemos significaría que somos incapaces de ella, lo que desdice del planteamiento de Descartes.

Con respecto a las *semillas de verdad* (Descartes 2011, 120), lo primero que cabe preguntarse es por qué la libertad de indiferencia en el hombre es su grado más bajo de libertad. O, planteada la pregunta en sentido inverso, por qué el conocimiento de la verdad nos hace más libres. La noción de «semillas de verdad», tan «constante como precoz» en el pensamiento de Descartes (Grimaldi 1987, 82s), responde bien a estas cuestiones: la verdad está contenida por las ideas innatas en el conocimiento a modo de semillas, de la misma manera que el fuego está contenido en el sílex. En este sentido, la verdad es connatural al hombre, y en su hallazgo y conformidad encuentra su pleno desarrollo. Tal es lo que nos hace semejantes a Dios. Así pues, la verdad no es lo opuesto a la voluntad o a la libertad, tal y como plantea Sartre; no hay una oposición radical o una alteridad absoluta entre el no-ser del hombre y el ser de la verdad, sino que el conocimiento del hombre se muestra más bien como un *todavía* no-ser. La verdad, pues, se revela como el desenvolvimiento y la plenitud de una voluntad y de un entendimiento que buscan lo que no tienen, porque no son infinitos ni perfectos⁷.

He aquí, pues, algunas diferencias principales entre Descartes y Sartre que pueden deducirse a partir de la comparación: mientras el primero fundamenta todo su planteamiento en la verdad, el segundo la rechaza de pleno. Para Descartes, la búsqueda de la verdad es la constante que aparece en toda su obra; la confianza en que esta existe, en que el hombre es capaz de ella y que de su encuentro depende nuestra beatitud puede encontrarse expresada de muy distintos modos. Para Sartre, en cambio, la verdad del hombre no existe, lo que hace que su sistema sea

7 Esta misma idea es la que defiende Kaposi en su lectura de Descartes cuando afirma que la libertad del hombre es la de la no-indiferencia. Para el autor, la *magna propensio* es la más grande libertad, hasta el punto de que cuando no se tienen motivos o verdades evidentes que aceptar, el más recto uso de la libertad es el de abstener el juicio [Kaposi, D.,(2004), «Indifférence et liberté humaine chez Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* 41, n.º 1, pp. 85-86].

incompatible de suyo con las nociones de *atención* y *semillas de verdad* (Grimaldi 1987, 84), porque no hay naturaleza en el hombre ni verdad que pueda vencer su capacidad de serlo todo.

2.2. *La generosidad cartesiana*

Para Descartes, el hombre experimenta una suerte de satisfacción en la aceptación de las verdades, e incluso en la abnegación estoica frente a los deseos. En la indigencia del conocimiento, por tanto, el hombre experimenta una suerte de infinito y una beatitud natural; somos capaces de realizar el bien aunque seamos incapaces de juzgar. Tal es la experiencia de la *generosidad*, que es la libertad del hombre: capacidad para decir *no* pero también capacidad de decir *sí* y acoger las verdades para las que está dispuesto (Armour y Johnston 1997, 695-710). Esta libertad, por tanto, no es una demostración sino sobre todo un ejercicio. Descartes distingue, al respecto, entre las almas bajas o vulgares y las almas más elevadas⁸, que también llama las más fuertes o generosas⁹. Esta distinción supone reconocer la existencia de una «naturaleza individual constituida» (Grimaldi 1987, 86), según la cual unos hombres pueden ser más generosos que otros o, lo que es lo mismo, querer más o menos la infinitud de su voluntad. Todos los hombres poseen la misma libertad, en efecto, pero no todos son capaces de querer y alcanzar los bienes del alma, por lo que no todos son capaces de ejercitarla del mismo modo.

El hombre generoso es aquel que, como reconoce Sartre, realiza su libertad en un primer momento que es negación y autonomía, pero esta negación la ejercita también consigo mismo, y lo hace en función de los bienes que conoce, que alcanza y que acepta. Y lo hace, además, conociendo su propia finitud. La libertad del hombre pasa, entonces, por la asunción de las verdades que vienen de Dios, verdades eternas que el hombre no decide por decreto, sino que asume, encontrándose como consecuencia a sí mismo. La negatividad de la libertad del hombre, por tanto, es subsidiaria de una positividad más fundamental: la de Dios y la que, por Él, el hombre es capaz de ejercitar.

2.3. *Ricœur y el consentimiento*

Lo que para Descartes es generosidad, para Ricœur es consentimiento, que es el último momento eidético de la voluntad, en el que ésta se encuentra con la *necesidad absoluta*. «El querer –dice Ricœur– es ante todo impulso, lanzamiento, salto, es decir, “generosidad”» (Ricœur 1988, 76). Ricœur distingue claramente dos aspectos de la libertad: «una cosa, según parece, es la libertad de elección y de moción», en la que la voluntad se encuentra con el involuntario relativo de los motivos y de los poderes corporales, «y otra cosa, la libertad de consentimiento», en la que la voluntad se encuentra con el involuntario absoluto del carácter, el inconsciente y la vida (Ricœur 1988, 528).

8 Cfr. Carta a Isabel de Bohemia del 18 de mayo de 1645 [Descartes, R. (1999), *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona: Alba, p. 63]; la carta del 21 de julio de 1645 (ibíd., p. 79) y los artículos 48 y 49 del *Tratado de las pasiones* [Descartes, R. (1997), *Las pasiones del alma*, op. cit., pp. 125-126].

9 Carta a Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645. En ella Descartes explica que la opinión que debemos tener sobre nosotros mismos versa sobre el equilibrio entre la vanidad y la indigencia [Descartes, R. (1999), *Correspondencia...*, op. cit., p. 113] y que la felicidad es compatible con la imperfección (ibíd., p. 111).

Podría parecer que el primer aspecto es equitativo al de la libertad de autonomía que señala Sartre. No obstante, lo que separa a los autores en este caso no es solamente una consideración de grados, sino de esencia: mientras Sartre *niega* la *necesidad* en un acto total y unitario, Ricœur solamente la *niega* en un primer momento, que es transitorio, y que debe ser superado por el acto de afirmación o de consentimiento final (Ricœur 1990 315). En la decisión y en la moción, Ricœur describe cómo la relación del sujeto con la necesidad es la de circularidad: el motivo funda, legítima y justifica la decisión (Ricœur 1988, 80), y sólo por ésta, el motivo adquiere la categoría de lo que es. En otras palabras: como ocurre gracias a la independencia de la voluntad cartesiana y su aceptación de las verdades, la voluntad *decide* y se *determina* a sí misma a partir de lo que acoge y decide que la determine. De acuerdo con el planteamiento de Descartes, es ésta una libertad que no es *indiferente*, ya que nace como respuesta a lo que es recibido. Pero esta respuesta es activa, libre, atenta, porque es por este acto de fijación y afirmación expreso de la voluntad por lo que la decisión es tomada y la moción es realizada.

Es en el tercer momento de la voluntad, el del consentimiento, cuando Ricœur lleva hasta los límites la tesis de la generosidad cartesiana y la afirmación última. Si antes los motivos y los poderes corporales eran lo que eran gracias al acto recíproco de la voluntad, que les otorga un sentido y los conduce de una forma genuina y novedosa, lo involuntario absoluto es aquello que llega ante la voluntad sin posibilidad de cambio ni de respuesta. Ante el carácter, el inconsciente y la vida, las dos únicas dos salidas posibles son su rechazo absoluto o su acogimiento de lo que viene dado como tal.

Y es en este punto, en el de la relación del sujeto con la *necesidad*, donde Ricœur deja su impronta. En el momento del encuentro con la necesidad surge una primera reacción de negación o de rechazo: *yo no soy la necesidad*, afirma el yo en un acto de reafirmación de sí mismo. En este instante, es posible apreciar una doble negación: la padecida y la querida. La primera es la que ejerce la necesidad para con el sujeto, por el que lo anula; la segunda es la respuesta que formula el yo frente a este “ataque” y que se materializa en forma de rechazo y de exilio. El camino del consentimiento que plantea Ricœur debe necesariamente pasar por estos dos estadios, pero no para instalarse en ellos, como hacen el naturalismo (Ricœur 1988, 21) y el idealismo, sino para superarlos (Ricœur 1988, 489). La detención en la segunda negación conduce al exilio del mundo que proclama el «existencialismo negro», en el que el sujeto se aboca a la nada y se anula a sí mismo. Para Ricœur, el momento de negación no puede ser último ni el fundamental. El momento de trasgresión del punto de vista conduce, finalmente, a «descubrir la afirmación original en esa negación de la negación» (Ricœur 1990, 315). Como apunta Scott-Baumann (2009, 29), este no es el camino que toma Sartre, para quien la negación se convierte en un fin en sí mismo.

Trascender esta doble negación es lo mismo que “saltar hacia adelante” en un acto de generoso consentimiento, que consiste en decir *sí* a la necesidad:

La generosidad que Descartes señala carece de angustia —explica Ricœur—. La oposición de mi ser al ser de las cosas, que viene a reforzar con un poderoso contraste esta seguridad de poder-ser por mí mismo, puede permanecer perfectamente en la tonalidad alegre evocada por Descartes en *Tratado de las Pasiones* y en su *Correspondencia* (Ricœur 1988, 77s).

La libertad, por tanto, comienza «inaugurando el ser», pero termina «subordinándose a la iniciativa de las cosas», no osando, sino consintiendo y rindiéndose (Ricœur 1988, 528). La libertad «no es un acto puro, es en cada uno de sus momentos actividad y receptividad; se hace acogiendo lo que no hace: valores, poderes y pura naturaleza» (Ricœur 1988, 530).

3. Conclusiones

La comparación establecida entre la libertad en Ricœur y en Sartre a propósito de su recepción de Descartes permite concluir que la lectura de Ricœur se aproxima más al pensamiento de Descartes que la que realiza Sartre, de tal modo que, respondiendo a la cuestión planteada al inicio, puede afirmarse que el primer autor realiza un ejercicio de continuidad, mientras que el segundo surge más bien de una interpretación. Se presentan a continuación cinco conclusiones que sintetizan lo argumentado y cierran el debate. La primera de ellas refiere los temas cartesianos que resultan ineludibles para comprender su planteamiento sobre la libertad. La segunda, tercera, cuarta y quinta permiten, asimismo, plantear a grandes rasgos cuál es el planteamiento que tienen Sartre y Ricœur sobre la libertad y conocer de qué modo resuelven el conflicto entre esta misma y la finitud humana.

1 - Deben considerarse como argumentos irrenunciables en Descartes: 1) La provisionalidad de la duda y el ejercicio de independencia por medio de la negación como un momento pasajero, superado por el encuentro con la verdad, y su aceptación y afirmación. 2) El intento de Descartes de reconciliar lo anímico y lo corporal y su acogida del cuerpo en sus trabajos sobre las pasiones. 3) Que Descartes no niega a Dios, por el contrario, tanto en lo relativo al conocimiento como a la moral y a la libertad, sitúa al hombre como criatura dependiente y plantea la beatitud más como un acto de conformidad que de rebeldía. A pesar de que para Descartes la instancia de la voluntad es lo que conecta al hombre con Dios, el filósofo se mantiene en la opinión de que el hombre es criatura y, por tanto, su voluntad no es de indiferencia, aunque sea infinita. Según se ha visto, en «La liberté cartésienne» Sartre no parece tener en cuenta estos tres elementos, ni tampoco considerar la intención global del planteamiento de Descartes. Por el contrario, Sartre se sirve de argumentos cartesianos que son reales pero que son parciales, desconectados de lo que parece ser la intención final de Descartes de describir a un hombre feliz en su finitud. Estos tres elementos, por el contrario, están recogidos en *Lo voluntario y lo involuntario* de Ricœur y se hallan en el trasfondo de toda la obra, que cristaliza en la tesis del consentimiento.

2 - La libertad que conciben Sartre, por un lado, y Ricœur y Descartes, por otro, difiere en que el primero la considera una, por lo que *o es total o no es*, mientras que los segundos, sin negar la autenticidad de la libertad humana, la entienden de un modo gradual y no absoluto. Concebir la libertad como *total* conduce a entender al hombre como un exilio del mundo, de la naturaleza, y por confrontación a la necesidad, y tal es el punto que intenta evitar Ricœur en su obra. Para Sartre, en efecto, las propuestas que realiza Ricœur no pueden ser sino nociones extrañas en su filosofía: un querer *motivado*; una conciencia que descubre –no crea– los *valores*; una voluntad que es recíproca de lo *involuntario*; una libertad que es en último término *consentimiento*; y un *cogito* ampliado hasta los confines de la *necesidad* son contradicciones, términos irreconciliables desde el punto de vista de

la lógica sartreana. Pero para Ricœur, lo que es una oposición para la comprensión, es un hecho para la vida, que resulta paradójica y misteriosa por cuanto ata la libertad y la necesidad con antelación a la distinción mental que hacemos de ellas. Tal como explica, la unión está operada *más acá* del entendimiento. Para Ricœur, la libertad que plantea Sartre, precisamente por nacer de la conciencia, es una libertad que, en el fondo, es ideal y no real. Se trata de una libertad que permanece solamente en el imaginario de aquel que piensa acerca de ella; una libertad «matemática» que poco tiene que ver con la experiencia.

3 - Tanto Sartre como Ricœur y Descartes vinculan la libertad con la infinitud, por lo que remiten a Dios en sus argumentos. No obstante, el modo en que conciben esta infinitud es distinto: para los segundos, la cualidad de infinitud no reside en el poder de creación de la verdad sino en la *generosidad* que experimenta el hombre beato. En el consentimiento de la verdad y de la finitud –esto es, en la adecuación de la voluntad al entendimiento–, el hombre ejercita el máximo grado de su libertad, no negando ni nadificando su naturaleza humana, sino afirmándola y acogéndola, tal como plantea Ricœur. El hombre pues, sin renunciar a su finitud, es capaz de lo infinito. Es así como «la indiferencia y la libertad pueden ser semejantes en el hombre y en Dios» (Grimaldi, 1987, 88), porque ni la una ni la otra son *unívocas*. Si la indiferencia de Dios es la señal de su perfección, en el hombre lo es de su imperfección. Ante esta paradoja, los autores dan una solución dispar: mientras Sartre opta por negar la existencia de la verdad, Descartes y Ricœur optan por reconocer el estado de ignorancia. Para estos últimos, la libertad no puede ser una libertad hacia la nada, sino que, por la naturaleza del hombre, está destinada a hacerse una con la verdad, pues solo en ella encuentra su plenitud.

4 - Como se ha dicho, la filosofía de Sartre aboca al hombre hacia la nada. Tal es el precio de comprenderlo separado de la necesidad: identificarlo con la negación de sí mismo y del mundo. Pensando su planteamiento como un antídoto contra la naturalización de la conciencia, Sartre despoja al hombre de naturaleza, anulando con ello la esencia humana. Frente a ello, la solución que plantea Ricœur, inspirado en Descartes, se sitúa como un punto intermedio, como una conciliación entre el naturalismo y el exilio: decir *sí* a la *necesidad* es decir *sí* al *cogito* diciendo a la vez *sí* a *Dios*. Ricœur no obvia las paradojas del planteamiento, y menos aún de la experiencia ambivalente de la libertad humana, pero, lejos de querer eliminarla, la acoge como donante de sentido. La antropología que plantea Ricœur a través de su eidética de la voluntad se encamina, por tanto, no a la nada, sino a la afirmación, a la dotación de sentido. Así, de la misma manera que Descartes ve en la acogida de la verdad una plenitud del alma, Ricœur ve en el consentimiento de la necesidad el primer modo –no definitivo– de decir *sí* a la humanidad del hombre; pero de un hombre que se reconoce como tal y asume su condición de no ser Dios.

5 - La generosidad y el consentimiento se plantean, al fin, como un correctivo de la vanidad de la conciencia y como una humilde afirmación de sí que conduce a no saberse rechazada del mundo, sino acogida por él. La libertad, entonces, ya no es *angustia*, sino *estima de sí*. Las últimas palabras de *Lo voluntario y lo involuntario* son una respuesta firme a un Sartre que pretende una libertad titánica: «querer no es crear» (Ricœur 1988, 532), dice Ricœur. Querer es, más bien, saberse determinado por la necesidad y aceptar esta determinación, determinándose a sí mismo en ese acto. Querer humanamente es, en una palabra, consentir.

Referencias

- Abel, Olivier (2010), «L'adolescence du consentement», en: J. Poreé y G. Vincent (eds.): *Paul Ricoeur. La pensée en dialogue*, Rennes: PUR, pp. 105-114.
- Armour, Leslie y Johnston, Suzie (1997), «Ipséité et générosité selon Descartes», *Laval théologique et philosophique* n°53 (3), pp. 695-710.
- Bello, Eduardo (2005), «La sombra de Nietzsche en Sartre», *Daimon* n° 35, pp. 41-62.
- Cladakis, Maximiliano Basilio (2017), «Negatividad e intersubjetividad. La dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre», *Ideas y Valores* 66 n°165, pp. 171-189.
- Descartes, René (2011), *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid: Tecnos.
- Descartes, René (1999), *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona: Alba.
- Descartes, René (1997), *Las pasiones del alma*, Madrid: Tecnos.
- Descartes, René (1972), *Oeuvres de Descartes (edición de Charles Adam & Paul Tannery), IV*, Paris: Vrin.
- Grimaldi, Nicolas (1987), «Sartre et la liberté cartésienne», *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 92, pp. 67-88.
- Guenancia, Pierre (2018), *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Paris: PUF.
- Kaposi, Dorottya (2004), «Indifférence et liberté humaine chez Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* 41, n.o 1, pp. 73-99.
- Ricœur, Paul (2013), «Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques», en: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Paris: Seuil, pp. 51-93.
- Ricœur, Paul (1999), «Le Diable et le Bon Dieu», en: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris: Seuil, pp. 137-148.
- Ricœur, Paul (1997), *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ricœur, Paul (1990), «Negatividad y afirmación original», en: *Historia y verdad*, Madrid: Encuentro, pp. 295-316.
- Ricœur, Paul (1988), *Lo voluntario y lo involuntario*, Buenos Aires: Docencia.
- Sartre, Jean Paul (1993), *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona: Altaya.
- Sartre, Jean Paul (1989), *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa.
- Sartre, Jean Paul (1947), «La libertad cartésienne», en *Situations I*, Paris: Gallimard, pp. 314-335.
- Scott-Baumann, Alison (2009), *Ricœur and the hermeneutics of suspicion*, London, New York: Continuum.
- Zima, Peter V. (2015), *Subjectivity and Identity: Between Modernity and Postmodernity*, London, New York: Bloomsbury.

NOTA CRÍTICA

El derecho de resistencia en Francisco Suárez. Un Diálogo con Pablo Font*

The right to resistance in Francisco Suárez. A dialogue with Pablo Font

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ**

Resumen: Este trabajo presenta y valora el reciente libro de Pablo Font, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*, deteniéndose especialmente en los precedentes y contexto del derecho de resistencia, las cuestiones fundamentales de la teoría política de Suárez y en los tres niveles de la doctrina suareciana del derecho de resistencia al tirano: desobediencia, deposición y occisión o tiranicidio.

Palabras clave: Resistencia, desobediencia, deposición, tiranicidio, Suárez

Abstract: This paper presents and values Pablo Font's recent book, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales* attending especially to the precedents and context of the right of resistance, the fundamental issues of the political theory of Suárez and the three levels of Suárez's doctrine of the right of resistance to the tyrant: disobedience, deposition and occision or tyrannicide.

Keywords: Resistance, disobedience, deposition, tyrannicide, Suárez

No cabe duda de que el interés en el jesuita Francisco Suárez lleva años al alza. Lo demuestra bien la estupenda *Bibliography of Works on Francisco Suárez, 1850-present*, compilada por Jacob Schmutz y actualizada por Sydney Penner, que reúne más de 1.600 títulos de trabajos científicos sobre Francisco Suárez desde 1850 hasta hoy. Naturalmente, el actual interés en Suárez no se limita a sus grandes obras especulativas (las *Disputationes metaphysicae* y las grandes obras de teología dogmática), sino que alcanza a su filosofía jurídica y política, como el *De legibus* y la *Defensio fidei*. En realidad, Suárez era un teólogo.

Recibido: 13/06/2019. Aceptado: 04/10/2019.

* Este trabajo es resultado del Proyecto "Sociedad, política y economía: Proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón" (Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, referencia: FFI2017-84435-P), financiado por la *Agencia Estatal de Investigación* (AEI) y el *Fondo Europeo de Desarrollo Regional* (FEDER), del que el autor es el IP primero.

** Leopoldo José Prieto López es Profesor Titular de Historia del pensamiento moderno y contemporáneo en Universidad Francisco de Vitoria, Dpto. de Humanidades, Ctra. M-515 Pozuelo-Majadahonda Km 1.800, 28223, Pozuelo de Alarcón (Madrid). Su email es leopoldojose.prieto@ufv.es. Actualmente trabaja en las dos siguientes líneas de investigación: los presupuestos medievales del pensamiento moderno, especialmente en metafísica, teoría del conocimiento y teoría política; y los conceptos tardomedievales y escolásticos presentes en el pensamiento británico del siglo XVII. Entre sus últimas publicaciones se cuentan: L. J. Prieto López (2017), «Estudio introductorio», en: L. J. Prieto López-L. Rodríguez Duplá (eds.), *John Locke, La razonabilidad del cristianismo*, Madrid: Tecnos, Clásicos del pensamiento, pp. i-cxxxii; L. J. Prieto López (2017), «La impronta escotista en la metafísica de Suárez», *Anales del Seminario de Metafísica*, 50, pp. 207-227.

Justamente como *teólogo moral*, Suárez estuvo siempre interesado en todos los fenómenos sociales, jurídicos y políticos relacionados con la *virtud de la justicia*. Buen ejemplo de ello es el *proemio* del *De legibus*, donde explica y justifica la jurisdicción del teólogo en el estudio y análisis de cuestiones propias de la filosofía jurídica.

He aquí, pues, el contexto en el que hay que situar la publicación del trabajo que vamos a estudiar: *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales* (Granada: Comares, 2018). Su autor, Pablo Font Oporto, es profesor e investigador de la Universidad Loyola de Sevilla. En su tesis doctoral (*Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez*, Universidad de Sevilla 2014) ya había abordado el derecho de resistencia en Suárez. Pero Font no ha tratado esta cuestión solo en la tesis doctoral y ahora en este libro, sino también en un número considerable de artículos (2013, 2017a, 2017b, 2017c), que son en realidad un estudio sistemático de la más que interesante cuestión ético-política del derecho de resistencia en Suárez, de la que Font Oporto es ya un autor de referencia.

Las partes más importantes de esta obra son los tres primeros capítulos, a los que nos vamos a limitar en esta nota. Desde luego son obvios el interés y la oportunidad del primer capítulo, dedicado al estudio de los precedentes y el contexto del derecho de resistencia. En este capítulo se pone de manifiesto la continuidad histórica de la doctrina de los límites del poder del rey y, en consecuencia, de la legítima resistencia a su extralimitación. Igualmente oportuna es la consideración de la coyuntura absolutista en la Francia e Inglaterra de los siglos XVI-XVII, así como del surgimiento y persecución de minorías religiosas tras la Reforma. Es precisamente en el seno de estas minorías (de ordinario calvinistas, sobre todo en Francia, Escocia e Inglaterra) donde revive la vieja teoría medieval de los límites del poder del gobernante, dando origen a los así llamados tratados *monarcómacos*. Una precisión se hace necesaria. El libro alude al *carácter medieval* de la teoría del derecho divino de los reyes (cf. Font, 2018, 13). En realidad, tal teoría es moderna (siglos XVI y XVII) o al menos, considerada en sus precedentes, premoderna (siglo XIV). Las fórmulas medievales establecían con incuestionable unanimidad el origen popular del poder y entendían que el pueblo alza, instituye o crea al rey, que por lo mismo está de algún modo sometido al pueblo en virtud del mandato político popular. La cuestión es importante. En efecto, la razón de la concordancia profunda entre calvinistas y católicos (especialmente los escolásticos hispánicos) sobre los límites del poder del rey y su sujeción al pacto de cesión del poder político se halla precisamente en su común origen en el constitucionalismo medieval, el cual es rechazado por la teoría del derecho divino de los reyes. Para una exposición al respecto, todavía de valor, véase la obra de J. W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of its Development* (1957, 8-35).

En el capítulo segundo, dedicado al estudio de las cuestiones fundamentales de la teoría política de Suárez, se exponen algunos de los fundamentos teóricos del derecho de resistencia. En efecto, si como piensa Suárez la *multitudo hominum* se asocia en un cuerpo político y, posteriormente, delega (o transfiere) el poder político al gobernante por medio de un pacto o contrato de transferencia, el incumplimiento o la violación grave por parte del gobernante justifica de algún modo el empleo de los medios de salvaguarda de los intereses políticos del pueblo. He aquí el fundamento lógico (junto con el irrenunciable derecho de *legítima defensa*) de la resistencia en Suárez. Jurídicamente hablando, la figura que sustenta

tal derecho de resistencia es lo que los romanos habían llamado la *exceptio inadimpleti contractus* (la excepción procesal del incumplimiento de contrato, aunque esta excepción procesal romana tenía una dimensión fundamentalmente jurídico-privada). En efecto, si el gobernante incumple (o conculca) grave y reiteradamente las cláusulas del pacto de cesión, los súbditos entonces, *servatis servandis*, quedan liberados de la sujeción política en casos de extraordinaria gravedad.

En relación con esta temática, Font Oporto aborda una gran cantidad de cuestiones, todas ellas de importancia. Presentamos aquí solo algunas de ellas. La primera es la cuestión relativa al valor semántico del término *respublica* en Suárez. En realidad, Suárez utiliza muchos términos distintos para referirse a la comunidad política. Además de *respublica*, emplea frecuentemente *civitas*, *congregatio*, *corpus politicum*, *corpus mysticum*, etc. Con todos ellos trata siempre de poner de manifiesto dos notas fundamentales de la comunidad política: de un lado, su carácter *voluntario* y *libre*; y, de otro, *la estructuración orgánica* de la misma, que no es un mero agregado o colección de hombres. Font observa que “traducir el término *respublica* por Estado puede ser desacertado” (2018, 36), bien porque Suárez no lo emplea nunca, bien por la ambivalencia que el término Estado conlleva y la innecesaria complejidad que su uso introduciría en la interpretación de Suárez. Por todas estas razones sugiere Font prudentemente traducir *respublica* como *comunidad política*.

Otra cuestión, lógicamente precedente a la anterior, es la constitutiva sociabilidad del ser humano. En palabras de Font, según Suárez “la sociabilidad del ser humano es la cualidad originante de la comunidad política” (Font, 2018, 37). Esta idea es reiterada de continuo por el teólogo granadino, tanto en el *De Legibus* y en la *Defensio fidei* como también en el *De opere sex dierum*. Como la cuestión es suficientemente clara en las dos primeras obras, añadimos aquí brevemente alguna afirmación tomada del *De opere sex dierum*, una obra aún sin traducir al español. Dado el carácter *natural* de la sociabilidad humana, considera Suárez que también en el *estado de inocencia*, previo a la comisión de la culpa original, habrían existido las tres sociedades que conocemos en el estado de naturaleza caída: la doméstica, la municipal (*pagus*) y la de la comunidad política (*civitas*), las dos primeras como *societates imperfectas* y la última como *societas perfecta*. Ahora bien, lo decisivo aquí, más que abordar la realización concreta de la sociabilidad humana en dichas instituciones en el *status integritatis* o *innocentiae*, es sentar el principio mismo de la sociabilidad natural. Tal cosa, en efecto, la lleva a cabo Suárez en distintas ocasiones en el *De opere sex dierum*, pero en ninguna con tanta claridad como en 5,1,2, donde se afirma que la multitud de hombres “es necesaria para la sociedad política, que es natural al hombre” (*quod [multitudo hominum] ad societatem politicam homini valde naturalem, necessaria est*).

No de menos interés es la cuestión del origen del poder político, tratada con cierto detalle en el libro de Font que comentamos. Si Jacobo I pretendía ser investido directamente por Dios mismo, de tal manera que el rey se colocaba natural e inmediatamente como vicario de Dios ante el pueblo, Suárez invierte audazmente la posición, sosteniendo que en realidad es el pueblo quien recibe de Dios el poder político inmediatamente (por el hecho mismo de la creación) y lo transmite a quien desee. El pueblo, pues, es la sede originaria del poder político soberano en la teoría política suareciana. En este sentido la diferencia con algunas de las afirmaciones de Francisco de Vitoria, por ejemplo, en su *De*

potestate civili es de no poca importancia. En efecto, al inicio del n. 8 de su *De potestate civili* dice Vitoria: “La monarquía o regia potestad no solo es legítima y justa, sino que los reyes, por derecho divino y natural, tienen el poder y no lo reciben de la misma república ni absolutamente de los hombres”. En el mismo sentido, algo más adelante en el mismo n. 8 vuelve a insistir: “Parece, pues, que la potestad regia viene no de la república, sino del mismo Dios, como sienten los doctores católicos”, por lo que “la sagrada Escritura [...] llama a los príncipes *ministros de Dios* y no de la república”. Si se tiene en cuenta que en el n. 7 del *De potestate civili* había afirmado Vitoria que “[el sujeto] en el que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república” se cae inmediatamente en la cuenta de una *ambigüedad* o incluso una *contradicción* en teólogo dominico. Cuesta ciertamente trabajo pensar que un autor de la talla de Vitoria no ha podido expresar su pensamiento al respecto con la debida precisión. En cualquier caso, la claridad con la que un siglo después Suárez determina inequívocamente el origen humano del poder político nos hace pensar que la ambivalencia de Vitoria sobre el origen del poder político puede deberse a una cierta justificación del absolutismo de su tiempo. En efecto, Suárez afirma claramente en el *De legibus*: “Formalmente considerado, aunque este poder de gobierno procede sin duda de Dios, su transmisión a una persona concreta resulta de la concesión del propio pueblo, y en tal sentido es de derecho humano [...] De manera que el poder político procede de los hombres. De ello es prueba el hecho de que el poder, según el pacto o convención realizada entre el reino y el rey, se conceda a este en mayor o menor medida. Luego, hablando sencillamente, el poder proviene de los hombres” (*De legibus* 3,4,5). Con buen sentido L. Vivès, el editor de Suárez, introduce la siguiente leyenda como encabezado del número citado: *Potestas regia formaliter, ut talis, est de jure humano*. José Antonio Maravall apuntaba por ello a un posible deslizamiento de Vitoria hacia las tesis del *absolutismo*, como ya había juzgado en el siglo XVII el jesuita Rodrigo de Arriaga (Maravall, 1989, 656).

En estrecha relación con el origen humano del poder político, algunos han querido ver también una *reliquia de absolutismo* en Suárez en la comparación por él propuesta entre la transferencia comunitaria del poder al gobernante y la servidumbre voluntaria (o impuesta en caso de guerra justa). Se trata, en palabras de Font, de una “polémica analogía” (Font, 2018, 56), que en cualquier caso tuvo fortuna, pues la encontramos posteriormente en Grocio y Pufendorf (cf. Amezúa, 2008, 53). La idea es de importancia y requiere que se exponga con alguna precisión el pensamiento del teólogo granadino. Dice en efecto Suárez: “Añado [...] que, aunque este poder sea una propiedad natural de la comunidad humana perfecta en cuanto tal, no por ello debe permanecer en ella perpetuamente, sino que sea por el consentimiento de la misma comunidad, sea por algún otro justo procedimiento puede la comunidad ser privada del poder y ser entregado a otro”. Hasta aquí simplemente se ha expuesto la transferencia del poder de la comunidad al gobernante. Pero prosigue Suárez: “Puede ello explicarse con un ejemplo o comparación con otra cosa. Pues del mismo modo que la libertad de servidumbre es una propiedad natural del hombre [...] y sin embargo puede el hombre privarse de ella por propia voluntad o ser privado de ella por otra justa causa y ser reducido así a servidumbre, del mismo modo la comunidad humana perfecta, aunque sea libre por naturaleza y posea en sí el poder, puede de algún modo, según lo anterior, ser privada de él” (*De legibus*, 3,3,7). De este

texto L. Pereña extrajo algunas conclusiones que parecen ir más allá de lo justo. En efecto, según este autor, esta transmisión del poder al gobernante “no es una delegación del *ejercicio* de la soberanía, sino la transmisión [o enajenación] misma de la soberanía”, lo que comportaría la irrevocabilidad de la cesión, de manera que el pueblo no solo “no podría reclamar otra vez su propia libertad”, sino que tampoco “podría levantarse legítimamente contra el rey, invocando un poder que ha dejado de pertenecerle” (Pereña, 1975, lv). El derecho de resistencia quedaría, así pues, excluido *a priori* en Suárez. En tales circunstancias, como recoge Font citando a Pereña, en caso de tiranía no quedaría al pueblo más recurso que el derecho natural de la legítima defensa (cf. Font, 208, 57). Nos parece, sin embargo, que esta interpretación de Pereña deja de tener en cuenta que Suárez trata de la transferencia del *ejercicio* del poder (aunque de un modo poco afortunado), de ningún modo de la *titularidad* del mismo. En otro caso, no tendría sentido la mención de Suárez de la conservación o retención *in habitu* de dicho poder. Aunque Suárez pone en boca de Belarmino la idea de la retención *in habitu* del poder político para justificar en casos graves y en coyunturas extraordinarias la reversión del mismo a la comunidad política, creemos que es una manera discreta, pero real, de hacer suya dicha doctrina. La doctrina, como el mismo Suárez dice en *Defensio fidei*, 3,3,3, procede de Martín de Azpilcueta. En cualquier caso, la *comparación* suareciana entre transferencia comunitaria del poder político al gobernante y voluntaria reducción del individuo a servidumbre no es afortunada y abre legítimamente las puertas a la discusión sobre una posible interpretación absolutista de Suárez que, creemos, sin embargo, no corresponde a la mente del granadino.

En el capítulo tercero se presenta la doctrina suareciana sobre la resistencia al tirano. Para ceñirnos a lo fundamental digamos que la resistencia presenta en Suárez tres niveles de intensidad, que de menor a mayor son: la desobediencia, la deposición y la occisión o tiranicidio.

En relación con la *desobediencia*, advierte Font que “Suárez recoge diversos niveles de oposición a la acción tiránica del poder político, siendo el más leve el de la mera desobediencia a las disposiciones injustas del tirano” (2018, 84). Font distingue dos modalidades de desobediencia en Suárez: la desobediencia a la ley injusta y la desobediencia a los reyes no cristianos o herejes. En el primer caso, más que una excepción del principio de obligatoriedad *en conciencia* de toda ley, Suárez entiende, siguiendo la gran tradición escolástica, que la ley injusta no es propiamente ley y que en tal sentido no obliga (cf. *De legibus* 3,19,11). En relación con la segunda, advierte Suárez que “partiendo de los principios de la fe, es correcto concluir que no hay que obedecer al magistrado temporal en aquello que es incompatible con la fe o con los preceptos sobrenaturales”, observando, sin embargo, que “de ello no se sigue que no pueda ser auténtico soberano el que no tiene fe o que no haya que obedecerle en lo que atañe al buen gobierno político y no va contra la fe”, ya que “el poder político se fundamenta solo en la razón natural por la propia naturaleza de las cosas” (*De legibus* 3,10,3).

El segundo nivel de resistencia es la *deposición del gobernante*. Se trata de una forma de resistencia que requiere algún tipo de procedimiento judicial de parte de la comunidad política que destituye al gobernante tirano (cf. Font, 2018, 126). Dice al respecto Suárez: “Puede ser tan grande la perversidad del rey contra el bien común del Estado o contra los pactos y acuerdos establecidos con el pueblo que todo el reino por común decisión puede

rescindir los pactos y deponer al rey y liberarse así de la obediencia y fidelidad civil respecto a él” (*Defensio fidei* 6,6,11). Así, la potestad de deponer al rey legítimo devenido tirano (y, *a fortiori*, al usurpador que carece de título legítimo) reside en la comunidad política en pleno, expresada “por decisión pública y general de sus ciudades y procuradores” (*Defensio fidei* 6,4,15).

Finalmente, la última y más extrema forma de resistencia es el *tiranicidio*. Ante todo, es necesario poner de manifiesto que, para poner remedio a las acusaciones dirigidas contra los jesuitas de ser los inductores del regicidio de Enrique III y Enrique IV en Francia y de maquinarse contra Jaime I de Inglaterra en el complot de la pólvora, el prepósito jesuita Claudio Acquaviva (1543-1615), por medio de un decreto de 1610 (renovado posteriormente con mayor rigor en 1613) prohibió a los escritores jesuitas “decir o escribir que es lícito a cualquier persona, bajo cualquier pretexto de tiranía, matar a los reyes o príncipes o maquinarse su muerte” (Font, 2018, 26). Ahora bien, como comenta Font siguiendo a Gómez Robledo, “una lectura atenta del decreto permite advertir que probablemente solo se refiere a una clase de tiranicidio: aquel que, por su propia autoridad, comete un particular contra el gobernante legítimo” (Gómez, 1989, 68), de manera que no quedaba incluido “el tiranicidio del usurpador” ni “el del rey legítimo convertido en tirano siempre que se le dé muerte en ejecución de una sentencia dictada por la comunidad política” (Font, 2018, 65). Así se explica que en el capítulo cuarto del libro VI de la *Defensio fidei* (escrita en 1613, es decir, solo tres años después de aquella prohibición de Acquaviva) retornara Suárez sobre la cuestión del tiranicidio, condenando de un lado el tiranicidio ilegítimo, pero estudiando de otro lado los casos en que podría ser considerada legítima la acción de dar muerte al tirano (cf. Font, 2018, 64-65).

La cuestión del tiranicidio es estudiada por Suárez, ante todo, en *Defensio fidei* 6,4,1-9, donde se contiene “el núcleo de la teoría suareciana sobre la resistencia civil al tirano” (Font, 2018, 90). Suárez advierte que es necesario distinguir, como hacen los teólogos, dos tipos de tirano: el *tyrannus ab origine* (o *tyrannus absque titulo*) y el *tyrannus ab exercitio* (o *tyrannus quoad exercitium*). En efecto, de un lado está “el que ha ocupado el reino no por justo título, sino por fuerza y contra toda justicia”, no siendo “en realidad rey ni soberano, sino que simplemente usurpa el puesto del rey y se comporta como su sombra” (*Defensio fidei* 6,4,1). De otro lado, está el que “que, aunque sea legítimo soberano y posea el reino con justo título, reina tiránicamente en lo que se refiere al uso del poder y del gobierno, porque usa todo en beneficio propio con desprecio del bien común o porque aflige injustamente a sus súbditos, robando, matando, atropellando o perpetrando injustamente similares delitos pública y frecuentemente” (*Defensio fidei* 6,4,1).

Para limitarnos a lo esencial afirmamos, siguiendo a Font, que el tratamiento de Suárez de ambos tipos de tiranicidio es el siguiente:

a) Al tirano con título legítimo nadie puede dar muerte justamente por su propia y particular autoridad, sea atendiendo a su gobierno tiránico, sea por cualquier otra clase de crímenes. Este principio no tiene más excepción que las procedentes de la legítima defensa, ejercida en beneficio propio o de la comunidad cuando el rey agrede con la intención injusta de matar a alguien o de destruir a los miembros de la comunidad.

b) En cambio, al tirano usurpador puede dar muerte cualquier persona privada miembro de la comunidad que sea víctima de la tiranía, guardadas las siguientes precauciones: que

no quepa recurrir a un superior del usurpador; que se trate de tiranía e injusticia pública y manifiesta; que la occisión sea imprescindible para liberar a la comunidad política de la opresión; que no exista entre el pueblo y el tirano tratado, tregua o pacto ratificado con juramento; que no se tema prudentemente que de la muerte del tirano se sigan los mismos o mayores males que los que sufre bajo la acción tiránica; que la comunidad política no se oponga expresamente al acto de dar muerte al usurpador (cf. Font, 2018, 112-113).

Concluamos ya. El trabajo de Pablo Font presenta una elaboración sistemática de la teoría suareciana del derecho de resistencia y una valoración prudente y atenta de la misma. Consideramos acertada la tesis de Font de fundamentar y justificar el derecho de resistencia apelando más a la legítima defensa ejercida en beneficio de la comunidad que al pacto constitucional de cesión del poder al rey y a la titularidad última del poder político en la comunidad. Con todo –insistimos– ambos elementos (soberanía popular y pacto político de cesión al rey) están presentes en Suárez de modo decisivo, dada la aceptación del teólogo granadino de la doctrina del poder retenido *in habitu* por la comunidad tras la cesión al rey, lo cual justifica que en circunstancias de extrema gravedad y de acuerdo con un procedimiento en el que se ejerza la representación de toda la nación, el poder político pueda revertir al pueblo. Finalmente, nos parece, sumamente acertado el intento de Font de reducir las distintas formas de resistencia política al elemento común que las une y justifica: la defensa del *bien común* (cf. Font, 2018, 151). En efecto, siendo el bien común la *causa final* que da sentido a toda la vida de la comunidad política y siendo el *poder político* (cedido al rey) la *causa eficiente* en la búsqueda y promoción de aquel fin, se puede decir, ateniéndonos al clásico cuadro etiológico de Aristóteles, tan del gusto de los escolásticos hispánicos, que el *bien común* (*causa causarum* en la vida política) es el elemento supremo en la valoración de la justicia del gobierno del rey, de manera que un gobierno que de modo reiterado y gravemente injusto atentase contra él pondría a la comunidad política en la necesidad de neutralizar sus crímenes y atropellos, sea invocando su carácter de titular último y soberano del poder político, sea invocando corporativamente el imprescriptible derecho de legítima defensa.

Referencias bibliográficas

- Amezúa, L. C. (2008), «La libertad cuestionada: justificación de la esclavitud en la segunda escolástica», en: AA.VV. (eds.), *Estudios en homenaje al prof. Gregorio Peces Barba*, vol. IV, Madrid: Dykinson, pp. 53-70.
- Font, P. (2013), «El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio», *Pensamiento*, 260, pp. 493-521
- Font, P. (2017a), «Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez», *Studium: filosofía y teología*, 40, pp. 85-98.
- Font, P. (2017b), «Suárez, Mariana y el tiranicidio: convergencias, divergencias y silencios estratégicos», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 44, pp. 11-34.
- Font, P. (2017c), «Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51, pp. 183-207.
- Font, P. (2018), *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*, Granada: Comares.

- Gómez, A. (1989), *Fundadores del Derecho internacional: Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*, México: UNAM.
- Gough, J. W. (1957), *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford: Clarendon Press.
- Maravall, J. A. (1989), «I pensatori spagnoli del ‘secolo d’oro’», en: Firpo, L. (ed.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino: UTET, pp. 611-693.
- Pereña, L. (1975), «Génesis suareciana de la democracia», en: F. Suárez, *De legibus*, vol. V, Madrid: CSIC, pp. xvii-lxxviii.

RESEÑAS

SÁNCHEZ MADRID, Nuria (ed.) (2018): *Poéticas del sujeto, cartografías de lo humano. La contribución de la Ilustración europea a la historia cultural de las emociones*. Madrid: Ediciones Complutense, 279 pp.

Son cada vez más frecuentes los trabajos que se sitúan un poco por debajo y un poco por detrás de la que hasta ahora ha sido la “valoración hegemónica” de la Ilustración. Se trata de iluminar esos “puntos ciegos” que han jugado un papel fundamental pero no reconocido en la conformación, no menos que en los efectos y resultados, de esa gigantesca empresa intelectual llamada Ilustración, que es auténticamente “plural”. El presente volumen es el resultado de un Proyecto de Innovación Educativa, *Emociones políticas y virtudes epistémicas en el siglo XVIII*, cuya investigadora principal, Nuria Sánchez Madrid es también la editora del volumen, que abunda en esta búsqueda tras temas (la fábula, la mentira, el aura, la locura o las pasiones) y autores menos conocidos (Ferguson, Moritz, Tieck, ...) pero fundamentales para entender los recovecos del proyecto ilustrado. El mapeado de estos elementos se articula en tres partes, distintas pero ligadas, “Paisajes de la subjetividad”, “Patologías de la conciencia” y “Emociones políticas”.

El primer trabajo, “Chardin o el alma en un cesto de fresas salvajes”, de Guillermo de Eugenio (UCM), intenta reconstruir, desde la obra del pintor Jean Simeón Chardin, “el horizonte de inteligibilidad” de la experiencia estética moderna, que ha ido asimilando e introduciendo en su núcleo de sentido elementos no racionales. Concretamente, la idea de “aura” como una “luz del alma” que ilumina los objetos cotidianos (como en los bodegones de Chardin), cuya “vida íntima”

revela. La “cualidad táctil” de los objetos que pinta (la promesa de un “contacto” sería otro elemento de esta nueva experiencia), al mismo tiempo que la “distancia” y “suspensión” con que se pintan, trascendiendo todo tiempo y lugar, hacen posible la transmisión de las cualidades afectivas que conforman esa experiencia estética y que permiten hablar de un “aura secularizada” como rédito fundamental de esta forma de presentar los objetos domésticos.

Ibis Albizu (UCM) aborda en “El dualismo razón-emoción en el ballet del Siglo de las Luces” una “teoría de la danza” de la Ilustración, defendida por Jean-George Noverre, en la que se puede vislumbrar el debate entre razón y pasión. Este debate se desarrolla en torno a la noción de “pantomima”. Mientras que la “danza mecánica” deja a la palabra la expresión de las emociones, Noverre propone una reforma de la danza. La “*danse pantomime*” supone dar a la danza un lenguaje propio, habilitándola para la expresión de las pasiones (frente a la que sería la danza centrada en la técnica no emotiva). El producto de esta propuesta es el “*ballet d’action*”, que combina la “técnica mecánica” y la “técnica expresiva”. Diderot se une a esta propuesta reconociendo que el gesto puede ser un medio para comunicar los pensamientos. Superando el dualismo cartesiano y “el logocentrismo de la tradición clásica”, los gestos, en su despliegue material-espacial, dan acceso a las emociones, revelando así la pantomima la verdadera “naturaleza” del personaje.

José María Zamora (UAM) propone leer “El combate de las emociones” en la lectura que hace Victor Cousin de la obra de Platón. Frente a la lectura de Condillac, que viene a ver en Platón un representante de la “ideología”, donde todas nuestras ideas proceden de las sensaciones, Cousin se sirve de Platón para arremeter contra el sensualismo y el materialismo del s. XVIII. Su conocimiento de toda la obra rinde una articulación de la misma como “sistema”. Platón funda un “principio de razón” como fuente de todo conocimiento que se compadece con las aportaciones de la filosofía moderna. Pero es particularmente en la filosofía kantiana y en su doble articulación teórico-práctica donde Cousin va a situar la eficacia y alcance de la obra de Platón. Mientras que el *Teeteto* refuta que pueda haber conocimiento sólo con la sensación, equiparando este diálogo a la Analítica trascendental de la primera *Crítica* de Kant, el *Filebo*, que distingue entre el puro placer y la razón y la necesidad de avenir ambos, se compadece con la segunda *Crítica*, donde Kant discierne igualmente entre aspiración a la felicidad y obligación racional. De este modo Cousin se desmarca del sensualismo y aporta una visión de la obra de Platón inéditamente contemporánea.

El trabajo “Lessing: fábula y ortopedia humanista”, de Ricardo Gutiérrez (UCM), se ocupa del interés de Lessing por hacer de la “fábula” un “género literario”. En el fondo, se juega una lectura que intenta resolver el problema de cómo representar los contenidos morales, sin caer en la intelectualización, cuando se impone la distancia del lenguaje simbólico, ni en la sensitivización, cuando se impone la inmediatez de las imágenes. Reconociendo que la fábula sirve a la instrucción moral, la propio de la fábula es la potencia y fuerza de reconocimiento que logra por medio de su naturaleza dramática (de relato y expresión de una acción). La

agnición no es sólo el reconocimiento del personaje y de su propia condición en sus acciones; hay también un reconocimiento subjetivo que aprecia las consecuencias de los actos y en el que el espectador empatiza y se compadece de y con tales consecuencias, que es donde debe situarse la virtualidad de la fábula como medio de “educación moral”.

La segunda parte del libro, “Patologías de la conciencia”, se abre con el trabajo de Guillermo Villaverde (UCM), “Mentira, publicidad y ocultamiento en la filosofía práctica de Kant”. Expresado paradójicamente, el “único contenido” de la moral kantiana (formalismo), es el mandato de “no mentir”. El imperativo categórico postula una universalidad que no puede probarse contractualmente y que tampoco demanda otra clase de fines u objetos de un querer específicamente moral. En realidad, la mentira, y con ella el mandato de la sinceridad, arruina la universalidad, pues mentir no es otra cosa que aceptar en la máxima la excepción. No pueden separarse, ni considerarse como oponible, el pensar y el querer, pues en el querer mismo está contenida siempre ya la pretensión lógica de la universalidad o de su restricción/negación, que sería la excepcionalidad (mentir es querer/pensar la excepción de la máxima). Por eso la sinceridad no es sólo la expresión trivial de la verdad (como si la verdad estuviera en otro lugar que la intención), sino una condición estructural y formal del querer moral que obliga a “no manipular la estructura de la comunicación con fines privados”. El sustrato del imperativo categórico es la no opacación de la comunicación por medio de la mentira, que al fin y al cabo es la propia no opacación del sujeto moral. El mandato de no mentir es siempre y al mismo tiempo el mandato de la transparencia, de la apertura

de uno mismo a los otros, donde el pensar y el decir se traban inseparablemente en un régimen de publicidad comunicativa.

El trabajo de Nuria Sánchez Madrid (UCM), “«La seule forêt qu'on appelle société». *El sobrino de Rameau* como sísmógrafo antropológico y social”, analiza la obra de Diderot –en sus ecos en Hegel, Foucault, Starobinski o Azúa– como un texto que expone la semiótica de la Modernidad en la que nada de lo que se presenta puede hacerlo ya más con solidez o univocidad. Los hitos de esta nueva semiótica son, entre otros, la “democratización de la subversión” (nada en la sociedad puede no ser objeto de una “reflexión aberrante”) y la mendacidad del lenguaje (que oculta la insociable sociabilidad que surge del fondo animales de los hombres). Al desenmascaramiento se une la fermentación como otro de los mimbres que hacen a esta particular semiótica. El sobrino revela que fuera del sujeto y de su preciada interioridad está la estupidez, el vacío y el tedio. No se trata sólo de una apología de la máscara. Antes bien, el sobrino expone una suerte de antropología negativa en la que el sujeto es un residuo fermentado y absolutamente indeterminado. De ahí la lectura de esta obra como una búsqueda de la salvación en la animalización, donde el parasitismo del sobrino es el tercer mimbres. El sobrino es un parásito social que revela cómo las síntesis pasivas obran su finalidad en la sociedad, revelando que las intenciones son en última instancia instintos, y que todo es obrado por una disposición animal originaria.

“Sombra y conciencia: el desfondamiento del sujeto (romántico)” es el trabajo de Ana Carrasco Conde (UCM). Hay dos modos de entender al sujeto que tienen su origen en el mismo Kant: el modo fichteano, que presume la capacidad productora del sujeto a partir del movimiento de la reflexión, y aquel debido a autores como Kleist, Tieck o

Hoffman, que ve en un movimiento contrario a la reflexión la posibilidad de descomponer la conciencia. Lo primero se sustenta en el concepto fichteano de *Thathandlung*. La conciencia es una instancia auto-constituyente que deviene, por mor de la actividad pura, por mor del obrar en cuanto tal, un hecho. Para que esta actividad se ponga en marcha, sin embargo, tiene que haber algo que se oponga al yo, el No-Yo. No hay movimiento sin resistencia. El yo se constituye por tanto en este volver sobre sí. Ahora bien, Tieck apunta que este movimiento puede no ser transparente y que puede estar pervertido o desviado, haciendo que el mundo exterior no sea rectamente aprehendido y que sea a fin de cuentas una fantasía. El concepto de “línea circular”, *Zirkellinie*, recuerda que en este alejamiento de sí la conciencia se encuentra ante oscuridades inalienables. La reflexión es un “viaje” en el que se desciende hasta el fondo para luego emerger de nuevo a nosotros mismos.

Germán Garrido (UCM) propone leer la obra *Anton Reiser*, de K.P. Moritz, una crónica psicológica de su melancolía. “Símbolo y síntoma. Melancolía y vocación artística en el *Anton Reiser*”. Se trata de leer la obra de Moritz, como también puede hacerse con el *Werther* de Goethe, como una suerte de “historia clínica” de un sujeto melancólico. No se trata sólo de que ver en el melancólico un personaje tipo romántico, a caballo entre la genialidad y lo patológico. Es el mismo tipo de relato, su condición de *Fallengeschichte*, la novedad que hay que cargar en la cuenta de Moritz. Se trata de un anticipo de la “novela corta”, que se centra en un “suceso inaudito”, que describe, además, y esta es una de sus aportaciones fundamentales, por medio de un relato de hechos producto de una “disciplinada autoobservación”, esto es, nada más lejos de la “charlatanería moralista” que proliferaba en la época. Por

último, habría que leer en la precisión de esta descripción clínica un cuestionamiento de la instancia autoral que ha sido frecuente en la consideración de la novela, donde no está claro si habla el autor o si lo hace la realidad invocada de sus personajes, aquí el del melancólico.

Termina la segunda parte de este libro el trabajo de Laura Herrero (UCM), “Imágenes de la locura, la normalidad y el elogio de la estupidez de Jean Paul”. La obra de este autor, *Elogio de la estupidez*, es significativamente coetánea del opúsculo de Kant “Contestación a la pregunta: ‘¿qué es la ilustración?’” (1782 y 1784 respect.). Se trata al fin y al cabo de una crítica a los que ocupan las cátedras y ocupan el lugar más elevado del saber. El estúpido sólo dispone de la memoria, que es la facultad del contenido (la suma de los saberes en los libros, la erudición), frente al poeta, que dispone la imaginación y es capaz de crear y de pensar por sí mismo. También hay que considerar la obra de Jean Paul Richter en relación al *Elogio de la locura* de Erasmo. El saldo que arroja esta comparación es que el lugar de la locura en la obra de Erasmo lo ocupa la estupidez en Richter, que tiene un cariz distinto. El loco es el que sabe demasiado pero que no encaja en el mundo. El estúpido, en cambio, es el que está en el mundo, embebido en su orgullo, sin poder reconocer sus límites. El estúpido es el enemigo del sabio, pero logra ventajas que a éste le están negadas: logra una buena posición en el mundo y también consigue la salud, ya que al apartar la duda de su pensamiento no abandona nunca la placidez de su autocomplacencia (el sabio está condenado, en cambio, a la duda enfermiza que es la hipocondría).

La última parte de *Poéticas del sujeto*, “Emociones políticas”, está formada por tres trabajos. El primero es el de Gerardo

López Sastre (UCLM), “De la avidez insaciable a la cooperación. Pasiones y razón en la política de Hume”. Como es sabido, Hume se propone romper con la idea de que la razón debe sobreponerse a las pasiones. Esto no es sólo un hecho, sino también y ante todo un hecho beneficioso, pues sólo las pasiones pueden hacer que la razón proceda de modo útil. Si consideramos la “avidéz”, esta pasión incrementa paradójicamente nuestro poder al permitir la unión de fuerzas, aumenta también nuestra habilidad, ya que dispone la división del trabajo, y por último ofrece seguridad, pues promueve la ayuda mutua contra los avatares de la fortuna. Lo hace paradójicamente, decimos, porque es precisamente el juicio y el entendimiento los que modulan la pasión para rendir tales efectos beneficiosos. La razón es un “remedio” para evitar los males de la insociabilidad y que hace posible la sociedad. Esto sucede en varios pasos. Primero se asegura la estabilidad de la propiedad, la posesión; luego la alienación voluntaria de la propiedad y, por último, el intercambio de servicios o el contrato. Donde todo esto sucede, conforme al mejor “liberalismo”, por medio de un interés no siempre consciente.

El trabajo de Paloma de la Nuez (URJ) y de Isabel Wences (UC3M) sigue la misma pista. “Emociones y consecuencias políticas en el pensamiento de Turgot y Ferguson” rehabilita “lo sentimental” en política que ha sido denostado por cierto racionalismo hegemónico en el pensamiento político. Ferguson y Turgot entienden que la humanidad ha seguido una “progresión natural” desde un inicial primitivismo o barbarie hasta una civilización basada en el comercio y en el bien común. Lo que importa es que el motor de este movimiento son las “pasiones violentas”, como la avaricia o la ambición, templadas eso sí por las “pasiones

dulces”, como la generosidad o la hospitalidad. Conforme se avanza en los estados civilizatorios, las pasiones cambian y se van apaciguando las pasiones “tumultuosas”, a lo cual contribuye de modo esencial la educación, la religión y el derecho. Todo ello deberá terminar en un estadio de la sociedad donde el “bien público” será la última y más apreciada “pasión”.

El trabajo que cierra el volumen, “Madame Helvétius y Sophie de Grouchy, impulsoras de la Revolución francesa”, de Ricardo Hurtado (US), incide en la influencia que tuvieron los “salones” como espacios para la revolución. Concretamente recuerda que fueron dos mujeres, Madame Helvétius y también Sophie de Grouchy, las que llevaron y promovieron en sus salones ideas revolucionarias. La primera, defendiendo

las ideas materialistas y ateas de su marido y dando cobijo a revolucionarios como B. Franklin. También apoyando el derribo de los principios de la tradición y de Dios a favor de la institución de una república. La segunda, comprometiéndose con las clases populares y con la igualdad promoviendo una *Sociedad Fraternal de Ciudadanos de Ambos Sexos*.

En suma, *Poéticas del sujeto* es un libro que responde a la intención de innovación del proyecto que lo anima y que cumple con creces las expectativas de un trabajo en textos y cuestiones orilladas con frecuencia en el tratamiento de la ilustración, y que han sido abordadas con todo rigor.

Jesús González Fisac
(Universidad de Cádiz)

WITTGENSTEIN, L (2017): *Dictado Para Schlick*. Traducción, prólogo y notas: Jesús Padilla Gálvez, Margit Gaffal. Madrid: Ápeiron Ediciones, 185 páginas.

Siempre pareció sorprendente que el filósofo más influyente del siglo XX – Ludwig Wittgenstein – hubiera publicado muy poco material filosófico en vida. Pero resultó, no obstante, ser de una importancia tal que ciertamente dejó una huella imborrable en el pensamiento posterior. El *Tractatus Logico-Philosophicus* pasa por ser indiscutiblemente una obra icónica en la cultura filosófica del pasado siglo.

La innegable honestidad de Wittgenstein le llevó, sin embargo, a modificar sus planteamientos al estimar que éstos habían quedado obsoletos, dado que a su entender no aclaraban adecuadamente los problemas de la filosofía. Resulta inaudito dicho cambio cuando las palabras finales del prólogo al *Tractatus* no dejan lugar a dudas respecto al alcance de las intenciones del libro:

La *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas (“die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben”) (cursivas en el original)¹

Pero para Wittgenstein, las cuestiones filosóficas –la filosofía misma– no resultaba un pasatiempo, sino una actividad a la que dedicar la vida entera. Si algún *motto* pudiera deducirse del rigor y la intensidad con la que encaraba su trabajo intelectual, éste podría ser –sin lugar a dudas– la claridad. Precisamente en un prólogo ideado

1 Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.

para lo que luego serían las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein señalaba abiertamente: “Para mí (...) la claridad, la transparencia, es un fin en sí”. Que los problemas filosóficos hubieran quedado aclarados en lo esencial, no resultó óbice para que el pensador austríaco volviera a replantearse las cuestiones en una perspectiva diferente. Wittgenstein retornó a la filosofía cuando pensó que realmente tenía algo nuevo que decir. Y este “algo nuevo” no fue otra cosa que utilizar la *terapia* de confrontar los problemas filosóficos atacando los enredos en los que nos metía el lenguaje.

Esta perspectiva original no fue, sin embargo, del agrado de su mentor Russell, quien acabó por “ajustar cuentas” con el pupilo, despachándose de una forma tan agria como contundente:

Wittgenstein, que podía jugar con los enredos metafísicos tan inteligentemente como Pascal con los hexágonos o Tolstoi con los emperadores, arrojó por la borda su talento y se degradó ante el sentido común, como Tolstoi ante los campesinos; en uno y otro caso por un impulso de orgullo. Admiré el *Tractatus* de Wittgenstein, pero no su obra posterior, que me pareció encerrar una abjuración de su mayor talento, muy similar a las de Pascal y Tolstoi.

(...)

Desde 1914, tres filosofías han dominado sucesivamente el mundo filosófico británico; primero la del *Tractatus*, de Wittgenstein; segundo, la de los positivistas lógicos, y tercero, la de las *Investigaciones filosóficas*, de Wittgenstein. De ellas, la primera ejerció considerable influencia sobre mi pensamiento, aunque ahora pienso que tal influencia no fue completamente buena. La segunda escuela, la de los positivistas lógicos, tuvo

mi general simpatía, aunque estuve en desacuerdo con algunas de sus doctrinas más distintivas. La tercera escuela, que por comodidad designaré WII, para distinguirla de las doctrinas del *Tractatus*, que llamaré WI, continúa siendo completamente ininteligible para mí. Sus doctrinas positivas me parecen triviales, y sus doctrinas negativas, infundadas. No he hallado en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein nada que me parezca interesante, y no comprendo que toda una escuela halle sabiduría en sus páginas.

(...)

Siento una irresistiblemente fuerte predisposición contra ella porque, si es acertada, la filosofía es, cuanto más, una ligera ayuda a los lexicógrafos, y cuando menos, una ociosa distracción de sobre-mesa².

Pero ya en vida de Wittgenstein, Russell manifestó sus dudas del valor de la actividad filosófica con la que el filósofo austríaco quería retomar las riendas de la discusión intelectual. En 1929, Wittgenstein solicitó una beca con la intención de continuar sus investigaciones, para lo que precisaba el apoyo escrito de Russell, quien en su carta de 8 de mayo de 1930 -enviada al Consejo del Trinity College- dejó caer lo siguiente: “Las teorías contenidas en este nuevo trabajo de Wittgenstein son novedosas, muy originales, e indudablemente importantes. Si son verdaderas o no, no lo sé. Como lógico al que le gusta la simplicidad, desearía pensar que no lo son”, tras lo que respaldaba la solicitud de ayuda para Wittgenstein. Quien conoce los avatares y la importancia de las cartas de recomendación en el mundo filosófico anglosajón, rápidamente puede adver-

2 *La evolución de mi pensamiento filosófico* (1982). Madrid: Alianza Editorial, pp.226-228.

tir el significado de largo alcance de una reserva como ésta.

De todas formas, dicha reserva no impidió que Wittgenstein siguiera escribiendo y manifestara una progresión en su discurso filosófico, que culminaría con otra revolución de cuya influencia nos seguimos nutriendo. En estos “avances” se enmarca la casi totalidad del libro *Ludwig Wittgenstein, Dictado para Schlick*, que nos ofrece la editorial Ápeiron. Es de rigor y justicia saludar por múltiples razones toda edición de aquellos textos de Wittgenstein que no responden, como tales, únicamente a las publicaciones de *Tractatus* e *Investigaciones Filosóficas*. El filósofo vienés fue enormemente pródigo en reflexiones que solamente poco a poco van apareciendo tanto para el público culto como también para los profesionales en filosofía. Pudiera expresarse la reticencia de que dichos escritos mayormente supondrían simples esbozos o bocetos que en poco aportarían a la profundidad filosófica de Wittgenstein. Pero quien conoce bien al pensador austríaco sabe que esto no es así.

Las reflexiones que Wittgenstein ha dejado por escrito son numerosas, y ponen en evidencia la permanente tensión de un filósofo que hizo del trabajo de análisis filosófico una auténtica vocación y una razón existencial fundamental. De ahí que el recuperar –aunque sea en textos breves como el presente– dicha tensión sea siempre algo que agradecer, en la medida en que nos aclaran el itinerario intelectual del propio Wittgenstein.

Que en este caso el interlocutor escogido sea Moritz Schlick tampoco es baladí. Es cierto que el filósofo austríaco mantuvo una conexión cercana con numerosos pensadores del contexto anglosajón tanto como del germánico. Pero es igualmente evidente que sus contactos con el Círculo de Viena resultaron en debates de altura intelectual insoslayable. Además, en una medida cierta-

mente importante, Wittgenstein se convirtió en una suerte de icono para quienes acabaron viendo el *Tractatus* como una especie de “evangelio secular”.

La relación de Wittgenstein con el Círculo fue ciertamente fructífera, aunque es muy probable que no se sintiera totalmente comprendido en su trabajo. Su concepción de la ética distaba mucho de las discusiones labradas en el Círculo, donde primaba una perspectiva de corte emotivista, si bien en el caso de Schlick resultaba cercana en algún sentido al utilitarismo. Para Wittgenstein, en ese momento la ética no solamente no era *expresable*, sino que tampoco se podía fundamentar. Schlick, por su parte, entendía que los problemas de la ética eran cuestiones de hecho, lo que permitía que se incluyeran en el terreno de las ciencias puesto que podían ser comprendidos dentro del ámbito de la psicología. De ahí surgió un debate que relata Friedrich Waismann, en el que Wittgenstein expondrá sus enormes diferencias sobre el particular, articulando una contestación que en gran medida bebía todavía directamente de los aforismos del *Tractatus*:

Dice Schlick que en la ética teológica existen dos conceptos sobre la esencia del bien: según la interpretación más superficial, el bien lo es porque así Dios lo quiere; según la más profunda, Dios quiere el bien porque lo es. Encuentro que el primer concepto es el más profundo: es bueno lo que Dios manda. Este concepto zanja el camino a cualquier otra explicación que se quiera dar sobre el “por qué” el bien lo es; mientras que el segundo concepto es el superficial y racionalista, porque procede “como si” aquello que es el bien todavía se pudiera fundamentar.

El primer concepto nos dice claramente que el ser del bien no tiene que

ver con los hechos y que, por ende, no se puede aclarar mediante proposición alguna. Si alguna proposición hay que aclara justamente lo que quiero indicar es ésta: Es bueno lo que Dios manda³.

Pero lo significativo del trabajo que aquí nos ocupa es que refiere al Wittgenstein “en transición”; al Wittgenstein “intermedio”, digamos. Su vuelta al mundo filosófico replanteó los problemas en una dimensión que a la postre sería decisiva en los últimos cincuenta años de la filosofía del siglo XX tras la publicación de las *Investigaciones Filosóficas*. Aunque los textos finales de esta edición de Ápeiron se dedican a discusiones propias del *Tractatus*, la mayor parte tienen que ver con polémicas que muestran la inestimable “pelea” que Wittgenstein mantuvo con los términos psicológicos.

El problema cartesiano clásico sobre el valor y significado del “yo” encerraba a éste en la imposibilidad de conectar apropiadamente con el “mundo”, dándole una prioridad tanto ontológica como semántica que a la postre resultaba contraproducente: dicho concepto se disolvía en una especie de “inmediatez de lo subjetivo” que parece que nos permitía comprender y fundamentar el carácter y significado de nuestras experiencias psicológicas. Lo importante, sin embargo, residía en determinar cómo aprendemos el significado de los términos implicados. Este aprendizaje en absoluto estaría separado de dichos conceptos sino que, antes bien, los determinaba de tal manera que no podríamos separar el proceso de conformación semántica de la propia existencia de las entidades a las que presuntamente refieren. Aquí reside lo sor-

prendente del análisis de Wittgenstein. Para Descartes –referencia última de la crítica–, las experiencias psicológicas son directas y, por así decirlo, fundacionales:

Esa palabra “yo” no tiene ninguna posición privilegiada respecto a las otras palabras que usamos en la vida práctica, a menos que la empecemos a usar como lo hizo Descartes. Wittg[enstein] tiene, por lo tanto, que convencernos de una posición contraria al énfasis del “yo” de Descartes.

El valor de dicha expresión es únicamente gramatical, y remite al propio proceso de conformación significativa. No existe, pues, entidad alguna al margen de dicho proceso.

El primer texto de la publicación objeto de esta reseña es una interesante expresión de un problema que Wittgenstein volvió a discutir posteriormente: el “asunto del dolor”. Esta cuestión es, en realidad y a fin de cuentas, una cuestión gramatical. En principio, parece que todos deberíamos tener un acceso directo e inmediato a dicha experiencia, la que podemos denominar “experiencia interior”. Pero ¿cómo podemos “hablar” de dolor? Es decir, ¿qué significado tiene dicho término al margen de la circunstancia de que yo lo “poseo”? En realidad, la configuración de dicho significado es un asunto “público”, de reglas, porque éstas también son inevitablemente públicas. Solamente así podemos “hablar” de dolor y decir con relativo acierto que igualmente mis interlocutores padecen este o aquel dolor. El uso de la palabra es lo que determina el papel que los conceptos psicológicos juegan y nos permite hablar de las experiencias de otros. Ciertamente, es en este sentido como podemos decir que tales experiencias “existen”, aunque no

3 Waismann, F. (1973), *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena* (edición preparada por B. F. McGuinness), México: Fondo de Cultura Económica, p.102.

las *padezcamos* nosotros. Y podemos saber que las *padeecemos* en la medida en que podemos reconocerlas en otros:

Y digo en este sentido que el otro tiene lo que yo tenía aunque dicha transición no nos conduce de mi dolor de muelas a su dolor de muelas, sino (como yo tendría que decir ahora) de mi dolor de muelas en mi boca a mi dolor de muelas en su boca

Tomamos decisiones sobre los usos del lenguaje, y esto es lo que nos permite dar su significado concreto a los términos y, así, permitir que los conceptos asociados “existan” incluso para experiencias tan directas como las que decimos tener “en primera persona”. Dichos conceptos no son nada “misterioso” cuando analizamos cómo funciona nuestro lenguaje. Al ajustarlo adecuadamente –aclararlo- los presuntos “misterios” terminan por desaparecer.

Este modelo reflexivo se aplica, pues, a todas las circunstancias en que conceptos de estas características están en juego. Pasa igualmente con la idea de “pensamiento”, por ejemplo, pero también con la experiencia de “estar enojado” (pp.124-129 del original inglés del texto). Dichas palabras carecen –al igual que la del propio “yo”- de una posición privilegiada, ni tan siquiera cuando con ellas referimos a sensaciones o a objetos como el cuerpo: “What this comes to is that the Word ‘I’ can’t be replaced by ‘this body’, but at the same time it has only meaning with reference to a body”⁴.

El texto ofrece posteriormente pequeñas piezas sueltas que constituyen un mosaico

de pinceladas sobre temas que quedaron engarzados en discusiones de más amplio alcance, para acabar con unas consideraciones más afines a los planteamientos tractarianos (“Todo conocimiento es mediato”), con expresiones que llegan incluso a sonar programáticas: “Ist eine Antwort undenkbar, so ist auch die Frage nicht möglich. Unlös-baren Fragen gibt es nicht. Die Erkenntnis hat keine Schranke”⁵.

Recuperar nuevamente el pulso del pensamiento de Wittgenstein no es tarea ociosa, aunque sea a base de pequeños textos como los que esta obra reúne. No se trata, pues, de una actividad nostálgica o que pretenda expresar un afán al modo como lo manifestaría un mero coleccionista de antigüedades. Antes bien, se convierte en la expresión de un interés por trazar –aunque sea a base de pequeñas pistas- los latidos intelectuales del filósofo más influyente del siglo XX. Solamente por esta intención ya estaría más que justificada la publicación de esta obra, a la que todo apasionado por el pensamiento wittgensteiniano debe saludar.

Referencias

- RUSSELL, Bertrand (1982): *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza Editorial, Madrid.
- WAISMANN, Friedrich (1973): *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, Fondo de Cultura Económica, México.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1994): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Altaya, Barcelona.

Joaquín Jareño Alarcón

4 Traducido por los editores como: “Lo que esto viene a decir es que la palabra ‘yo’ no puede sustituirse por ‘este cuerpo’, pero que, al mismo tiempo, solo tiene sentido con referencia a un cuerpo” (de las notas de Alice Ambrose).

5 Traducido por los editores como: “Si una respuesta es impensable, entonces la pregunta no es posible. No existen las preguntas insolubles. El conocimiento no tiene límites”.

MARX, Karl (2018). *Sobre la religión (De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía)*. Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora. Madrid: Trotta. 346 pp.

Inscrita en el paradigma teórico del materialismo histórico, la crítica marxiana de la religión comparte con sus predecesores ilustrados rasgos decisivos (imperativo de comprender, e impulsar, el *novum* civilizatorio que la secularización moderna supone; voluntad emancipatoria de una *crítica* que denuncia en el hecho religioso la complicidad entre superstición y dominación), pero también incorpora ingredientes novedosos. Estos resultan de una axiomática, histórico-filosóficamente inédita, que proclama el primado de la *praxis* (su formulación paradigmática la ofrece la celeberrima undécima *Tesis sobre Feuerbach*) y, en consecuencia, abole el teoreticismo connatural a la tradición en beneficio de un pensamiento empeñado en la transformación de la sociedad: la filosofía al servicio de la revolución.

Ese empeño o compromiso define la trayectoria político-intelectual (en función de lo dicho, ya no cabe considerar ambos aspectos —elaboración teórica y acción política— como dimensiones independientes; antes bien, su entrelazamiento o sinergia constituye el nervio medular de la propuesta) de Karl Marx (1818-1883). En ella, como anticipamos, cobra un notable protagonismo la crítica de la religión. El volumen que reseñamos la aborda de dos maneras: a través una amplia selección («desde el examen de madurez realizado a la edad de diecisiete años hasta *El capital*» [p. 88]) de los principales textos de Marx sobre la religión (pp. 93-310) y mediante un extenso estudio introductorio («Sentido y actualidad de la crítica marxiana», pp. 11- 89) del que son co-autores los editores de la obra, Reyes Mate y José Antonio Zamora. Al contenido del mismo se referirá, en lo esencial, cuanto sigue.

Conviene advertir que, en realidad, estamos ante una reedición: en 1973, la editorial Sígueme publicó una obra homónima cuyos responsables fueron Reyes Mate y Hugo Assmann. De ahí que el estudio introductorio comience con una contextualización histórica atenta a los efectos que el curso del tiempo haya podido tener sobre la recepción de la crítica marxiana de la religión y, en general, sobre el corpus de Marx: «Lo nuevo y diferente entre 1973 y el 2018 es que la experiencia política del marxismo que entonces era una esperanza se ha revelado luego como un fracaso. Y eso afecta al sentido de la reedición.» (p. 11) Ese giro epocal (de unos años, los 70, en que el marxismo vertebraba, con casi indiscutida hegemonía, la política de la izquierda a la apoteosis neoliberal tributaria del desmoronamiento del «socialismo real») subyace al tono discursivo de la introducción, al que tampoco resulta ajeno el imperativo, simultáneamente filológico y político, de restablecer el genuino pensamiento de Marx, a menudo irreconocible en las simplificaciones de la vulgata soviética. Aunque para ello hayan de afrontarse sus sutiles ambivalencias (no está de más recordarlo: en un texto devenido canónico, la religión aparece como *expresión* de la miseria real, pero igualmente como *protesta* contra ella) y, ante todo, reactivar un legado que ni siquiera su creador («solo sé que no soy marxista», reconoció confidencialmente Marx a Engels) consideró definitivo. Si, más allá de las proclamas necrológicas, esa herencia político-intelectual sigue viva, si contiene todavía potencialidades de futuro, su actualización pasa, necesariamente, por un trabajo de reinterpretación: «La vuelta de

Marx solo es de recibo si, una vez aceptado el fracaso del movimiento que se inspiró en él, muestra y demuestra que su capacidad emancipadora trasciende el fracaso histórico, que las interpretaciones dadas no agotan todo su sentido» (p. 14).

Tal es la ambición teórica que alienta en la propuesta de Mate-Zamora: sin concesión alguna a los discursos estereotipados (por igual el favorable de un marxismo vulgar que sacraliza el corpus de Marx y el hostil de quienes identifican sin más la caída del Muro berlinés con la bancarrota del marxismo), explorar en toda su complejidad ese proyecto teórico-práctico. Con el propósito de rescatar sus elementos valiosos (de «perla oculta» [p. 17] llega a hablarse) tras someterlo a una relectura a la que no es extraño, por lo demás, el espíritu crítico. Ni execración categórica ni celebración incondicional: más bien, examen crítico que permita discriminar entre lo desechable y lo vigente del legado de Marx.

Esa tarea es emprendida con un enfoque genético, biográfico-intelectual, de la andadura del pensador alemán.

En el origen, la disertación doctoral *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* de 1841 donde ya irrumpe, desde supuestos materialistas, la crítica de la religión. El espíritu combativo de ese trabajo académico se prolongará en la producción periodística que, bajo los auspicios de Moses Hess, el joven Marx lleva a cabo como redactor de la *Gaceta Renana*. La línea editorial, afín al liberalismo ilustrado de la izquierda hegeliana, se radicalizará progresivamente. Desde la defensa de la libertad de expresión, Marx denuncia la mentira inherente al Estado prusiano por cuanto evidencia su traición al espíritu que presuntamente lo anima: la vocación universalista del cristianismo es incompatible con la confesionalidad del Estado. Además, esa

crítica laicista de la política se verá pronto acompañada por la denuncia de situaciones sociales de explotación, inaugurando con ello lo que será factor hegemónico en la crítica de Marx.

La frustrada experiencia de los *Anales franco-alemanes* promueve una agudización de esa conciencia social, que obliga a poner la producción filosófica (*Crítica del Derecho público hegeliano*; *Sobre «La cuestión judía»*; *Manuscritos de 1844*; *La sagrada familia*) al servicio de quienes son víctimas de la injusticia. Esa sensibilización extrema hacia el sufrimiento socialmente producido ya nunca abandonará la reflexión de Marx. De ella formará parte esencial la crítica *política* de la religión. Crecientemente, su objeto ya no será tanto la denuncia de la injusticia del Estado, autoritario o liberal, cuanto el análisis de los mecanismos con que un sistema socio-económico, el capitalista, genera irremisiblemente la desdicha de los más. Un punto de extrema relevancia para los editores: la religión no figura en esa elaboración teórica como mero blanco del ataque (eso sugeriría, engañosamente, la expresión «crítica de la religión»); opera asimismo como instancia hermenéutica (*interpretans*) desde la cual elucidar la producción social del sufrimiento (*interpretandum*). Con otras palabras: sin necesidad de un cuerpo doctrinario ni un aparato ritual explícito, la lógica o dinámica de la religión permite desvelar el secreto de la producción capitalista. Expresado con máxima contundencia: el capitalismo *es* religión. En ese sentido, el esfuerzo reflexivo que va de los *Manuscritos* (descripción del trabajo enajenado como trasunto laboral de la experiencia religiosa) a *El capital* (fetichismo de la mercancía) articula un *continuum* teórico. No exento de riesgos: la apuesta marxiana por la historización, en clave materialista, de lo humano puede derivar en un economicismo ciego

para aquellas formas de sufrimiento que no son efecto directo de la explotación fabril.

En todo caso, las páginas dedicadas al *fetichismo de la mercancía* (pp. 54-65) resultan decisivas en la economía discursiva del estudio introductorio. En esa esquivada noción culminaría la revelación marxiana de un capitalismo íntegramente sometido a una lógica religiosa, por paradójica que resulte esa conclusión aplicada a un universo social que, presuntamente secularizado, ha dejado atrás la creencia en lo divino: la producción y distribución de mercancías constituye una forma de *culto*, siendo la masa de creyentes, los productores-consumidores, adoradores idolátricos de la divinidad del Capital. Si la crítica del hecho religioso llevada a cabo por la izquierda hegeliana denunciaba en lo divino la hipóstasis de una sustancia antropológica, el Marx maduro teoriza cómo en el modo de producción capitalista las relaciones sociales se cosifican y sustancializan hasta oponerse a sus presuntos agentes como una divinidad omnipotente. También, extremo este crucial, como un *Deus absconditus*, cuya eficacia práctica reside justamente en su velamiento o encubrimiento: «El capital es relación social cosificada y autonomizada, y esto quiere decir que en la forma social desaparece el proceso de su constitución y se presenta reificada y con propiedades de sujeto.» (p. 57) Versión perversa del misterio de la cristología: «La fantasmagórico-metafísico posee un poder físico y una violencia real.» (p. 58)

Ese nexo entre especulación metafísica y economía política alcanzará, a partir de Marx pero también en parte contra él, su cenit en las enigmáticas reflexiones de uno de sus vástagos tardíos, Walter Benjamin. Aunque su figura se presente al final del texto introductorio, el lector pronto toma conciencia retrospectiva de que su aliento inspiraba en gran medida todo el desarrollo expositivo.

(Lo cual justifica también que la selección de textos incluya, a manera de apéndice —«Anexo. Walter Benjamin. Capitalismo, religión e historia», pp. 313-326—, una antología, breve pero muy enjundiosa, de escritos benjaminianos: junto a *Capitalismo como religión*, extractos de *El concepto de historia* y el *Fragmento teológico-político*.)

Esa nueva vuelta de tuerca sobre la crítica de la religión despeja un ámbito donde cabe repensar el sentido del proceso secularizador, sometiendo a escrutinio crítico los designios progresistas de las filosofías de la historia y activando la posibilidad, en sí misma alentadora, de recuperar imprescindibles promesas emancipatorias inherentes a tradiciones religiosas que la unilateralidad ilustrada desechó injustamente. De manera expresa, se invita a «movilizar los potenciales que albergan ciertas tradiciones religiosas contra una secularización malograda o insuficiente». (p. 66)

Ahí se impone la potencia, indisociablemente especulativa y política, del mesianismo de cuño apocalíptico reivindicado por Benjamin. Es la cara positiva (afirmativa, por más que lo sea con una «débil fuerza mesiánica») de un pensamiento cuyo reverso crítico-negativo lo ofrecen las páginas, fascinantes en su notoria dificultad, de *Capitalismo como religión*: el modo de producción capitalista no es sino religión consumada; una religión definida por cuatro rasgos (carácter cultural, que no dogmático; culto ininterrumpido, pues no distingue entre jornadas profanas y días santos; *Schuld*, a la vez culpa y deuda, como su núcleo teológico; ocultamiento de su misterio, la deidad monetaria).

«La trascendencia de Dios ha caído. Pero no está muerto, está incluido en el destino humano.» La tesis benjaminiana fecunda «una actualización de la crítica de la religión de Karl Marx» (p. 89). Eso

ofrece este valioso volumen: la conveniencia de releer a Marx desde una perspectiva que, lejos de dar por zanjado el proceso secularizador y la crítica de la religión, incita a prolongar la crítica de lo religioso (ya no en su configuración celeste, sino ante todo en su plasmación terrenal, en

la dinámica devastadora del capital) y a visitar las tradiciones religiosas con el ánimo de rastrear en ellas esperanzas que la Ilustración dominante omitió.

Alberto Sucasas
(*Universidade da Coruña*)

ARAGÜÉS, Juan Manuel (2019): *Deseo de Multitud. Diferencia, Antagonismo y Política materialista*. Valencia: Pre-Textos.

El último libro de Juan Manuel Aragüés, *Deseo de Multitud*, constituye uno de los mayores intentos realizados en nuestro país por sentar las bases de una ontología política que sirva como punto de apoyo para la construcción de un sujeto político antagonico con el actual modo de funcionamiento del capitalismo, identificado por el autor con aquello que Marx denominó en el famoso Capítulo VI del Libro I de *El capital* “la subsunción real del trabajo en el capital”. A diferencia de la subsunción formal en la que primaba la plusvalía absoluta como modo hegemónico de explotación laboral –es decir, la apropiación del valor por parte del capital a través de la prolongación del tiempo de trabajo del obrero–, la fase de subsunción real se caracteriza por una aplicación de la ciencia y la técnica como medio de incrementar la productividad del trabajo sin necesidad de alargar la jornada laboral. Mientras que al subsunción formal se basaba en la plusvalía absoluta, la subsunción real lo hace en la relativa.

Llevando el análisis de Marx, *más allá de Marx*, Aragüés subraya que esta subsunción real del trabajo en el capital ha sido acompañada de una subsunción mucho más importante políticamente que consiste en la subsunción real de la subjetividad del trabajador en el capital. Así, mientras que en

la subsunción formal el trabajador percibía fácilmente los medios de coacción empleados por el capital en la apropiación del plusvalor producido de modo que la generación de un sujeto antagonico se producía de una forma casi automática, en la subsunción real que nos invade –al menos en los países más desarrollados– se ha producido una cierta mejora en las condiciones laborales acompañada de un potente desarrollo de los medios de comunicación de masas en poder del capital cuyo único fin es “construir sujetos ajustados a sus necesidades reproductivas” hasta el punto que, de la mano de Jesús Ibáñez, el autor mantiene que “el sujeto es el objeto mejor producido por el capitalismo”. Desde este punto de vista, entiende Aragüés que “la política es, en lo fundamental, una estrategia para la construcción de subjetividad”. O lo que es lo mismo: “Hacer política es intervenir en los procesos de construcción de subjetividad”.

Si bien esta es una toma de postura que ya había mantenido con anterioridad –*Líneas de Fuga. Filosofía contra la sociedad idiota* (2002); *De la vanguardia al cyborg* (2012)–, el presente libro añade una crítica a la Forma-Partido. Dicha forma sería propia de una “concepción esencialista del sujeto político” inscrita dentro de una lógica de la representación y la identidad, necesaria

únicamente en una época histórica en la que la “precariedad de las comunicaciones y del transporte impedía un contacto constante entre militantes alejados geográficamente”. Frente a ella, la nueva capacidad de acceso de los individuos a las redes sociales, así como las nuevas exigencias que plantea la proliferación social de una multiplicidad mucho mayor de identidades políticas con potencial antagonista nos permite, a la vez que exige, desarrollar nuevas formas de organización caracterizadas por una mayor horizontalidad y flexibilidad, con posibilidad de realizar un constante escrutinio y revocabilidad de cara a poder “dar cuenta de la pluralidad, diversidad y diferencia que atraviesa al sujeto político antagonista”.

Si bien la dilatada experiencia de Aragüés en la práctica política institucional como Secretario General del Partido Comunista de Aragón (1993 – 1999) le hace reconocer que “abolir toda forma de representación y establecer una dinámica totalmente asamblearia carece de viabilidad” debido a que la inmediatez de la actual sociedad mediática exige de las organizaciones políticas respuestas ágiles que son más fáciles de conseguir en estructuras con cierto nivel de centralización y jerarquía, ello no es óbice para que más allá de una primera crítica a la forma partido, no promueva ejemplos de formas de organización multitudinaria presentes en la historia.

Concretamente, Aragüés se remonta hasta los orígenes griegos del pensamiento filosófico occidental para describir la vinculación de este último con una de las primeras formas de militancia político-ciudadana de carácter horizontal y antagónico frente al poder establecido, entonces caracterizado por la *hybris* propia de héroe trágico. Frente a una virtud de tipo individual y aristocrática únicamente accesible a aquellos que como bien muestra el pasaje de Tersites presente

en la *Ilíada*, ya se habían reservado para sí mismos el uso exclusivo de la palabra pública, la reforma hoplita descrita por Aragüés conlleva una democratización horizontal de la lucha, pues, ajena ya a cualquier experiencia de liderazgo o caudillaje propia del héroe épico, da lugar a dos fenómenos básicos: “Por un lado, genera una praxis solidaria entre los integrantes de la falange; por el otro, amplía el cuerpo militar y, consecuentemente, el político”.

Dicho ejemplo implica que el sujeto político antagonista se constituye como sujeto únicamente a través de la práctica, es decir, de la lucha. Además, la forma de organización propia de la reforma hoplita modifica a su vez los modos del combate, convirtiendo a este último en una acción colectiva e, incluso, solidaria. Ello es debido a que “el hoplita no puede dejarse llevar por la *hybris*, por el deseo particular de gloria o venganza, pues si así fuera pondría en peligro al colectivo”. La virtud guerrera dejará de ser del orden del *thymos* para pasar a comprenderse como resultado de la *sophrosyne*, esto es, del atemperamiento de las prácticas heroico-individualizantes en beneficio del colectivo.

Frente a esta democratización militante de la política, el idealismo de la filosofía platónica se postulará como uno de los primeros intentos por recuperar el derecho exclusivo de la aristocracia a la palabra bajo la figura del rey filósofo. Si bien podría haberse renunciado al término Filosofía en favor de otro cualquiera que indicara el carácter democrático de la reforma hoplita, Aragüés nos invita a reapropiarnos una vez más del mismo mediante una concepción ampliada del Logos. Para ello, en lugar de contraponerlo al mito, deberíamos entenderlo “como todo aquel discurso que, desde la inmanencia, dirige su mirada sobre lo real, social o natural”, hasta el punto de afirmar que “el logos es filosofía, pero tam-

bién historia o tragedia”. La Filosofía, más allá de la aspiración a una Verdad o Bien platónico de carácter trascendente, pasa a ser concebida directamente como la lucha por el acceso a la palabra pública.

De esta manera, Aragüés ha abierto una tercera vía de aproximación que permite eludir la extravagante dicotomía planteada por Sloterdijk y Žižek. En el caso de Sloterdijk, su *Ira y Tiempo* (2006) proponía la recuperación del concepto de *thymos* como sustituto tanto de la cólera (*menis*) del guerrero como de las relaciones eróticas en las que el psicoanálisis había identificado la principal fuerza de ligazón social. Desde su punto de vista, lo principal para el desarrollo de las nuevas sociedades complejas sería la inoculación en cada individuo de unas fuerzas thimóticas que exaltarán el orgullo de contribuir, económica y laboralmente, al bienestar de la sociedad. En el caso de Žižek, al igual que en el de Badiou, su desproporcionadamente extenso *Menos que Nada* (2012) planteaba una recuperación en clave sociosimbólica de la concepción platónica de la Verdad como punto de partida a partir del cual defender la existencia de un líder o “amo” que, a nivel de la praxis política, sería el único capaz de ayudarnos a descubrir qué es lo que en verdad queremos. El líder revolucionario ejercería la función de un “psicoanalista público”.

El planteamiento de Sloterdijk derivó en una estrambótica propuesta consistente en sustituir la obligatoriedad de la contribución al erario público –los impuestos– por una contribución voluntaria. Desde su punto de vista, sería suficiente con generar un orgullo thimótico que a nivel social promoviera las libres donaciones por parte de los ciudadanos más beneficiados económicamente mediante su reconocimiento público. Desde el extremo contrario, la propuesta de Žižek desembocó en una nueva

repetición de la secuencia Pueblo-Movimiento-Partido-Líder.

Frente a la postura de Žižek, la mantenida por Aragüés tiene la virtud de insistir en una concepción no esencialista de la Filosofía, ni siquiera bajo su reelaboración sociosimbólica. Ello le permite eludir tanto la jerarquía “monárquica” de la forma-partido en la que termina el filósofo esloveno, como la renuncia al término democracia en favor de una concepción tradicional de la “dictadura del proletariado” como la que defienden Žižek y Badiou. Frente a la postura de Sloterdijk, la defensa hoplítica de la *sophrosyne* le permite salirse de la forma-partido sin caer por ello en la idolatría del individuo emprendedor “socialmente concienciado” de tipo neoliberal.

Además, dado que para Aragüés “no se lucha radicalmente contra el imaginario neoliberal sin atacar su núcleo duro metafísico, es decir, su idea de hombre”, la propuesta política del filósofo aragonés será construida a partir de la ontología y la antropología desarrollada por toda una serie de filósofos ya habituales en sus escritos, que juntos conforman el proyecto de una modernidad alternativa de carácter materialista e inmanentista. De este modo, Spinoza, Marx, Deleuze, Negri o Frédéric Lordon –recientemente traducido al castellano por el propio Aragüés junto a Julien Canavera– serán piezas claves en la conceptualización de un sujeto político antagonista que sitúe la diferencia como punto de partida desde la cual desarrollar un proyecto en común.

En contraste con todas aquellas posturas postmodernas que sitúan la diferencia como punto de llegada (Lyotard, Rorty, Vattimo), la ontología política que subyace a toda la posterior argumentación insiste en que el objetivo de una política auténticamente materialista no puede consistir en una dispersión de identidades diferenciadas y estancas

que conformen un archipiélago de “políticas idiotas” (*idios* = lo privado o particular) que deba ser gobernado, pues Aragüés entiende que en la fase de subsunción real la política ya no puede ser concebida como un “arte de gobernar”, sino únicamente como un “arte de construir lo común”.

Siguiendo la lógica constituyente presente en el conocido aforismo de Spinoza *Tantum iuris quantum potentiae*, “clave de la definición de lo común” según Aragüés, todos los argumentos elaborados por las corrientes idealistas y trascendentes de la filosofía moderna en torno a la soberanía del poder constituido caen por tierra frente a la ineludible conclusión derivada de una lectura inmanentista y materialista de Spinoza, según la cual cada vez que dos personas se juntan para colaborar en un proyecto compartido incrementan su potencia de actuación en el mundo y, por tanto, también su derecho a realizarlo.

Mientras que Laclau identificó el orden del discurso como el ámbito propio para la definición de un proyecto antagonista con el que pudieran identificarse los individuos mediante la rearticulación de “significantes vacíos” en una nueva cadena de equivalencias, el materialismo spinozista de Aragüés identifica el ámbito de los cuerpos y los afectos -esto es, de la *praxis*- como el medio principal para la conformación de un sujeto político ya en acción: La multitud.

Desde su punto de vista, la política debería comenzar a entenderse como un *ars affectandi* orientado a la generación de afectos alegres capaces de unir a las personas entre sí en un proyecto común, renunciando de este modo a toda posible concepción de la política realizada desde la confianza de estar en posesión de “la Verdad” (*Pravda*). Partiendo de una concepción constructivista tanto de lo ontológico como de lo político, la verdad según Aragüés “nunca puede ser un

dato *a priori*, sino el efecto de un encuentro entre singularidades. Por ello entendemos que ese ‘Deseo de Verdad’ debe ser sustituido por un ‘Deseo de Multitud’, en el que se privilegie la voluntad de encuentro sobre la pretensión de hallarse en la posición correcta”. La superioridad moral desde la que muchas veces se ha visto la izquierda a sí misma queda de este modo completamente desactivada, para dar lugar a un dispositivo de generación de agenciamientos entre los individuos.

Una vez aquí, adquiere especial relevancia la discusión que el filósofo aragonés establece con Paolo Virno y Antonio Negri en lo referente al modo de concebir el concepto de multitud. Para el primero, la multitud sería un hecho sociológico ya dado, pues estaría constituida por los trabajadores postfordistas que componen el *General Intellect* del que hablaba Marx. Según este punto de vista, lo único que habría que hacer sería continuar esa inercia sociológica mediante un proceso de éxodo cuyo resultado sería “una república que nada tiene que ver con el Estado”. Según Aragüés, esta posición “está preñada de fuertes dosis de idealismo”, pues concibe únicamente al lenguaje como el ámbito exclusivo de la forma-trabajo encarnada por el trabajador postfordista.

Por su parte, en el caso de Negri existiría una ambigüedad en el uso del término que hace que unas veces sea entendido de forma sociológica, esto es, como una nueva forma de relación sociolaboral que corresponde al modo de producción propio del trabajo cognitivo e inmaterial, mientras que otras veces es entendido desde un punto de vista político, en tanto que “producción de subjetividades”. Discerniendo cuidadosamente entre los distintos empleos del término, Aragüés acierta en su precisa crítica al imputar al filósofo italiano el olvido de la distinción

spinoziana entre multitud y muchedumbre (*vulgus, plebs*).

Así, si bien Negri toma el concepto de multitud de Spinoza, olvida según Aragüés que esta última únicamente puede ser concebida como el efecto de una tarea de politización realizada sobre una muchedumbre que permanecería lastrada por un sometimiento a las pasiones individualizantes. De este modo, al primar la conceptualización sociológica de la multitud por encima de su consideración como efecto de politización de la muchedumbre, Negri “se ve obligado, en un giro ciertamente extraño, a recurrir al concepto maquiaveliano de príncipe, y así hablar del devenir Príncipe de la multitud”.

Mientras que para Negri primero se conforma la organización socioeconómica de la multitud *en sí* y solamente en un paso posterior se transformaría *para sí* mediante su devenir Príncipe, Aragüés con-

sidera que “entender que la multitud posee ya un cuerpo definido que sólo espera ser activado implica múltiples inconvenientes”, y prefiere insistir, de la mano del Comité Invisible en que “no es ‘el pueblo’ el que produce el levantamiento, es el levantamiento el que produce el pueblo”. Según Aragüés, la multitud no está aún construida, y “no puede sino constituirse en la práctica [...] ésa es la garantía de su mantenimiento como poder constituyente”. Para ello será necesario no sólo el acceso a una palabra acaparada por los medios de comunicación de masas. También resulta ineludible una actitud constante de escucha y traducción de las diferencias de partida a un lenguaje común que no puede ser considerado como previamente dado.

Jorge León Casero
(Universidad de Zaragoza)

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. (2018). *Georges Canguilhem. Vitalismo y Ciencias Humanas*. Cádiz: Editorial UCA, 199 páginas.

La actualidad y el alcance en todo el mundo de conceptos como el de *biopolítica*, *normalización* o *anomalía*, son indiscutibles. Hoy día, la labor de autores como Braunschtein, Rudinesco, Lecourt o Macherey ha servido para profundizar en la originalidad de estos instrumentos metodológicos, lo cual hace que la pregunta “arqueogenealógica” sobre Canguilhem sea más que pertinente, necesaria. La trayectoria de su pensamiento, desdibujada en gran parte por el éxito de sus discípulos, vuelve a ser objeto de interés. Una de las ventajas de esta obra es que se sitúa más allá del “problema foucaultiano” (el de la reconstrucción de la obra de Canguilhem a partir de la de Foucault), apostando por la presentación de un “Canguilhem por sí

mismo”. En la línea de estos autores mencionados, la obra de Vázquez García permite establecer una nueva medida del pensamiento del filósofo y de su huella en el de autores como Foucault, Althusser, Deleuze y Bourdieu. Desde el primer capítulo, donde el autor establece una comparativa entre dos modelos de vitalismo independientes pero no ajenos (el de Canguilhem y el de Ortega), hasta el último donde se intenta dar una respuesta casi etnográfica al problema de la recepción española de este sistema, Vázquez García nos da muestras suficientes para ubicar en un nuevo mapa el alcance y la originalidad de la producción intelectual del filósofo de Castelnadaury. Cabe destacar, en primer lugar, la riqueza metodológica

empleada por el autor de este libro: entre las más importantes se encuentran la sociología de la filosofía, la sociología de Bourdieu, y el análisis “arqueogenealógico” ya mencionado. Estas herramientas permiten al autor ensanchar la comprensión del fenómeno Canguilhem más allá de los prejuicios sobre la obra del autor de *Lo normal y lo patológico*. La estructura del libro propone al lector (experto o no) de un uso multi-variado de herramientas de análisis al servicio de este objetivo fundamental; la obra de Canguilhem aparece como resultado de una contrastación radical entre los distintos elementos que compusieron la totalidad de su legado. En ella, cada capítulo está entretejido en una red de datos —especialmente importantes son los consultados en los *Fonds Canguilhem*—, reconstruidos a partir de los elementos más significativos para la comprensión del filósofo. Estos elementos distribuidos entre los siete capítulos que componen la obra, forman una imagen bien diferenciada del proyecto global del pensador francés, superando así los sesgos tradicionales vertidos sobre el autor.

Un primer elemento nodular es el de la configuración de su ontología vitalista, definida mediante la contraposición con otro ejemplo de vitalismo como fue el de Ortega y Gasset. La “normatividad vital” de Canguilhem sitúa a la racionalidad humana como eje de la configuración del mundo, fenómeno que le permite establecer una autorregulación de las propias relaciones. La razón, lejos de ser una mera herramienta de adaptación pasiva al medio, articula el sentido de la existencia mediante la transformación del entorno. En el segundo capítulo, y utilizando la misma técnica comparativa, le toca el turno a Foucault. Allí se muestra la correlación de las “afinidades y divergencias” entre ambos autores, y se insiste en la importancia de la adaptación francesa de

la filosofía kantiana, hecho que permitió a esta generación de pensadores disponer de un nuevo método de rastreo de las manifestaciones activas de la racionalidad de los individuos que “se opone incesantemente a la materia, trasciende el plano de los hechos y los somete al imperio del valor”.

Esta disposición normativa de los individuos conecta directamente con otro de los elementos fundamentales del proyecto filosófico canguilhemiano; la crítica de los “saberes psy”. Este capítulo y el capítulo cinco merecen una especial atención, dada la importancia de estos temas en su desarrollo posterior. La puesta en duda del estatuto científico de las disciplinas “psy” fue la propuesta reina de la CEENS en la Escuela de normaliens de París. Desarrollada a través de generaciones, esta crítica denunció enérgicamente la “ilegitimidad epistémica de la psicología”, disciplina más enfocada a cumplir una “función policíaca de control social” que a un verdadero tratamiento sanador de la vida. La naturaleza de esta crítica postuló la necesidad de una metodología específica (una escuela de Frankfurt a la francesa), cuestión que se intentó resolver con la elaboración de una “tradicción epistemológica original”. El contacto con el grupo de Estraburgo supondrá un punto de inflexión en la tónica del trabajo del maestro; la consagración del filósofo coincidió con el “viraje hacia la epistemología histórica”, concebida como caja de herramientas para “insertar el devenir de los conceptos en el decurso concreto de las prácticas y los usos sociales”.

Desde esta crítica a los “saberes psy” podemos comprender la importancia que tuvo para Canguilhem la defensa de un modelo alternativo de análisis de la realidad; el modelo biopolítico. Frente a los reduccionismos de la época, principalmente la visión determinista de la “nueva biología” o el psicologismo de las tradiciones más “metafísi-

cas”, la cuestión de la “diversidad funcional” fue sin duda uno de los motivos más productivos de esta tradición. No solo por la crítica sino también por la elaboración de una alternativa surgida directamente de su visión vitalista del principio de “normalización”. Estos desarrollos han supuesto la base teórica de movimientos como los *Disability Studies*, o el refuerzo de las ideas de la *Antipsiquiatría* y de las nuevas tendencias de la crítica política: “La cuestión [para Canguilhem] no consiste en “desmedicalizar” la discapacidad, sino en desplegar una acción terapéutica y pedagógica que sea tolerante con la “diferencia”, evitando al mismo tiempo el estigma y la frustración” (p. 109).

Sin duda, el mayor esfuerzo de esta obra está relacionado con el binomio Canguilhem-Foucault. Vázquez García contrapone el “Canguilhem de Foucault” con el propio, mostrando las virtudes de esta unión y denunciando la visión interesada ofrecida por el mismo Foucault y por la “tribu de los normaliens” de su maestro.

El último capítulo evidencia el rigor y la variedad de las herramientas utilizadas para cumplir con el objetivo principal de todo el proyecto. Como un gesto de amabilidad expositiva, Vázquez García revisa las peculiaridades de la recepción española de

la obra de Canguilhem, evidenciando así las posibles contaminaciones que los lectores españoles hayan podido recibir en su presentación. Las referencias hasta 1976 son casi inexistentes, solo cabe mencionar la “intentiona” del grupo de intelectuales falangistas organizados en torno a la figura de Pedro Laín Entralgo (quien ignoró absolutamente a este autor). Fue un discípulo de Laín, Javier Herrero, quien en los años cincuenta trató de conectar el vitalismo canguilhemiano con el irracionalismo anticientificista del núcleo falangista, esfuerzo que no llegó a ningún lado. La verdadera introducción de la obra de Canguilhem en nuestro país, llevada a cabo por Felipe Cid a partir de los años setenta, fue sin embargo reducida al mismo retrato “epistemocéntrico” del filósofo que utilizó Foucault.

Todos estos elementos primordiales y los detalles minuciosos de este análisis presentado por Francisco Vázquez García, suponen un magnífico punto de partida para la relectura de la obra de Georges Canguilhem. Una obra que, sin duda, todavía no ha dejado de aportar elementos muy valiosos para la comprensión de nuestra actualidad.

Diego Delgado Pastor
(Universidad de Cádiz)

HAN, Byung-Chul (2018). *Buen entretenimiento*. Barcelona: Herder, 168 pp

En *Buen entretenimiento* (2018, Herder Editorial), Byung-Chul Han prosigue su abordaje de las distintas regiones de la existencia desde un enfoque crítico con la que identifica como una filosofía de la interioridad caracterizada por la parcelación y dicotomización del ser, transitando a través de distintas figuras clave de la filosofía occiden-

tal para exponer el substrato de la primacía de la interioridad y el yo. El arte, el entretenimiento y la Pasión, un concepto cristiano de múltiples matices, pero con el denominador común —como señala el traductor Alberto Ciria— del padecimiento y el sacrificio, son los temas escogidos por Han para analizar

y plantear una tesis en cuyo núcleo late la influencia del budismo zen.

Han señala en el prólogo a la segunda edición alemana cómo en la sociedad contemporánea de la producción se emplea el término «rendimiento» para designar a la Pasión, a la cual atribuye un rol fundamental en la formación de la cultura occidental. La segunda observación apunta a cómo en la actualidad el juego se somete a la producción, que se absolutizaría ludificándose para apuntalar la sociedad saturada de positividad que diagnostica en sus ensayos posteriores a 2010¹. Así, el entretenimiento se habría convertido en algo ubicuo, totalizándose en el nuevo paradigma. A partir de esta premisa, Han señala la diferencia entre el buen entretenimiento —vinculado a la Pasión, con un anhelo de trascendencia asociado a la hondura y la *gravitas* del arte— y el entretenimiento bello —o «entretenimiento gracias a la belleza», un entretenimiento de la inmanencia, del aquí y el ahora, por sí y para sí, resultado de la superación del tiempo de la Pasión—. El lenguaje poético de Han retratará con trazo modulado y tinta diluida los matices de ambas nociones antes de regresar a la tesis de la absolutización del entretenimiento, para concluir el recorrido histórico con una descripción del paradigma contemporáneo.

Han comienza su análisis en el gozne musical del S.XVIII, tomando *La Pasión según San Mateo* de Bach como ejemplo de una música híbrida entre lo sacro y lo profano. En el umbral entre la devoción y el disfrute, lo religioso y lo secular, esta torsión habría abandonado el contexto teológico, en el marco del cual se entendía como reflejo de la armonía divina (Han 2018, 25), para

1 *La sociedad del cansancio, La sociedad de la transparencia, Psicopolítica y En el enjambre* son algunas de las lecturas en las que este tema se aborda de manera central.

emprender un nuevo camino y una nueva tarea: la formación del gusto del público melómano. La disgustada respuesta que despertó esta ruptura con la tradición es para Han un reflejo de dos rasgos que ubica en la entraña del pensamiento occidental: el rechazo a lo heterogéneo y la tendencia a mantener una separación estricta entre lo externo y lo interior. Esta aversión, defiende, nace de una problemática y artificial división entre ámbitos de la existencia que evocan a lo apolíneo y lo dionisíaco nietzscheanos. No es casual que Han recoja la taxativa orden de «no mezclar la sangre de Cristo con la de Cibeles» (Han 2018, 21), sentencia que bien podría leerse, siguiendo con la referencia nietzscheana, como «no mezclar la sangre de Dioniso con la de Apolo». Asoma ya aquí la diferencia culturalmente construida entre el grave y doliente arte de la Pasión y el liviano entretenimiento, obviándose, señala el autor, la acción cautivadora en la que ambos incurrían.

Nietzsche, que da por clausurada la figura del hombre padeciente y doliente de la tradición alemana (Han 2018, 30) y afirma que la ligereza libera el ser del trabajo y la Pasión, sirve de apoyo a Han para afirmar que redención y regocijo no tienen por qué estar separados: critica así la compartimentación irreconciliable, la oposición agonal de mirada estrecha que no entiende de matices y de heterogeneidad. La referencia a Platón (Han 2018, 31), que lamentaría en *Las Leyes* la concupiscente *praxis* de los poetas que todo lo mezcla, señala a la raíz más profunda de esta distinción. Es perceptible aquí el influjo de dos de los referentes de Han: Nietzsche y Heidegger, que en sus respectivos planteamientos situarán en el ateniense el origen de esta mirada estrecha; decadente en el primero, metafísica en el segundo. En este eje de ligereza y gravedad, entretenimiento y arte, se mueve Han a través de

distintas figuras de la filosofía, la música y la literatura. La dicotomía entre seriedad y entretenimiento, apunta antes de emprender este transitar cronológico, ya existía en el S.XIX (Han 2018, 37) y se transmitió hasta el XX en autores como Adorno, cuya perspectiva se describe en clave cromática:

La Pasión carece de todo colorido, de toda pompa y ostentación. Su color es el gris de la ceniza. La música culta está de luto (Han 2018, 48).

Esta referencia al color evoca poderosamente a sus observaciones en *Muerte y alteridad* (2018), ensayo en el que también atribuye a la mirada estrecha una pérdida del color del mundo. Han, como viene defendiendo a lo largo del ensayo, se opone a esta separación estricta: no hay oposición, por tanto, sino vecindad:

El dios del entretenimiento y el dios de la Pasión, el dios del puro efecto y el dios de la pura verdad, el dios de la pura melodía y el dios de la pura palabra, la pura inmanencia y la pura trascendencia son por tanto vecinos (Han 2018, 45).

Esta proximidad se daría también entre Rossini —que expresaría una belleza libre, no apegada a un pensamiento o concepto— y Beethoven, pues a juicio de Han hay tanta profundidad en la risa radiante como en el rostro dolido que respectivamente evocan. A tenor de este análisis se observa cómo Hegel, pese a su entusiasmo para con el compositor italiano, actualiza el desdén platónico hacia el arte como fuente de conocimiento, relegándolo a un segundo plano con respecto a la ciencia y la filosofía.

Han aborda a continuación la cuestión del lujo, rechazado por Wagner por considerarlo antinatural y artificial, al contrario

que las canciones populares y «la flor del pueblo». Desafortunada perspectiva, apunta Han: el lujo, la luxación de la naturaleza, no es la decadencia del espíritu sino su vitalidad incrementada; del mismo modo, el arte queda definido como una luxación de lo necesario. Contrario a los planteamientos del arte wagneriano, basado en el rechazo de raíz estoica a lo antinatural y la defensa de la indigencia, Han señala que sin imaginación, de la que emana el lujo, sin sus exuberantes imágenes, no hay sino precariedad. Hasta Nietzsche, en quien Han se apoyó anteriormente, rechaza el lujo para el hombre del conocimiento: ante esta tesis, Han se basa en la definición kantiana del conocimiento como «el lujo de las cabezas», pródigo e innecesario. Todo esplendor del ser, concluye Han, se debe a una luxación: aunque la parca suficiencia del ser no necesita de lo superfluo, de lo heterogéneo, «donde no se producen divergencias solo queda lo muerto» (Han 2018, 59). Esta afirmación, además de habitual en la defensa haniana de lo distinto, resulta característicamente budista, por cuanto identifica el ser como pura transformación, constante cambio, nada más que pura mutación sujeta al devenir. Desde estas premisas lo blando, lo flexible y adaptable prevalecen mientras lo duro se osifica y quiebra; el agua que corre fluye limpia, el agua estancada se emponzoña y llena de enfermedad. Han ve este frío y gris panorama reflejado en la sociedad contemporánea, donde todo es objetivos y rendimiento. Ante la sociedad positiva del trabajo y la producción, nuestro autor afirma:

La verdadera dicha surge más bien de la divagación, de lo desenvuelto, de lo exuberante, de lo que carece de sentido, en fin, de la luxación de lo necesario. Es la excedencia o lo superficial lo

que libera la vida de toda coerción (Han 2018, 60).

Han responde a la tendencia a la dicotomía —característica, a su juicio, del pensamiento occidental— con una propuesta basada en la tradición oriental, en la cual el ser «no es regulado por opuestos rígidos, sino por dependencias y correspondencias recíprocas» (Han 2018, 62). Desde esta premisa fundamental el arte deja de entenderse como dominado por una Pasión de la verdad que haga autónomo al yo o lo vincule a la verdad, concibiéndose en su lugar como afirmación y entretenimiento. La poesía, por ejemplo, pierde el cariz trascendental que desde Platón se atribuye al arte para ubicarse en el plano immanente, entendida como un acto compartido, un juego de la sociedad y el lenguaje. Hay por tanto una negativa a ubicar el arte en un transmundo de orden superior:

El arte no se opone a una realidad enajenada. No encarna aquella alteridad enfática que lo distinguiría del mundo falso o del mundo que sufre la alienación. Ninguna distancia estética eleva el arte a una esfera ontológica privilegiada (Han 2018, 67).

No hay por tanto oposición al mundo cotidiano, sino una inmanencia en la que «todo está ahí», desembarazada de ese anhelo de trascendencia que identifica tanto en el arte —en el ensayo que nos ocupa— como en el afrontamiento de la muerte —en *Muerte y alteridad*—. Las observaciones de Han al respecto del budismo y el taoísmo se hacen evidentes en la página 73, donde elabora una apología de la mirada afable que no se opone al curso de las cosas, a la vez que matiza el concepto budista de «nada» o vacuidad. Las diferencias entre cristianismo y budismo se manifestarían, ahonda Han, en

sus respectivas lógicas del tiempo: mientras la primera es una religión vuelta al futuro, a la promesa teológica y teleológica del fin del tiempo, el budismo es la religión del presente.

El itinerario nos conduce a la moral kantiana, en cuyo vínculo con la Pasión identifica Han un residuo cristiano, sin escatimar en términos duros para señalar cómo en el lenguaje de Kant la pasión y el dolor son necesarios para el progreso moral (Han 2018, 79). En la contraposición de la moral ilustrada hay observaciones interesantes con respecto a cómo se controla el poder en la sociedad contemporánea: orden moral, ideología y constitución del uno impersonal heideggeriano confluyen en el rol del entretenimiento de construir narrando. La narración, defiende en *El aroma del tiempo*, «crea mundo» al elaborar un tejido conectivo entre las cosas y los acontecimientos que los vincula e insertarlos en una estructura de sentido. Que esta labor narrativa recaer en la actualidad en el entretenimiento es una de las premisas del ensayo; que este rol ha erigido al entretenimiento en paradigma que determina qué está «dentro» de la realidad y qué está «fuera», una de sus tesis fuertes. El análisis de la filosofía kantiana se retoma con la distinción entre el arte bello y el arte agradable: Kant, se defiende, habría quedado cegado ante el potencial constructor de sentido del entretenimiento, otorgándole un estatus menor. La severidad de estas afirmaciones, en la línea de lo señalado en *Muerte y alteridad*, invita a una indagación profunda con respecto a cómo el prisma de Han retrata el pensamiento kantiano.

La siguiente parada filosófica pasa por la noción heideggeriana del entretenimiento como caída e impropiedad, aquello a través de lo cual el uno impersonal toma cuerpo. El entretenimiento sustentaría y estabilizaría la estructura social existente a través de la

narración: la cotidianidad, apunta Han al respecto, no es un vacío de sentido, sino que está llena de ofertas de este. Para Heidegger, cuyo análisis de movería en un eje materialidad-mediaticidad (Han 2018, 123), el ser es una pasión (Han 2018, 113) y la Pasión, una individualización; frente a ello, el entretenimiento y los *mass media* incurrirían en un alejamiento del mundo a través de las imágenes. Concluye Han que para Heidegger el trabajo es pasión, que no producción, y el ser se entiende como dolor, como plegaria: la de Heidegger, sentencia, sería una mirada carente de serenidad con el mundo, lo que remite a las observaciones budistas antes recogidas.

Por otro lado, Han presenta a través de la figura de Kafka la noción del arte como *via doloris*, carga y coronación, deleite y sufrimiento, que incurriría en la antes mencionada falta de serenidad con el mundo y la muerte. A este respecto, Han rompe una lanza a favor de un arte de lo cotidiano que propiciaría una des-interiorización del yo: resulta interesante, especialmente como parte de la reflexión haniana en torno al uso de las nuevas tecnologías en *La sociedad de la transparencia* y *En el enjambre*, que señale al icono de los *mass media* por antonomasia —la televisión— como otro factor de desinteriorización. Propone, para concluir, un arte de la afabilidad, en la línea de la perspectiva budista característica de sus primeros ensayos.

Han concluye su ensayo con una metateoría del entretenimiento que, distanciándose de las tesis materialistas al respecto de este, diagnostica su totalización: el entretenimiento habría dejado de ser episódico para convertirse en crónico, en el nuevo paradigma. Frente al planteamiento de Luhmann, que defendería el entretenimiento como un derivado del tiempo libre, Han describe un entretenimiento que no está acotado por este

o aquel tiempo, sino que concierte al propio tiempo (Han 2018, 160); no es, por lo tanto, un producto del ocio, por cuanto se extiende a ámbitos como el trabajo y la educación. ¿Qué encontramos en este movimiento? Otra de las facetas del fin de los límites que diferenciaban los espacios —y tiempos— de ocio y los de trabajo; uno de los rostros de una totalización que define el estilo de vida y el modelo de sociedad contemporáneos. La última página del ensayo nos brinda un resumen de la tesis:

El entretenimiento se eleva a un nuevo paradigma, a una nueva fórmula del mundo y del ser. Para ser, para formar parte del mundo, es necesario resultar entretenido. Solo lo que resulta entretenido es real o efectivo. [...] La realidad misma parece ser un efecto del entretenimiento (Han 2018, 163).

Más allá de las distinciones entre formas de arte y de la genealogía de la interioridad —cuyo tratamiento de Kant y Heidegger merece, como hemos observado, un análisis profundo y crítico— es quizá en este campo donde Han abre una puerta a futuras investigaciones que conecten esta idea con sus tesis centrales. Cómo la cultura del entretenimiento apuntala la sociedad de la transparencia o en qué medida puede producirse un cambio de paradigma frente a la narración mediática creadora de mundo son solo dos de las cuestiones que *Buen entretenimiento* plantea.

Bibliografía

- HAN, Byung-Chul (2013): *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder Editorial.
 HAN, Byung-Chul (2013): *La sociedad de la transparencia*, Barcelona: Herder Editorial.

HAN, Byung-Chul (2014): *En el enjambre*, Barcelona: Herder Editorial.

HAN, Byung-Chul (2014): *Psicopolítica*, Barcelona: Herder Editorial.

HAN, Byung-Chul (2015): *El aroma del tiempo*, Barcelona: Herder Editorial.

HAN, Byung-Chul (2015): *El aroma del tiempo*, Barcelona: Herder Editorial.

HAN, Byung-Chul (2018): *Muerte y alteridad*, Barcelona: Herder Editorial.

HAN, Byung-Chul (2018): *Buen entretenimiento*, Barcelona: Herder Editorial.

Alberto Morán Roa

(Universidad Nacional de Educación a Distancia)

INFORMACIONES SOBRE *DAIMON REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

La razón y la vida: en memoria de Eugenio Moya

ANTONIO CAMPILLO

El sábado 4 de abril murió en el hospital La Vega de la ciudad de Murcia el profesor Eugenio Moya Cantero, catedrático de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.

Durante dos años y medio estuvo enfrentándose al cáncer con una gran fortaleza física y moral. Era un hombre obstinado y animoso, que desbordaba energía y buen humor. A veces, los amigos teníamos que discutir con él por su tozudez manchega. Desde que le diagnosticaron el cáncer, se resistió a pedir la baja médica y siguió cumpliendo con su trabajo hasta el último momento. Incluso en los periodos en que estaba hospitalizado, mantenía su docencia en el máster a distancia y la coordinación del programa de doctorado. Pero la enfermedad lo fue minando poco a poco y acabó arrebatándole la vida. Tenía sólo 59 años. Iba a cumplir los 60 el próximo 7 de junio.

Ha sido un golpe muy doloroso para todos los que lo queríamos. Y el dolor es aún mayor porque en estos momentos de cuarentena forzosa no hemos podido visitarlo en el hospital, ni compartir el duelo con su mujer Carmen, con sus hijos Julia y Alejandro, y con los demás familiares, amigos y compañeros de trabajo. Cuando pase la pandemia, le haremos el homenaje que se merece.

Cursó la licenciatura de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, entre 1977 y 1982. Hizo la tesis de licenciatura sobre Thomas S. Kuhn (1982) y la de doctorado sobre *La historiografía contemporánea de la ciencia y sus aportaciones a un nuevo concepto de racionalidad científica* (1990), ambas bajo la dirección del filósofo Jacobo Muñoz, a quien siempre reconoció como su maestro y con quien mantuvo una estrecha relación de amistad y de colaboración intelectual.

Fue catedrático de Filosofía de enseñanza secundaria durante dieciocho años, entre 1983 y 2001, primero en el IES «Cardenal Belluga» de Callosa de Segura y después en el «Licenciado Cascales» de Murcia, lo que le permitió comprender la importancia de la didáctica de la Filosofía y su papel formativo para los estudiantes de secundaria. De hecho, durante todos esos años coordinó numerosos proyectos de innovación educativa y publicó varios manuales y materiales para la enseñanza de la Filosofía, algunos de ellos en colaboración con nuestro común amigo y compañero Jorge Novella. Y desde el principio se comprometió con la gestión académica: en el instituto de Callosa de Segura, fue director del departamento de Filosofía, jefe de estudios y vicedirector.

En 1995 comenzó a trabajar en la Universidad de Murcia como profesor asociado, en 2001 obtuvo la plaza de profesor titular y en 2008 la de catedrático. En cada una de esas tres ocasiones, le di todo mi apoyo en las correspondientes comisiones evaluadoras. Durante sus veinticinco años como profesor de la Facultad, hemos colaborado en todo tipo de actividades: la docencia del máster, las tesis de doctorado, el grupo de investigación «Filosofía y Mundo Contemporáneo», los proyectos de investigación, las publicaciones conjuntas, la edición de la revista *Daimon* (de la que fue secretario de redacción y ha sido hasta el presente miembro de su consejo editorial), la gestión académica, los cursos de actualización del profesorado, las charlas en los institutos y en programas culturales como Cartagena Piensa, el asociacionismo filosófico (la SFRM, la SAF, la SEKLE y la REF), y, finalmente, las movilizaciones en defensa de la Filosofía, la enseñanza pública y la justicia social.

En el último mandato de José Lorite como decano de la Facultad (2006-2010), Eugenio fue vicedecano de convergencia europea y coordinó el Posgrado en Filosofía. En 2007 organizó, junto con Ángel Prior, el III Congreso de Filosofía de la SAF, celebrado en la Universidad de Murcia, y en 2008 ambos coeditaron las actas en un suplemento de *Daimon*. Durante mi etapa como decano (2010-2018), Eugenio coordinó el Máster en Filosofía de nuestra Facultad y posteriormente, entre 2017 y 2019, el Máster Interuniversitario en Filosofía en el que participan las universidades de La Laguna, Murcia y Zaragoza. Paralelamente, coordinó el Programa de Doctorado en Filosofía, que a partir de 2012 fue sustituido por el Programa Interuniversitario en el que participan las universidades de Alicante, Almería, Castilla-La Mancha, La Laguna, Murcia y Zaragoza, y del que Eugenio estuvo ocupándose ininterrumpidamente, casi hasta el momento de su muerte.

He querido recordar todas estas tareas porque revelan su gran vocación universitaria, su enorme capacidad de trabajo y su compromiso institucional con los estudios de Filosofía. Era un hombre dedicado en cuerpo y alma a su profesión, pues para él la razón era inseparable de la vida.

En el campo de la docencia y la investigación, se especializó en la teoría del conocimiento, la filosofía de la ciencia y de la técnica, la epistemología política y la historia de la filosofía. En el grado de Filosofía impartía las materias de «Teoría general del conocimiento» y «Tecnociencia, naturaleza y sociedad». También impartió «Filosofía, tecnología digital y sociedad» en la licenciatura de Ingeniería Informática. Y en el máster de Filosofía impartía «Globalización y cosmopolitismo», una materia en la que ambos colaboramos durante varios años.

Además de los manuales y materiales didácticos que ya he mencionado, Eugenio publicó estudios monográficos muy valiosos, como *Crítica de la razón tecnocientífica* (1998), *Conocimiento y verdad. La epistemología crítica de K. R. Popper* (2001), *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente* (2003) y *Kant y las ciencias de la vida* (2008). Y editó también obras colectivas como *Pensar el presente. Incertidumbre humana y riesgos globales* (2010) y *Constelaciones intempestivas. En torno a Jacobo Muñoz* (2014), con Germán Cano y Eduardo Maura. A todo ello hay que sumar más de cincuenta artículos en revistas especializadas.

Eugenio compartía con su maestro Jacobo Muñoz la exigencia de conciliar la tradición filosófica continental y la analítica, el conocimiento de la historia de la filosofía y el análisis crítico de las grandes transformaciones sociopolíticas y tecnocientíficas del mundo contem-

poráneo, desde una perspectiva a un tiempo racionalista, cosmopolita y emancipatoria. Más concretamente, se dedicó a estudiar las complejas interacciones entre la ciencia, la tecnología y la sociedad, desde la revolución digital hasta los retos del transhumanismo. En sus cursos y en sus publicaciones, siempre trató de buscar el difícil equilibrio entre el realismo y el constructivismo, la tecnofilia y la tecnofobia, la universalidad de la razón y la diversidad de los contextos existenciales del mundo de la vida.

Esta es una pequeña muestra de su compromiso filosófico, extraída de su artículo «Democracia y virtudes epistémicas» (*Eikasia. Revista de Filosofía*, 65, julio 2015, 201-226):

Es preciso superar todos los dualismos (saber/poder, razón/fuerza, ciencia/ideología, naturaleza/sociedad), porque han llevado tanto en el orden teórico como en el práctico-político a una misma dirección pero con un doble sentido: renunciar a cualquier modo de hacer compatibles el pluralismo con la verdad.

Quiero terminar con una anécdota personal. Cuando murió mi padre, en septiembre del año pasado, Eugenio acudió al tanatorio para darme el pésame, a pesar de que ya entonces se encontraba muy tocado por la enfermedad. Tenía dificultades para caminar y sin embargo no dudó en desplazarse de Murcia a Santomera para darme un abrazo en ese momento tan doloroso para mí. Podría contar muchas más cosas de mi querido Eugenio, pero ahora sólo me cabe desear que descanse en paz.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN, COMPRA O INTERCAMBIO

(SUBSCRIPTION ORDER)

ENVIAR A (SEND TO):

Servicio de Publicaciones

Universidad de Murcia

Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

Telf: 868 883012 (internacional: +34 868 883012).

Fax nº: 868 883414 (Foreign countries: -international code- + 34 868 883414)

*Daimon. Revista Internacional
de Filosofía*

(Daimon. Journal International of Philosophy) ISSN: 1130-0507

1. Por favor, *suscríbame* a Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, desde el año, número....., inclusive.
2. Por favor, deseo adquirir los volúmenes o números *atrasados*:
3. Deseamos obtener Daimon, *Revista Internacional de Filosofía* por *intercambio* con la revista: cuyos datos (temática, dirección postal, etc.) se adjuntan.

FORMA DE PAGO

Pago mediante recibo. Una vez recibido el Boletín de Suscripción o Compra, le enviaremos un Recibo, que deberá hacer efectivo antes de que podamos proceder al envío de los ejemplares correspondientes.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

Suscripción anual tres números al año (IVA y gastos de envío incluidos) / Annual Subscription rates, including postage and packing cost, for a year volume with three numbers:

Suscripción normal: 35 €

Número atrasado (number delayed): 15 €

DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos, o razón social:

N.I.F. o C.I.F.: Calle / Plaza:

C.P.: Ciudad: Provincia:

País: Tlfs.: Fax:

