

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

ENERO-ABRIL 2023 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

Russell y la *Elegía* de Gray

Max Fernández de Castro y Rosa María Espinoza

An Austinian Account of Knowledge Ascriptions

Ignacio Vilaró

El concepto de “plasticidad” en las primeras obras de Catherine Malabou

Albert Martínez i Cuadras

Una ética de lo contingente: Judith Butler y el principio de la (no) violencia

Javier Agüero Águila

El darse muerte en la disputa soberana

Hernán Neira

El círculo hermenéutico de la praxis en Ricœur

José Alfonso Villa Sánchez

El pensamiento de la joven María Zambrano (1928-1939). Una aproximación desde la perspectiva del liberalismo conservador

Enric Luján y Josep Baqués

De un ocuparse de las circunstancias. El sentido del cuidado (*Sorge*) en la obra de Martin Heidegger *Der Begriff der Zeit* (1924)

Fernando Gilabert

Adorno sobre Kafka. ¿Una lectura ilustrada?

Fabio Bartoli

La crítica de J. M. Keynes al proyecto de matematizar la probabilidad de J. Bernoulli

Francisco Javier Aristimuño

La condición humana en Nietzsche. Una reflexión a partir de *Zaratustra*

Miguel González Vallejos

Panteísmo militante. Hegel como significante político en la narrativa marxiana

Angelo Antonio Narváez

Kant y el derecho de guerra: en torno a la figura del enemigo injusto

Teresa Santiago Oropeza

La injusticia de Pier della Vigna (*Inferno*, XIII, 72). ¿El suicida es injusto consigo mismo?

Ricardo Leyva

Pluralismo y verdad: del liberalismo clásico a la posmodernidad tardía

Ferran Sáez-Mateu y Marçal Sintés-Olivella

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
México 2023

Tópicos, Revista de Filosofía es una publicación cuatrimestral que aparece en los meses de enero, mayo y septiembre. Se distribuye internacionalmente mediante intercambio y donación. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

Tópicos, Revista de Filosofía aparece en los siguientes servicios de indización y resúmenes: The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie, Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología CONACYT, DIALNET, Latindex, Filos, Redalyc, Clase, SCOPUS, Elsevier, Scielo, Scielo Citation Index, REDIB, DOAJ y Fuente Académica EBSCO.

Tópicos, Revista de Filosofía acepta artículos originales no solicitados y no publicados previamente. Las especificaciones del formato y calidad de estos están explicados en la sección *Para los colaboradores*, al final de este ejemplar. Ahí puede leerse también nuestro código de ética.

Tópicos, Revista de Filosofía Año 33, número 65, enero-abril, es una publicación cuatrimestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, topicos@up.edu.mx; topicosajs@up.edu.mx. Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 31 de diciembre de 2022 con un tiraje de 250 ejemplares.

Diseño de Portada: Litholred, Rúbrica Contemporánea.

Diseño de Caja: J. Luis Rivera N.

Compuesto en Palatino Linotype y Computer Modern Roman, con InDesign.

All TradeMarks are the property of their respective owners.

Toda correspondencia deberá enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía

Augusto Rodin #498

Insurgentes Mixcoac

03920 México, D.F. México

<https://revistas.up.edu.mx/topicos>

© 2023 UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos y reseñas son de su exclusiva responsabilidad.

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

CONSEJO EDITORIAL

Atocha Aliseda Llera, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Juan Arana, *Universidad de Sevilla, España*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana, México*

Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Marcelo Boeri, *Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile*

Pierre Destrée, *Université Catholique de Louvain, Bélgica*

Paulette Dieterlen, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*

Alejandro Herrera, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Guillermo Hurtado, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Hendrik Lorenz, *Princeton University, EUA*

Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid, España*

Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Teresa Santiago, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Richard C. Taylor, *Marquette University, EUA*

Alejandro Vigo, *Universidad de los Andes, Chile*

†Ignacio Angelelli, *University of Texas at Austin, EUA*

†Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*

†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*

†Jorge Gracia, *State University of New York at Buffalo, EUA*

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet

Índice General

Artículos

- Russell y la *Elegía* de Gray**
(Russell and Gray's *Elegy*) 11
Max Fernández de Castro y Rosa María Espinoza
- An Austinian Account of Knowledge Ascriptions**
(Una explicación austiniana de las adscripciones
de conocimiento) 49
Ignacio Vilaró
- El concepto de “plasticidad” en las primeras obras**
de Catherine Malabou
(The Concept of Plasticity in the First Works of
Catherine Malabou) 89
Albert Martínez i Cuadras
- Una ética de lo contingente: Judith Butler y el**
principio de la (no) violencia
(An Ethics of the Contingent: Judith Butler and
the Principle of (Non)Violence) 113
Javier Agüero Águila
- El darse muerte en la disputa soberana**
(The Killing of Oneself in the Dispute for
Sovereignty) 133
Hernán Neira
- El círculo hermenéutico de la praxis en Ricœur**
(The Hermeneutical Circle of Praxis in Ricœur) 163
José Alfonso Villa Sánchez
- El pensamiento de la joven María Zambrano (1928-1939).**
Una aproximación desde la perspectiva del liberalismo
conservador
(The Thought of Young María Zambrano (1928-1939).

An Approach from the Perspective of Conservative Liberalism)	191
<i>Enric Luján y Josep Baqués</i>	
De un ocuparse de las circunstancias. El sentido del cuidado (Sorge) en la obra de Martin Heidegger <i>Der Begriff der Zeit</i> (1924)	
(On Dealing with Circumstances: The Sense of Care (Sorge) in Martin Heidegger's <i>Der Begriff der Zeit</i> (1924))	225
<i>Fernando Gilabert</i>	
Adorno sobre Kafka. ¿Una lectura ilustrada?	
(Adorno on Kafka: An Enlightened Reading?)	245
<i>Fabio Bartoli</i>	
La crítica de J. M. Keynes al proyecto de matematizar la probabilidad de J. Bernoulli	
(J. M. Keynes's Criticism of J. Bernoulli's Project of Mathematizing Probability)	269
<i>Francisco Javier Aristimuño</i>	
La condición humana en Nietzsche. Una reflexión a partir de <i>Zarathustra</i>	
(The Human Condition in Nietzsche. A Reflection from <i>Zarathustra</i>)	305
<i>Miguel González Vallejos</i>	
Panteísmo militante. Hegel como significante político en la narrativa marxiana	
(Militant Pantheism. Hegel as a Political Symbol in the Marxian Narrative)	341
<i>Angelo Antonio Narváez</i>	
Kant y el derecho de guerra: en torno a la figura del enemigo injusto	
(Kant and the Laws of War: The Figure of the Unjust Enemy)	369
<i>Teresa Santiago Oropeza</i>	

**La injusticia de Pier della Vigna (*Inferno*, XIII, 72).
¿El suicida es injusto consigo mismo?
(Pier della Vigna's Injustice (*Inferno*, XIII, 72). Are
Those Who Commit Suicide Being Unfair
to Themselves?)** 399
Ricardo Leyva

Filosofía en el espacio público

**Pluralismo y verdad: del liberalismo clásico a la
posmodernidad tardía
(Pluralism and Truth: From Classical Liberalism to
Late Postmodernism)** 433
Ferran Sáez-Mateu y Marçal Sintès-Olivella

Reseñas

**Ornelas, J. (ed.). (2021). *Rústicos versus urbanos:
disputas en torno a la interpretación del
escepticismo pirrónico*. UNAM. 144 pp.** 453
Pedro Stepanenko

**Eraña, Á. (2022). *De un mundo que hila personas (o de
la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*.
UNAM-UAM. 175 pp.** 459
Erika Torres

**Bosch, M. (ed.). (2020). *Desire and Human Flourishing:
Perspectives from Positive Psychology, Moral
Education and Virtue Ethics*. Springer. 451 pp.** 465
Sandra Hernández González

Artículos

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2038>

Russell and Gray's *Elegy*

Russell y la *Elegía* de Gray

Max Fernández de Castro
Universidad Autónoma Metropolitana
México
xamf_mx@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-0750-284X>

Rosa María Espinoza
Universidad Nacional Autónoma de México
México
otompafilos@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1945-9909>

Recibido: 15 - 07 - 2020.

Aceptado: 20 - 11 - 2020.

Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The passage of “On Denoting” about Gray’s *Elegy* (PEG) is extremely obscure and has been the subject of many different interpretations. Apparently, it contains a devastating objection to the theory of denotative concepts that Russell himself had postulated in *The Principles of Mathematics* (PM) (1903). In this article we briefly expose this semantic theory, we examine in detail the passage in question, and we explore some of the interpretations that intend to unravel its meaning. With this we show, firstly, that this criticism is directed against the PM theory directly; secondly, that it is not possible to make a few homogeneous changes to enable a literal reading of the passage; finally, that although some of the arguments that the interpreters have argued to abandon the theory of denotative concepts are solid, it is not obvious that all of them are in PEG.

Keywords: denotation; concept; semantics; composition; occurrence.

Resumen

El pasaje de la *Elegía* de Gray (PEG) en “On Denoting” es extremadamente obscuro y ha sido objeto de muy diversas interpretaciones. Aparentemente contiene una crítica devastadora contra la teoría de los conceptos denotativos que el propio Russell había postulado en *The Principles of Mathematics* (PM) (1903). En este artículo exponemos sucintamente dicha teoría semántica, examinamos detalladamente el pasaje en cuestión y exploramos algunas de las interpretaciones que pretenden desentrañar su sentido. Con ello mostramos, en primer lugar, que la crítica se dirige directamente contra la teoría de PM; en segundo lugar, que no es posible hacer unos pocos cambios homogéneos para habilitar una lectura literal del pasaje; finalmente, que, si bien algunos de los argumentos que los intérpretes han aducido para abandonar la teoría de los conceptos denotativos son sólidos, no es obvio que todos ellos se encuentren en PEG.

Palabras clave: denotación; concepto; semántica; composición; figuración.

1. Introducción

Sin duda las semánticas elaboradas por Frege y Russell a final del siglo XIX y principios del XX determinaron, en gran parte, la agenda de la filosofía del lenguaje en las décadas subsiguientes. Algunas de sus ramificaciones aún son visibles en las discusiones contemporáneas. No puede negarse, en este sentido, la importancia de “On Denoting”, el artículo que Russell más valoraba de su extensa producción. Sin embargo, hay secciones de este célebre escrito que aún son tema de debate y cuya interpretación no es un mero asunto exegético, pues parecen contener argumentos decisivos contra ciertas decisiones metodológicas. Russell realiza una crítica severa de su propia teoría de los conceptos denotativos, postulada dos años antes en la extensa obra *The Principles of Mathematics* (PM) ([1903] 1996).¹ Esta crítica está formulada en un pasaje (PEG) muy oscuro que hace referencia a la *Elegía* de Gray y que ha sido objeto de numerosos comentarios, interpretaciones y controversias.

Varias cuestiones han sido particularmente debatidas. Una es cuánto de ese pasaje puede ser interpretado o, dicho a la inversa, qué partes de este quedan irremediabilmente más allá de toda tentativa de esclarecimiento. Otra es cuáles son exactamente los argumentos que allí aparecen. Una tercera es cuál es la fuerza del ataque; en particular: ¿pretendió Russell dirigirlo solo contra su propia teoría o se extiende también a toda la semántica fregeana? ¿Consigue su objetivo? Al respecto pueden encontrarse, entre los comentaristas, posiciones extremas: desde quienes ven esos párrafos como productos de una gran confusión² por parte de su autor, hasta quienes creen poder interpretarlos completamente (tal vez haciendo leves correcciones a su formulación).³ Hay quienes piensan que contienen argumentos demoledores contra Frege⁴ y quienes piensan que el blanco era más bien la teoría semántica de PM. Entre estas posturas hay muchas otras intermedias.

¹ Las sucesivas citas y referencias a esta obra serán tomadas de la traducción al español realizada por Juan Carlos Grimberg (Russell, 1977b). Attendemos con ello a una de las observaciones hechas por nuestros anónimos dictaminadores, a quienes aquí agradecemos sus atinadas observaciones y sugerencias.

² Por ejemplo, Searle (1958) y Church (1943).

³ Por ejemplo, Makin (2000).

⁴ Por ejemplo, Hochberg (1976).

En lo que sigue haremos otro análisis de ese pasaje con las siguientes características:

- 1) Independientemente de las intenciones de Russell, lo interpretaremos como un ataque dirigido primariamente contra su temprana teoría de la denotación de 1903. La posibilidad de convertirlo en una crítica de la semántica de Frege requeriría de una discusión mayor.⁵
- 2) Señalaremos varias ambigüedades y abusos del lenguaje que complican extraordinariamente su interpretación. Concluiremos que no hay manera sencilla de hacer algunos cambios homogéneos que permitan una lectura literal del pasaje.
- 3) Apoyándonos parcialmente en algunos comentaristas, mostraremos que hay argumentos sólidos para sostener la posición de Russell, es decir, para descartar la semántica de 1903, aunque no todos ellos se encuentren en el pasaje mencionado o se hallen allí solo bajo cierta interpretación. Esos argumentos muestran que esa semántica, ya de suyo extraña, no consigue el objetivo para el cual fue postulada.

Por lo dicho en 1) comenzaremos por exponer lo esencial de la teoría de la denotación. Otra justificación para hacerlo es que se ha alegado, con razón, que la clave para entender “On Denoting” es comprender el proyecto filosófico que Russell emprendió en esos años y en los inmediatamente subsiguientes.

2. Significado y denotación en 1903

A continuación expondremos, reducida a sus mínimos términos, la teoría de la denotación que Russell formuló en 1903. Dos ideas rectoras

⁵ En esto coincidimos con Guillermo Hurtado cuando señala que hay demasiadas diferencias entre las teorías semánticas de PM y de Frege “como para que no podamos dar un argumento contra la segunda si la describimos en términos de la primera” (1998, p. 173).

de PM, o al menos de su primera parte, son 1) que la gramática es una buena guía, aunque no infalible, para la investigación filosófica, y 2) que el lenguaje tiene como función primordial la de representar. En particular, todas las partes de una oración deben tener un significado y este consiste en algo que representan: “Todas las *palabras* tienen significado, en el sentido simple de que son símbolos que representan algo distinto a ellas. Pero a menos que una proposición sea lingüística no contiene palabras: contiene las entidades indicadas por las palabras” (1977b, p. 77). Este fragmento permite ver cómo su autor usa a veces la palabra “proposición”, no en un sentido lingüístico, sino como algo que contiene objetos. En esta acepción de la palabra, una proposición es el significado de una oración. Russell analiza diferentes categorías gramaticales para determinar el tipo de entidad que significan. Por ejemplo, el significado de un nombre es su portador; el de un adjetivo, una propiedad, y el de un verbo puede ser una propiedad o una relación, según sea intransitivo o no. Hay una correspondencia casi completa entre los componentes de una expresión significativa y los constituyentes del objeto o entidad que esta representa. Una oración O significa una proposición cuyos constituyentes son los significados de los respectivos componentes de O. La oración ‘Mo Farah es corredor’ tiene por significado una proposición constituida por Mo Farah,⁶ el corredor inglés, y el concepto *ser corredor*. Si una oración O tiene como significado la proposición P y un nombre, verbo o adjetivo N figura en O, el significado de N es aquello que en P corresponde a N. Sin embargo, Russell utiliza muchas veces la palabra “proposición” para referirse a una oración. Por ejemplo, cuando en PM dice: “cuando un nombre propio figura en una proposición [...]” (1977b, p. 72), la palabra “proposición” alude a algo lingüístico. A la inversa, también empleó términos como “sujeto” o “adjetivo” para hablar de las partes correspondientes de una proposición en sentido no lingüístico:

[...] la distinción entre verbos y sustantivos o, más correctamente, entre los objetos denotados por los verbos y los objetos denotados por los sustantivos. (Debido a que esta expresión más correcta es larga y engorrosa, usaré generalmente la frase más corta para expresar [*to mean*] lo mismo. Así cuando hablo

⁶ Esto no estrictamente correcto. En breve señalaremos la razón.

de verbos, quiero decir los objetos denotados por los verbos [...] ([1911-1912] 1977c, pp. 107-108).⁷

Aquí notamos la primera ambigüedad que complicará la lectura del pasaje de la *Elegía* de Gray (PEG). Dos más se pueden ya advertir. Obsérvese el uso de “significado” (*mean*)⁸ en “quiero decir los objetos denotados por los verbos” (*I mean the objects denoted by verbs*), que no corresponde con el de “significado” en sentido técnico del que se habla en los párrafos anteriores. El otro es el de “denotar” (*denote*), que tampoco aquí se emplea en el sentido técnico de la palabra que más tarde explicaremos.⁹

Nosotros, en cambio, utilizaremos siempre “oración” o “enunciado”, por un lado, y, por otro, “proposición” (en el sentido no lingüístico que le da Russell).

Un principio básico de la filosofía de Russell que habría de mantener por muchos años es que debemos conocer (de manera directa) los componentes de una proposición para poder comprenderla. Aunque no está formulado explícitamente en PM, aparece con mucha claridad en “On Denoting”: “Así en cada proposición que podamos aprehender (es decir, no sólo en aquellas de cuya verdad o falsedad podemos juzgar [...]), todos los componentes son realmente entidades de las que tenemos conocimiento directo” (1973b, pp. 47).¹⁰ Es decir, debemos tener un conocimiento inmediato (no inferencial) de cada uno de los constituyentes de una proposición para entenderla (o para entender la

⁷ “[...] the distinction between verbs and substantives, or, more correctly, between the objects denoted by verbs and the objects denoted by substantives. (Since this more correct expression is long and cumbrous, I shall generally use the shorter phrase to mean the same thing. Thus, when I speak of verbs, I mean the objects denoted by verbs [...]).” Traducción nuestra.

⁸ Russell reconoce un sentido psicológico de “significado”, pero ese no será cuestión en la discusión siguiente, si bien en algún momento la palabra se usará en este sentido no técnico.

⁹ Más tarde hablaremos de un sentido primario y de uno secundario, ninguno de los cuales es el que se expresa en la última línea de este párrafo.

¹⁰ “Thus in every proposition that we can apprehend (i. e., not only in those whose truth or falsehood we can judge of, but in all we can think about), all the constituents are really entities with which we have immediate acquaintance” (1973a, p. 119). La traducción de “On Denoting” es de Tomás Moro Simpson y Néstor Míguez (cfr. Russell, 1973b y 2005).

oración que la expresa).¹¹ Esto parece poco intuitivo porque podemos entender oraciones sobre Carlomagno o sobre Juan el Bautista. Russell llegará a la conclusión de que “Carlomagno” y “Juan el Bautista” no son, para nosotros, verdaderos nombres propios, y, por lo tanto, no violan el principio anterior. Pero no entraremos ahora en esta cuestión.

Supongamos, por el momento, que “Mo Farah” es un nombre propio y que, por lo tanto, su única función semántica es la de representar al individuo así llamado. En la proposición que es el significado de “Mo Farah es corredor”, Mo Farah cumple un doble papel: epistémico y semántico. Por un lado, es parte de lo que debemos conocer al entender la proposición; por otro, es aquello de lo que la proposición trata. La proposición consiste en que Mo Farah tiene la propiedad de ser corredor y lo contiene a él como elemento constituyente.

Ahora bien, ¿qué pasa con las proposiciones que son el significado de oraciones del tipo ‘cada profesor rural es bilingüe’? Puedo entender dicha proposición y eso implica que conozco cada uno de los términos que la conforman, pero ¿cuáles son estos? Nadie conoce a cada profesor rural. Un problema similar se genera para algunas oraciones singulares. Por ejemplo: ‘El presidente de Mauritania es buen orador’. ¿Cómo puedo entender tal oración sin conocer al individuo mencionado? Este es un problema central para la filosofía de las matemáticas porque en esta disciplina se trata de conjuntos o pluralidades infinitas: ¿cómo es que podemos tener conocimiento de ellas incluso para decir algo falso al respecto? Según Russell, estos problemas surgen cuando en la oración en cuestión aparecen expresiones que él llama “frases denotativas” y que se forman por la concatenación de un predicado, o término general, y alguna de las siguientes palabras: “todo” o “toda” (*all*), “cada” (*every*), “cualquier” (*any*), “algún” o “alguna” (*some*), el artículo indefinido “un” o “una” (*a*) y el artículo definido “el” o “la” (*the*, en singular), o frases equivalentes. Así ‘la mejor escritora mexicana’, ‘algún asesino serial’ y ‘cada astrólogo medieval’ son frases denotativas.¹² La teoría de la denotación está diseñada para resolver los problemas a los que estas frases dan lugar y que pueden sintetizarse en la pregunta siguiente: si una de estas frases aparece en una oración O cuyo significado es la proposición P, ¿qué es lo que en P corresponde a esa frase? Es decir, ¿cuál

¹¹ Hylton (1990, p. 246) piensa que este principio estaba implícito en *The Principles of Mathematics*.

¹² Cfr. Russell (1977b, p. 83).

es el significado de una frase denotativa? ¿Cómo podemos entender la proposición ‘cada hombre es mortal’ sin que ello requiera conocer a cada hombre? La solución de Russell en *The Principles of Mathematics* es que esto se debe a que en la proposición¹³ expresada hay un concepto (que Russell llama “denotativo”) correspondiente a la frase denotativa ‘cada hombre’ y que sí conocemos,¹⁴ pero la proposición no trata de ese concepto, pues ese concepto no es mortal, sino que la proposición trata de una cierta “combinación” de entidades en el mundo. La relación entre el concepto denotativo y esas entidades es la “denotación”. El concepto denotativo denota una cierta pluralidad o “combinación” de términos:¹⁵

Pues el hecho [...] [de que empleando conceptos seamos capaces de designar una cosa que no es un concepto] se debe a la relación lógica entre algunos conceptos y algunos términos, en virtud de la cual tales conceptos *denotan* en forma inherente y lógica tales conceptos [...]. Un concepto denota cuando, al figurar en una proposición,¹⁶ la proposición no se refiere a ese concepto, sino a un término conectado de un cierto modo peculiar con dicho concepto (1977b, p. 83).

Antes que nada, aclaremos que vamos a usar la palabra “denotación” para referirnos a esa relación que se da entre un concepto denotativo y aquello que denota, pero también la usaremos para referirnos a esto último. En caso de ambigüedad, diremos respectivamente “la relación de denotación” y “la denotación del concepto denotativo”. Advertimos que la relación de denotación, para Russell en 1903, no es una relación semántica ni un proceso psicológico, sino una operación lógica en la cual

¹³ Recuérdese que usamos la palabra “proposición” en un sentido no lingüístico.

¹⁴ Recuérdese que debemos *conocer* cada constituyente de la proposición para comprenderla.

¹⁵ “Término” es un vocablo técnico de Russell: cualquier cosa de la que podamos hablar y de la que podamos decir que es una es un término.

¹⁶ Nótese que un concepto denotativo puede formar parte de una proposición. La proposición contiene un concepto denotativo que denota ciertas entidades (términos). El lenguaje no interviene allí. Antes de empezar el párrafo citado, Russell reconoce que hay un sentido ordinario y distinto de “denotar”, que no será el punto en lo que sigue.

se involucran un cierto tipo de conceptos y términos. En este sentido estricto, ni un nombre ni una descripción definida tienen denotación. Como veremos, una descripción definida significará un concepto, el cual, a su vez, en el mejor de los casos tendrá una denotación. Es decir: Russell, en 1903 y hasta antes de "On Denoting", utilizaba la palabra "denotación" en un sentido muy diferente al que ha sido tradicional en filosofía del lenguaje. Por otro lado, recordemos que si una expresión X figura en una oración O, llamamos "significado de X" al componente de la proposición expresada por O que corresponde a X. En ese sentido, la relación de significado que se establece entre una expresión y su significado es siempre semántica.

De acuerdo con lo anterior, en la proposición que es el significado de 'encontré a un hombre', 'un hombre' tiene por significado lo que Russell llamará el concepto denotativo *un hombre*, el cual forma parte de dicha proposición, pero la proposición no trata de él sino de su denotación. Si, de hecho, me encontré a Mo Farah, ¿por qué la proposición no lo contiene a él como constituyente? Porque la puede entender alguien que no conozca a Mo Farah y porque sigue siendo verdadera si en realidad no me encontré con él sino con un imitador suyo. Aunque Russell no es muy claro a este respecto (muchas de sus propuestas en 1903 son solo tentativas), se considera que en el caso de las frases denotativas hay un desdoblamiento similar al del sentido y la referencia en Frege, es decir, un elemento cognitivo y uno referido: el concepto denotativo y su respectiva denotación.¹⁷

Como dijimos, entre estas frases denotativas se encuentran las descripciones definidas. A diferencia de Frege, Russell no las consideró como nombres propios. ¿Por qué? Porque, como vimos, suscitan el mismo problema que el resto de las frases denotativas. ¿Qué pasa cuando la descripción definida no denota nada, en el sentido habitual de "denotar"? Russell tendría que decir que 'el vicepresidente de México en 2020' significa un concepto denotativo que denota un término, pues todo aquello de lo que podemos hablar es un término. Sin embargo, dice otra cosa: "La palabra *el*, en singular, es empleada correctamente sólo en relación a un concepto de clase del cual hay sólo una instancia" (1977b,

¹⁷ Mientras que, en la proposición expresada por 'Aristóteles es filósofo', Aristóteles cumple ambas funciones.

§ 63, p. 93).¹⁸ Parece sugerir que una frase como ‘el vicepresidente de México en el año 2020’ está mal empleada. En el caso en que sí haya un objeto y solo uno que satisfaga la descripción, este objeto es la denotación del concepto denotativo en cuestión. Así, ‘el primer hombre que pisó la luna se volvió dipsómano’ significa una proposición que contiene al concepto denotativo *el primer hombre que pisó la luna*, y es lo que debemos conocer para entender esa proposición. Además, ese concepto denota¹⁹ a Neil Armstrong, así que, en este caso, la entidad denotada no es nada misterioso. En el caso de las otras frases denotativas, Russell no es muy claro en cuanto a qué tipo de “entidad” es la denotación de su significado. Hay que tomar en cuenta que las combinaciones denotadas, salvo en el caso del significado de las descripciones definidas, son pluralidades, algunas de las cuales no pueden ser numeradas.²⁰

Algunos principios básicos de esta teoría serán importantes en los argumentos que servirán para descartarla. Aunque no son enunciados explícitamente, se puede colegir su validez. Por ejemplo, 1) que cada concepto denotativo tiene o determina (a lo más) una sola denotación. Este punto contraviene lo que acabamos de decir sobre las pluralidades. Si son “entidades” a las que no siempre se les puede asignar un número, ¿cómo podríamos asignarles criterios de identidad? Esta objeción es correcta pero, como el lector podrá sospechar, en realidad los argumentos que veremos están concentrados en un solo tipo de expresiones denotativas, a saber, las descripciones definidas, y a ellas sí es posible aplicarles lo formulado en el inciso 1. Lo mismo vale para lo siguiente: 2) una misma entidad puede ser la denotación de muchos conceptos denotativos y, por tanto, “no hay camino de vuelta” de la denotación al

¹⁸ “The word *the*, in the singular, is correctly employed only in relation to a class-concept of which there is only one instance” ([1903] 1996, § 63, p. 62).

¹⁹ Recuerde que Russell usa la palabra “denotar” para una relación no semántica. En este caso, la relación se da entre un concepto denotativo y un individuo. No hay allí nada lingüístico.

²⁰ Según la teoría de *The Principles*, solo a las clases puede atribuírseles número, y las clases son las combinaciones denotadas por el significado de frases denotativas de la forma “todo A”. “The concept *All a’s*, to begin with, denotes a numerical conjunction [...], denotes the terms of *a* taken all together. The terms so taken have a number, which may thus be regarded, if we choose, as a property of the class-concept, since it is determinate for any given class-concept” ([1903] 1996, p. 58). Note que esa conjunción es llamada “numérica”.

concepto respectivo. La siguiente es una consecuencia menos clara de la teoría, pero será asimismo fundamental en lo sucesivo. Permítasenos usar, como veremos que hace Russell, la palabra “denotación” en un sentido derivado (o indirecto) para hablar de la relación semántica que se establece entre una expresión denotativa y la denotación de su significado. La frase denotativa “denota” (indirectamente) vía su significado.²¹ Sabemos que el significado de una oración al interior de la cual figura una expresión denotativa ED es una proposición que es acerca de la denotación de ED. Ahora bien, consideremos una matriz (por ejemplo, ‘El padre de...’) que permite formar descripciones definidas a partir de otras. Por ejemplo, ‘El padre *del autor del Quijote*’. Ahora consideremos la oración ‘El padre del autor del Quijote nació en España’. Para saber de quién trata la proposición correspondiente debemos averiguar cuál es la denotación (semántica) de ‘El padre del autor del Quijote’. Para ello no es importante el significado de ‘el autor del Quijote’,²² sino solo su denotación (semántica), a saber, Miguel de Cervantes. Si hubiésemos dicho ‘El padre *del autor de La Galatea* nació en España’ estaríamos hablando del mismo individuo. Así que 3) cuando un concepto denotativo contiene a otro, solo la denotación del segundo es relevante para determinar la denotación del primero. Si se nos permite utilizar la palabra “denotación” en el sentido semántico (indirecto) al que ya aludimos, podríamos decir: si una oración contiene como sujeto una frase denotativa formada a partir de otra (que figura en ella como en el ejemplo anterior), solo la denotación de esta, no su significado, es relevante para determinar de qué trata la oración. No está claro que este principio pudiera aplicarse a otras expresiones denotativas, pero es claramente válido cuando se trata de descripciones definidas.

Esta teoría, según la cual la denotación es una relación lógica entre un concepto denotativo y una “combinación” de entidades, fue postulada por Russell en 1903 para explicar cómo podemos entender cierto tipo de proposiciones. Puede comprobarse que también sirve para resolver “las paradojas [...] que una teoría sobre el denotar debe ser capaz de resolver” (Russell, 1973b, p. 38), como dice Russell en “On Denoting”. En particular, Russell subraya que no es inútil enunciar que,

²¹ En cambio, la palabra “significado” no tiene este sentido indirecto. Dicho sea de paso, esta acepción de “denotar” es distinta de aquella señalada al principio cuando Russell dice que un verbo “denota”.

²² Que es un concepto denotativo.

por ejemplo, “El autor de *Waverley* = Scott”. Es decir, no es trivial, es informativo, porque en la proposición correspondiente tenemos, por un lado, a un concepto denotativo y, por otro, a Scott en persona.²³

3. El pasaje de la *Elegía* de Gray

Sin embargo, la relación de denotación es un tanto misteriosa, como lo son también las entidades que son los *relata* de esta relación (es decir, tanto los conceptos denotativos como las “combinaciones” denotadas). Como dijimos, excepto en un caso, son pluralidades, a algunas de las cuales no puede siquiera asignárseles un número. Sin embargo, Russell la aceptó como una solución tentativa. En 1905 postuló una nueva teoría semántica (la célebre teoría de las descripciones definidas) que elimina algunas de estas oscuridades y da cuenta de ciertos fenómenos semánticos. La razón principal para abandonar la teoría de 1903 se encuentra expuesta en el célebre pasaje que analizaremos (PEG). Este es un fragmento de cerca de dos páginas que es casi independiente del resto del artículo. Podría haber sido publicado de manera separada, aunque, por supuesto, el resto del artículo propone la nueva teoría semántica que reemplaza a la teoría de la denotación. Siguiendo la tradición de los comentaristas recientes, nos referiremos a sus párrafos con las letras A, B..., H. Comienza así:

(A) La relación entre el significado [*meaning*] y la denotación [*denotation*] plantea ciertas dificultades curiosas, que parecen bastantes por sí mismas para probar que la teoría que conduce a ellas debe ser errónea (1973b, p. 39).²⁴

²³ Cfr. Russell ([1903] 1996, § 64).

²⁴ “The relation of the meaning to the denotation involves certain rather curious difficulties, which seem in themselves sufficient to prove that the theory which leads to such difficulties must be wrong” (1973a, p. 111). Como dijimos antes, utilizamos la traducción de Simpson y Míguez, con un sola diferencia. Ellos parecen haber utilizado la versión de (1905a), la cual difiere de la reproducida en (1973a) solo en que una usa comillas simples en donde, en la otra, aparecen dobles, y viceversa. Tomamos la traducción española, con las comillas tal y como aparecen en esta última reproducción del artículo original, siguiendo con ello dos sugerencias hechas amablemente por uno de nuestros dictaminadores.

Aparentemente estas líneas bastan para decir que el párrafo se dirige también contra Frege porque, unas páginas antes, en una nota al pie dice Russell que Frege distingue significado (*meaning*) de denotación, y no solo en el caso de las expresiones denotativas. Evidentemente '*meaning*' y '*denotation*' son sus traducciones de '*Sinn*' y '*Bedeutung*'. Sin embargo, veremos que la exposición completa de algunos argumentos supone principios que no necesariamente pertenecen a la teoría de Frege y que, en cambio, sí se encuentran en la obra de Russell de esos años.

(B) Cuando deseamos hablar acerca del significado de una frase denotativa, como opuesto a su denotación, el modo natural de hacerlo es usando comillas [dobles]. Así decimos:

El centro de masa del sistema solar es un punto, no un complejo denotativo.

“El centro de masa del sistema solar” es un complejo denotativo, no un punto.

O también:

El primer verso de la *Elegía* de Gray enuncia una proposición.

“El primer verso de la *Elegía* de Gray” no enuncia una proposición.

De tal modo, al tomar cualquier frase denotativa, digamos *C*, consideremos la relación entre *C* y “*C*”, donde la diferencia entre ambas es del tipo ejemplificado en los dos casos anteriores (1973b p. 39).²⁵

²⁵ “When we wish to speak about the meaning of a denoting phrase, as opposed to its *denotation*, the natural mode of doing so is by inverted commas. Thus we say: The center of mass of the Solar System is a point, not a denoting complex; “The center of mass of the Solar System” is a denoting complex, not a point. Or again, The first line of Gray’s *Elegy* states a proposition. “The first line of Gray’s *Elegy*” does not state a proposition. Thus taking any denoting phrase,

El párrafo formula la que será la pregunta rectora de todo el pasaje, a saber, cómo hablar acerca del significado de una frase denotativa. Además, introduce la notación con la que ilustrará la dificultad. A usanza de Makin,²⁶ usaremos los símbolos < y > en lugar de las comillas dobles de Russell; así, diremos: <La primera línea de la Elegía de Gray> no establece una proposición. Reservaremos el entrecorillado simple para distinguir uso y mención, y el doble para cita directa, como es ahora usual. Sin embargo, los párrafos de PEG que analizaremos serán primeramente citados de forma textual para señalar las dificultades de su lectura. Traducirlos a nuestra notación requeriría no poca exégesis. Fue común, a partir de Church,²⁷ señalar que Russell utiliza una notación especial para hablar del significado de una frase denotativa, pero es poco cuidadoso con la distinción uso/mención. Veremos que esta crítica solo es parcialmente correcta. Como señala Hochberg,²⁸ la formulación correcta del párrafo anterior debería emplear los *quasi-corners* de Quine. Sin embargo, los ejemplos concretos que allí figuran bastan para aclarar lo que Russell tiene en mente. Una cuestión menor es el uso de la expresión “complejo denotativo”. Del ejemplo que Russell pone parece claro que se refiere al concepto denotativo que es el significado²⁹ de la expresión denotativa correspondiente.

(C) Para comenzar, diremos que, cuando aparece C, hablamos acerca de la *denotación*. Pero cuando aparece “C”, hablamos del *significado*. Pero la relación entre el significado y la denotación no es una relación meramente lingüística a través de la frase: debe hallarse implicada una relación lógica, que expresamos diciendo que el significado denota la denotación. Pero la dificultad que se nos presenta es que no podemos mantener

say C, we wish to consider the relation between C and “C”, where the difference of the two is of the kind exemplified in the above two instances” (1973a, p. 111).

²⁶ Cfr. Makin (2000, p. 24).

²⁷ Cfr. Church (1943, p. 302).

²⁸ Cfr. Hochberg (1976, p. 12).

²⁹ Recordemos que el significado de la expresión denotativa E que figura en la oración O es el concepto denotativo correspondiente a E que aparece en el proposición que es el significado de O. La relación entre E y dicho concepto es semántica.

la conexión entre el significado y la denotación y, al mismo tiempo, impedir que sean una y la misma cosa; y también que no podemos comprender el significado si no es por medio de frases denotativas. Esto sucede del siguiente modo (1973b, pp. 39-40).³⁰

La primera oración de (C) reitera las convenciones de notación introducidas. Cuando una frase denotativa es usada estamos hablando de su denotación indirecta (semántica). Cuando la misma frase puesta entre comillas dobles es empleada, pretendemos referirnos al significado de esa frase sin las comillas. La segunda enuncia otro elemento importante de la teoría de la denotación que (bajo cierta interpretación) será una premisa de uno de los argumentos que se formularán a continuación: la denotación (en el sentido primario de esta palabra) es una relación lógica (no semántica).³¹ Las siguientes dos líneas anuncian sendas dificultades, cuya exposición nos aguarda. Diremos más adelante cómo entendemos la primera (“no podemos mantener...”). La segunda (“y también que...”) puede interpretarse de dos maneras distintas, a saber: a) que la relación que debía ser meramente lógica entre el significado (de una frase denotativa) y la denotación (es decir, lo que este significado denota) solo puede establecerse a través del lenguaje, y b) que la explicación del significado de una frase denotativa inducirá una circularidad al recurrir a otra frase denotativa. Veremos más tarde los argumentos respectivos. Con el siguiente párrafo comienzan nuestras dificultades:

(D₁) La frase C tenía que tener tanto significado como denotación. Pero si hablamos de “el significado de C”, esto nos da el significado (si lo hay) de la denotación.

³⁰ “We say, to begin with, that when C occurs it is the *denotation* that we are speaking about; but when «C» occurs, it is the *meaning*. Now the relation of meaning and denotation is not merely linguistic through the phrase: there must be a logical relation involved, which we express by saying that the meaning denotes the denotation. But the difficulty that confront us is that we cannot succeed in *both* preserving the connection of meaning *and* denotation and preventing them from being one and the same; also that the meaning cannot be got at except by means of denoting phrases. This happens as follows” (1973a, p. 111).

³¹ Recordemos que llamamos “derivada” o “semántica” a la relación que se establece entre una frase denotativa y la denotación de su significado.

“El significado del primer verso de la *Elegía* de Gray” es lo mismo que “El significado de ‘las campanas tañen el toque de difuntos al día agonizante’” y no es lo mismo que “el significado de ‘el primer verso de la *Elegía* de Gray’”. Por ello, para obtener el significado que buscamos no debemos hablar de “el significado de C”, sino de “el significado de ‘C’” que es igual a la “C” misma (1973b, pp. 40).³²

Empecemos con dos observaciones sencillas. La primera es que en la línea inicial se habla de “denotación” en el sentido indirecto, semántico, y eso ocurrirá varias veces en lo sucesivo. La segunda es que Russell hace aquí la distinción entre uso y mención cuando introduce entrecorillado simple para referirse al nombre de una expresión.³³ Hace una substitución correcta basada en la identidad:

El primer verso de la *Elegía* de Gray = ‘las campanas tañen el toque de difuntos al día agonizante’.

Ahora siguen las dos dificultades mayores de interpretación. La primera es que Russell utiliza las comillas que ha introducido, en la frase:

Pero si hablamos de “el significado de C”.

Ya las comillas dobles por sí solas encapsulando una expresión debían servir para referirnos al significado de esta. Pero ahora se usan en torno a una expresión denotativa en la que figura la palabra “significado” y, además, contiene (o alude a) otra expresión denotativa. Tendríamos entonces una expresión denotativa C y una frase denotativa, ‘el significado de C’, que denota indirectamente, vía su

³² “The one phrase C was to have both meaning and denotation. But if we speak of “the meaning of C”, that gives us the meaning (if any) of the denotation. “The meaning of the first line of Gray’s *Elegy*” is the same as “The meaning of ‘The curfew tolls the knell of parting day’” and is not the same as “The meaning of ‘the first line of Gray’s *Elegy*’”. Thus in order to get the meaning we want, we must speak not of “the meaning of C”, but of “the meaning of ‘C’” which is the same as “C” by itself” (1973a, p. 111-112).

³³ Recuerde el lector que, para esto, nosotros emplearemos comillas simples. Aquí se ve que no es completamente justa la apreciación de Church antes mencionada.

propio significado, al significado de C;³⁴ y, además <el significado de C> que se refiere al significado de esa segunda expresión, pero el resto del párrafo no parece corresponder a esta engorrosa lectura. Creemos que, en realidad, Russell debió usar comillas de cita directa y a ello induce la frase “pero si hablamos de...” (*but if we speak of...*). Aun Makin, que pretende no alterar el pasaje, entiende así estas comillas. Si estamos en lo correcto, podemos reformular la frase anterior (usando nuestras propias convenciones) de la siguiente manera:

Pero si decimos “el significado de C”.³⁵

Y reformular el párrafo así:

La frase C debía tener significado y denotación. Pero si decimos “el significado de C”, eso nos da (si acaso) el significado de la denotación. Decir “el significado de la primera línea de la *Elegía* de Gray” es equivalente a decir “el significado de ‘las campanas tañen el toque de difuntos al día agonizante’”.³⁶

Con estas suposiciones volvamos a (D₁) y atendamos a la segunda dificultad. ¿Cómo debemos entender la tercera letra del alfabeto en su primera figuración? Si quisiéramos considerar un caso particular, dado que estamos hablando de una frase, debería aparecer allí su nombre. Como dice Hochberg (1976, p. 20), el párrafo se complica porque, para ilustrar de manera más contundente la dificultad, Russell usa una expresión denotativa (‘el primer verso de la *Elegía* de Gray’) cuyo significado denota otra expresión (‘las campanas tañen el toque de difuntos al día agonizante’). Pero empecemos con su primer ejemplo, más sencillo. Si, reemplazando la tercera letra del alfabeto por una frase, dijéramos “la frase el centro de masa del sistema solar debe tener significado y denotación” no obtendríamos una expresión significativa. El centro de masa del sistema solar no es una frase. En cambio, si dijéramos “la frase ‘el centro de masa del sistema solar’ debe tener

³⁴ Conviene no pensar en el ejemplo que da Russell, sino considerarlo en general para una frase denotativa cualquiera.

³⁵ Recuerde el lector que usamos doble entrecorillado para cita directa y, como vimos, también Russell parece emplearlo así.

³⁶ Más estrictamente, nos referimos al significado de ‘the curfew tolls the knell of the parting day’ (que es un término en español).

significado y denotación”, obtendríamos una frase significativa, pero entonces deberíamos continuar de esta manera:³⁷

Pero si decimos “el significado de ‘el centro de masa del sistema solar’”, eso nos da (si acaso) el significado de la denotación.

El problema es que esto no concuerda con lo que Russell dice. Lo que obtenemos (i. e. hablamos acerca de) es <el centro de masa del sistema solar>, que es a lo que Russell se refiere al final del párrafo y que corresponde a otra opción (“no debemos hablar de “el significado de C”, sino de “el significado de ‘C’” que es igual a la “C” misma”). Así que aquí surge una dificultad, pues la ‘C’ puede estar por una expresión denotativa o por su nombre, pero ambas opciones embonan mal con el párrafo. Una posibilidad, sugerida por Max Rosenkrantz (2017, pp. 14-15), es que la tercera letra del alfabeto esté allí por una frase (no por su nombre) y que la expresión ‘La frase ____’ sea un operador de nominalización. Es decir, sería un operador que, dada una frase, nos permitiría formar su nombre. Uno podría decir correctamente:

La frase el centro de masa del sistema solar tiene 12 sílabas.

(Por supuesto que eso podría dar lugar a ambigüedades de alcance). En ese caso, uno esperaría que, para hablar del significado de la frase así formada, se usara ‘el significado de la frase C’ y no lo que Russell intenta, a saber, ‘el significado de C’. ¿Por qué Russell usa la expresión cuando debería mencionarla? Creemos que Rosenkrantz tiene razón, pero Russell no usa más este artificio. Aunque el párrafo (F) es aún más misterioso, arroja un poco de luz sobre esta cuestión. Allí habla del complejo C y luego de lo que sucede cuando C ocurre sin comas invertidas. La única manera coherente de leer el párrafo es suponer que Russell usa la tercera letra del alfabeto de dos maneras distintas. En esto seguimos la lectura que hace Philippe de Rouilhan (1996, p. 106), que consiste en observar que a veces la letra ce designa una expresión denotativa y otras veces la abrevia. Lo mismo ocurre con ‘<C>’. Armados con esta distinción, podemos explicar el párrafo de la siguiente manera. Tomemos la frase ‘la primera línea de la *Elegía* de Gray’. Quisiéramos

³⁷ Basándonos en que Russell usa, en ambas figuraciones, la letra sin comillas.

explicar qué representamos con ‘<la primera línea de la *Elegía* de Gray>’. La manera correcta sería:

(*) El significado de ‘la primera línea de la *Elegía* de Gray’ = <la primera línea de la *Elegía* de Gray>.

Pero ¿qué ocurre si usamos la frase ‘la primera línea de la *Elegía* de Gray’ en lugar de mencionarla? Obtenemos:

El significado de la primera línea de la *Elegía* de Gray.

Que es el significado de ‘las campanas tañen el toque de difuntos al día agonizante’.

El punto por explicar será, entonces, por qué no nos quedamos con (*). Difiramos un momento esta cuestión. La continuación del párrafo ilustra un fenómeno similar que ocurre con la denotación. Sin embargo, la formulación no es completamente análoga a la de (D₁):

(D₂) Análogamente, “la denotación de C” no significa la denotación que buscamos, sino algo que, si denota de algún modo, denota lo denotado por la denotación que buscamos. Por ejemplo, supongamos que “C” es “el complejo denotativo que aparece en el segundo de los ejemplos anteriores”. Entonces

C = “el primer verso de la *Elegía* de Gray”

Y la denotación de C = las campanas tañen el toque de difuntos al día agonizante. Pero lo que pretendíamos tener como denotación [*what we mean to have as denotation*] era “el primer verso de la *Elegía* de Gray”. De tal modo, no hemos logrado lo que buscábamos (1973b, p. 40).³⁸

³⁸ “Similarly “the denotation of C” does not mean the denotation we want, but means something which, if it denotes at all, denotes what is denoted by the denotation we want. For example, let “C” be “the denoting complex occurring in the second of the above instances”. Then C = “the first line of Gray’s *Elegy*”, and [t]he denotation of C = The curfew tolls the knell of parting day. But what we mean to have as denotation was “the first line of Gray’s *Elegy*”. Thus we have failed to get what we wanted” (1973a, p. 112).

De nuevo parece muy complicado suponer que las primeras comillas del párrafo son las que Russell introdujo para hablar de significados, especialmente porque el significado de una frase denotativa no significa, sino que denota. Supondremos que son de cita directa y que equivalen, por tanto, a las de mención. En segundo lugar cabe suponer que donde se lee “no significa” debió decir “no denota” (en el sentido indirecto, semántico). Lo mismo vale para la siguiente figuración de *means* (elidida en la traducción española). Esto concuerda con la frase “lo que pretendíamos tener como denotación” que aparece al final. Además, debe advertirse que no tiene sentido gramatical la última ecuación que allí aparece, a saber:

La denotación de C = las campanas tañen el toque de difuntos al día agonizante.

Del lado derecho del signo de identidad tendría que aparecer un término singular, no una oración. Cabe suponer que faltaron allí unas comillas. Una última complicación es la siguiente: leído textualmente, el párrafo dice que C representa algo y que con “la denotación de C” queríamos obtener eso mismo. Para no usar más comillas, aislemos ambas frases:

C = “El primer verso de la *Elegía* de Gray”.

Pero lo que pretendíamos tener como denotación era “el primer verso de la *Elegía* de Gray”.

¿O sea que con ‘la denotación of C’ queríamos obtener lo mismo que con ‘C’? De nuevo, supondremos que hay algún problema con el entrecorillado. Siguiendo lo hecho en el párrafo anterior, supondremos que, en un lugar, la ‘C’ designa una frase y, en otro, la abrevia. Parece que pueden leerse las líneas que introducen el ejemplo así: “sea la tercera letra del alfabeto una abreviación de la expresión ‘el complejo denotativo que figura en la segunda de las instancias de arriba’”. Entonces, por un lado:

El complejo denotativo que figura en la segunda de las instancias de arriba = <La primera línea de la *Elegía* de Gray>

Y por otro:

La denotación (semántica) de ‘<La primera línea de la *Elegía* de Gray>’ = <La primera línea de la *Elegía* de Gray> = El significado de ‘La primera línea de la *Elegía* de Gray’.

La denotación (no semántica) de <La primera línea de la *Elegía* de Gray> = La primera línea de la *Elegía* de Gray = ‘The curfew tolls the knell of parting day’.

El siguiente párrafo resume parcialmente la dificultad que hemos encontrado:

(E) La dificultad que se presenta al hablar del significado de un complejo denotativo puede enunciarse así: en el momento en que introducimos el complejo en una proposición, la proposición es acerca de la denotación; y si formulamos una proposición en la cual el sujeto es “el significado de C”, entonces el sujeto es el significado (si lo hay) de la denotación, que no es de lo que pretendíamos hablar. Esto nos lleva a afirmar que, cuando distinguimos entre significado y denotación, debemos estar hablando acerca del significado: éste tiene denotación y es un complejo, y no hay otra cosa aparte del significado que pueda ser llamado el complejo y de lo que pueda decirse que *tiene* significado y denotación. La formulación correcta, según este punto de vista, es que algunos significados tienen denotaciones (1973b, p. 40).³⁹

Es decir, si una expresión denotativa X aparece como parte de otra o de una oración, estas no serán acerca del complejo denotativo que

³⁹ “The difficulty in speaking of the meaning of a denoting complex may be stated thus: The moment we put the complex in a proposition, the proposition is about the denotation; and if we make a proposition in which the subject is “the meaning of C”, then the subject is the meaning (if any) of the denotation, which was not intended. This leads us to say that, when we distinguish meaning and denotation, we must be dealing with the meaning: the meaning has denotation and is a complex, and there is not something other than the meaning, which can be called the complex, and be said to *have* both meaning and denotation. The right phrase, on the view in question, is that some meanings have denotation” (1973a, p. 112).

es el significado de *X*, como ya habíamos visto. Todo el párrafo parece claro, excepto cuando dice que solo el significado tiene significado. Aparentemente se refiere a que no podemos decir algo sobre el significado de la frase denotativa por las razones mencionadas. Si decimos “la expresión denotativa *X* tiene significado” y luego hacemos una frase cuyo sujeto es ‘el significado de *X*’, terminamos, en el mejor de los casos, hablando de otra cosa. Esto supone que estamos primeramente hablando de una frase (usando un nombre suyo) y que luego la empleamos para tratar de decir algo de ella. Diremos mejor que es el complejo mismo el que tiene significado y denotación.

(F₁) Pero esto hace aún más evidente la dificultad que se presenta al hablar de significados. En efecto, supongamos que *C* es el complejo en cuestión; entonces debemos decir que *C* es el significado del complejo. Sin embargo, cuando *C* aparece sin comillas, lo que se dice no es verdadero del significado, sino solamente de la denotación, por ejemplo, cuando decimos: el centro de masa del sistema solar es un punto (1973b, p. 40).⁴⁰

Este párrafo es de extrema obscuridad. Habíamos quedado en que diríamos del complejo denotativo mismo que tiene significado, aunque esa estipulación no sea esclarecedora. ¿Pero qué puede significar que un concepto denotativo ocurra sin comillas? Usando el principio de caridad (del que tanto hemos abusado), debemos suponer que se refiere a una expresión denotativa formada con las comillas que Russell introdujo. ¿Pero entonces por qué pretenderíamos hablar del concepto denotativo usando la expresión sin las comillas? Hemos visto que los ejemplos puestos nos conducen siempre a esta misma cuestión.

(F₂) En consecuencia para hablar de *C* misma, es decir para formular una proposición acerca del significado,

⁴⁰ “But this only makes our difficulty in speaking of meanings more evident. For suppose *C* is our complex; then we are to say that *C* is the meaning of the complex. Nevertheless, whenever *C* occurs without inverted commas, what is said is not true of the meaning, but only of the denotation, as when we say: The centre of mass of the Solar System is a point” (1973a, p. 112).

nuestro sujeto no debe ser *C*, sino algo que denote a *C* (1973b, p. 41).⁴¹

Es decir, si queremos hablar del complejo mismo, el sujeto de la proposición no debe ser *C* mismo, sino algo que lo denote. Esto es obvio, a menos que un complejo denotativo pudiera tener dos denotaciones. Creemos que se puede explicar este punto de la siguiente manera. Para hablar de un complejo denotativo, de nada sirve ponerle un nombre, pues cada vez que ese nombre aparezca en una oración, la proposición correspondiente contendrá el significado de ese nombre, es decir, el complejo en cuestión, y, por lo tanto, será acerca de su denotación. Por ejemplo, supongamos que ‘<El centro de masa del sistema solar>’ es el *nombre* del significado de la expresión ‘el centro de masa del sistema solar’, es decir, es el nombre de un complejo denotativo. Si:

<El centro de masa del sistema solar> = El significado de la expresión ‘el centro de masa del sistema solar’.

Entonces las siguientes oraciones expresan la misma proposición:

(1) El centro de masa del sistema solar es un punto.

(2) <El centro de masa del sistema solar> es un punto.

Para verlo, recordemos que si un nombre propio, digamos, ‘Simón Bolívar’, aparece en una oración, la proposición que es el significado de esta oración contiene al prócer así llamado, en persona. Eso ocurre con la oración (2). Tiene el nombre un complejo denotativo que, por lo tanto, figura en la proposición expresada por (2). En (1) figura ‘El centro de masa del sistema solar’. Por lo tanto, la proposición correspondiente contiene al complejo denotativo que es el significado de esta frase. Así, las dos proposiciones contienen exactamente los mismos componentes. Al contener un complejo denotativo, no son acerca de él, sino acerca de su denotación (que es un punto). Es decir, ambas son verdaderas y son acerca de lo mismo. En ese sentido, es correcto decir:

(3) El centro de masa del sistema solar = <El centro de masa del sistema solar>.

⁴¹ “Thus to speak of *C* itself, *i.e.*, to make a proposition about the meaning, our subject must not be *C*, but something which denotes *C*” (1973a, p. 112).

Eso es paradójico (y raya en la contradicción) porque habíamos introducido ' $\langle C \rangle$ ' para hablar del significado de una expresión, y no de un punto. Por eso dice Russell que no podemos evitar que la denotación y el significado coincidan. Es decir, introducimos ' $\langle C \rangle$ ' para hablar acerca del significado de 'el centro de masa del sistema solar', no para referirnos al centro de masa del sistema solar, pero cuando 'C' es usada, como sucede en (3), estamos hablando de su denotación y no podemos eludir una paradoja.

No olvidemos que ahora estamos suponiendo que 'C' fue introducida como un nombre y, en particular, que es un símbolo simple. Ya en la época de "On Denoting" Russell asocia los nombres (lógicamente propios) con el conocimiento directo y las descripciones definidas con el conocimiento por descripción. Uno podría conjeturar que un complejo denotativo no es conocido directamente y, por lo tanto, podría con ello dar otra razón para suponer que no puede hacerse referencia a él a través de un nombre. Sin embargo, parece claro que la argumentación desarrollada en el PEG no requiere de premisas de este orden. Basta recordar que un nombre N es siempre un subrogado de su significado (o referencia). Por tanto, si su significado es un complejo denotativo CD y si N figura en una oración, CD aparece en la proposición correspondiente y esta es, por lo tanto, acerca de la denotación de CD. Por eso, para hablar de un complejo denotativo, necesitamos otro complejo denotativo que lo denote, no simplemente un nombre.

(F₃) Luego "C", que es lo que utilizamos cuando queremos hablar del significado, no debe ser el significado, sino algo que denota al significado. Y C no debe ser un componente de este complejo (como lo es de "el significado de C"); pues si C figura en el complejo, será su denotación, no su significado, lo que figurará en él, y no hay ningún camino de regreso desde las denotaciones hasta los significados, ya que todo objeto puede ser denotado por un número infinito de frases denotativas diferentes (1973b, p. 41).⁴²

⁴² "Thus "C", which is what we use when we want to speak of the meaning, must not be the meaning, but something which denotes the meaning. And C must not be a constituent of this complex (as it is of "the meaning of C"); for if C occurs in the complex, it will be its denotation, not its meaning, that will

Para este párrafo seguimos la interpretación de Makin (2000). Veamos por qué C misma no puede ser un constituyente del complejo que lo denota. Habíamos dicho que la denotación de un complejo denotativo D que contiene a otro E es una función solo de la denotación de E (y no de E, el complejo mismo). Supongamos⁴³ que D es un complejo denotativo que denota a C. Ahora bien, si C fuese un constituyente de D, entonces:

(*) Sólo la denotación de C, (no C mismo), sería relevante para determinar la denotación de D.

(**) La denotación de D = C.

Por ende, podemos sustituir 'la denotación de 'D'' por 'C' en (*) para obtener:

(***) Sólo la denotación de C sería relevante para determinar C.

Pero eso es imposible, dado que no hay camino de regreso de la denotación al significado. No podemos determinar un complejo denotativo solo sabiendo cuál es su denotación. Por ello Russell concluye que D no puede contener a C como constituyente.

(G₁) Por consiguiente, parecería que "C" y C son entidades diferentes y tales que "C" denota a C, pero esto no puede ser una explicación, porque la relación de "C" a C queda totalmente en el misterio; ¿y dónde hallaremos el complejo denotativo "C" que debe denotar a C? (1973b, p. 41).⁴⁴

occur, and there is no backward road from denotations to meanings, because every object can be denoted by an infinite number of different denoting phrases" (1973a, pp. 112-113).

⁴³ Por supuesto, este argumento presupone que podemos hablar de complejos de denotativos y sus denotaciones cuando, justamente, concluiremos que no podemos. Vamos a tirar la escalera después de haber subido por ella.

⁴⁴ "Thus it would seem that "C" and C are different entities such that "C" denotes C, but this cannot be an explanation, because the relation of "C" to C remains wholly mysterious; and where are we to find the denoting complex "C" which is to denote C?" (1973a, p. 113).

Llegamos así a una segunda conclusión. Como vimos, no podemos hablar de un complejo denotativo poniéndole un nombre porque, cada vez que este aparezca como sujeto de una oración, la proposición correspondiente será acerca de la denotación de ese complejo. ¿Por qué Russell dice que parecería que $\langle C \rangle$ y C son diferentes? Uno se refiere a un complejo denotativo; el otro, a un punto del sistema solar (para volver al ejemplo de Russell). Sin embargo, como vimos, también es verdad que $C = \langle C \rangle$. Si empleamos otro complejo denotativo que denote al primero, el problema es que no tenemos ninguna información sobre cómo está formado ese otro complejo. No puede estar compuesto del primero. Recuerde el lector que el problema original era cómo podemos hablar de, por ejemplo, todos los números primos. La idea era que conocemos un concepto tanto por su estructura como porque tenemos conocimiento directo de sus partes constitutivas últimas. Pero aquí solo sabemos, en el mejor de los casos, cuál quisiéramos que fuese la denotación de ese concepto, y esto es demasiado poco porque no hay camino de vuelta de la denotación al concepto. Si alguien dice “sea D un concepto denotativo que denota a Bolsonaro”, tendríamos razón para preguntar a qué concepto se refiere.

Volvamos a la cuestión que dejamos abierta antes. ¿Por qué decir “sea $\langle C \rangle$ el significado de ‘ C ’” no resuelve el problema? Tanto Hochberg (1976, p. 12) como Hurtado (1998, p. 178) piensan que la dificultad consiste en que solo podemos establecer la relación de denotación, que debía ser lógica, a través del lenguaje. En efecto, en la mencionada introducción de ‘ $\langle C \rangle$ ’ no aludimos más que a una relación semántica. Rosenkrantz se pregunta por qué eso implicaría que la relación misma es lingüística, y la pregunta es pertinente, pues podría ser que una relación que determinamos a través de conceptos o relaciones semánticas fuese, sin embargo, de otro tipo. Responde a ello recurriendo al programa que mucho más tarde explicita Russell de construir un lenguaje lógicamente perfecto al cual se integraría, por supuesto, la simbolización de las descripciones definidas recomendada en “On Denoting”. Aunque tal explicación no es inverosímil, creemos que no es necesario hallar tan lejos la objeción central a la teoría de la denotación. La dificultad con esa explicación es que, si bien es cierto que la formalización lógica y el análisis están estrechamente ligados, surgen con ella dos cuestiones complicadas. Una son los cambios por los que el pensamiento de Russell fue pasando desde “On Denoting” hasta “La filosofía del atomismo lógico” (1918, 1919a, 1919b y 1919c), que es donde es desglosado ese

proyecto con mayor claridad. La segunda, más difícil aún, es el hecho de que la teoría de la denotación no sería necesariamente parte del lenguaje lógicamente perfecto, sino de su semántica. ¿Pensaba Russell que había un lenguaje universal que debía incluir su propia semántica o que esta tendría que ser inefable? Hay algunos indicios para pensar que, en la época inmediatamente posterior a “On Denoting”, se inclinaba por esta segunda opción. Pero sería mejor limitar la explicación del PEG al periodo que va de la concepción de la teoría de la denotación a la formulación de la nueva teoría y partir de premisas más evidentes. Obviamente recurrir a principios más dudosos debilita la fuerza de los argumentos. Quisiéramos limitarnos a los fundamentos de la propia teoría de la denotación para encontrar esas “curiosas dificultades”.

La dificultad radica, a nuestro juicio, en la falta de poder explicativo que se oculta tras el recurso a ese segundo complejo denotativo. Comparemos este caso con el de una descripción definida ordinaria, digamos, ‘el autor de las *Catilinarias*’. Russell no ha dicho cómo el concepto de clase *ser autor de las Catilinarias* se relaciona con el concepto denotativo <el autor de las *Catilinarias*>, pero no es difícil imaginar una explicación de cómo es que llegamos a conocer este último. Una vez conocido el concepto, podríamos ir en busca de su denotación. ¿Pero cómo sabemos cuál es el concepto denotativo significado por la expresión ‘El significado de ‘el autor de las *Catilinarias*’? No solo estamos usando un término semántico en la descripción definida, sino que este no está siendo empleado en su sentido usual, según el cual el significado de ‘Rafael Alberti’ es Rafael Alberti. Ahora se trata de un sentido que la teoría misma introdujo. No es una explicación de cómo hablamos de un complejo denotativo aludir a otro del que no tenemos ninguna idea de cómo está constituido y del que solo sabemos que se postula para poder hablar del primero. A nuestro parecer, eso es lo que dice Russell cuando llega a una expresión adecuada. Dice que para obtener el significado que buscamos no debemos decir “el significado de *C*”, sino “el significado de ‘*C*’”, que es igual a la <*C*> misma. Decir que <*C*> es el significado de ‘*C*’ no es la solución de un problema, sino su mismo planteamiento. Consideramos que el caso es análogo al que menciona Kripke cuando se pregunta por una descripción definida que tenga como referencia a Nefertiti y, no hallando ninguna, el interlocutor propone ‘La mujer llamada “Neferiti”’. Se ha supuesto que esa solución es circular y que no sirve para dirigirnos hacia la designación del nombre.

El final del pasaje alude a otra dificultad, relacionada con una de las premisas antes empleadas en los argumentos de Russell:

(G₂) Además, cuando C figura en una proposición, no es *solo* la denotación lo que figura (como veremos en el párrafo siguiente); sin embargo, según la tesis que examinamos, C solo es la denotación, mientras que el significado queda totalmente relegado a “C”. Esta es una maraña inextricable, y parece probar que la distinción entre significado y denotación ha sido concebida erróneamente (1973b, p. 41).⁴⁵

(H) La paradoja del autor de *Waverley* prueba formalmente que el significado es pertinente cuando una frase denotativa figura en una proposición. La proposición “Scott era el autor de *Waverley*” tiene una propiedad que no posee “Scott era Scott”; la propiedad de que Jorge IV quería saber si era verdadera. De ahí que el significado de “El autor de *Waverley*” deba ser tan pertinente como la denotación, si nos adherimos a la tesis que hace esta distinción. Sin embargo, como acabamos de ver, en la medida en que nos adherimos a tal tesis nos vemos obligados a sostener que sólo la denotación puede ser pertinente. Por lo tanto, la tesis en cuestión debe abandonarse (1973b, p. 41).⁴⁶

⁴⁵ “Moreover, when C occurs in a proposition, it is not *only* the denotation that occurs (as we shall see in the next paragraph); yet, on the view in question, C is only the denotation, the meaning being wholly relegated to “C”. This is an inextricable tangle, and seems to prove that the whole distinction of meaning and denotation has been wrongly conceived” (1973a, p. 113).

⁴⁶ “That the meaning is relevant when a denoting phrase occurs in a proposition is formally proved by the puzzle about the author of *Waverley*. The proposition “Scott was the author of *Waverley*” has a property not possessed by “Scott was Scott”, namely the property that George IV wished to know whether it was true. Thus the two are not identical propositions; hence the meaning of “the author of *Waverley*” must be relevant as well as the denotation, if we adhere to the point of view to which this distinction belongs. Yet, as we have seen, so long as we adhere to this point of view, we are compelled to hold that

Estas últimas líneas son mucho más claras que el resto. No hay duda de que las comillas que allí figuran son las de mención. Las proposiciones respectivamente expresadas por ‘Scott es el autor de *Waverley*’ y ‘Scott es Scott’ tienen que ser distintas porque una es objeto de creencia para Jorge IV y la otra de duda. Sin embargo, cuando ‘Scott’ es reemplazado por ‘el autor de *Waverley*’ se obtiene una proposición que trata de lo mismo que la original. Solo la denotación de ‘el autor de *Waverley*’, y no su significado, debería ser relevante para conocer el valor de verdad del enunciado resultante, lo que no es el caso. Así es que aquí vemos que la premisa (*) que sirvió para llegar a la conclusión de que un complejo denotativo que denota a otro no puede tener a este como parte constitutiva choca con la solución aportada al problema de Jorge IV.

Resumamos lo que hemos hallado hasta ahora. La cuestión es: ¿cómo podemos hablar de un concepto denotativo que es el significado de una expresión denotativa ED? Dos respuestas que vienen a la mente no funcionan: 1) poniéndole un nombre, o 2) usando la expresión misma (tal vez al interior de otra). Si decimos “sea <C> el nombre del complejo denotativo que es el significado de ‘C’” donde en lugar de la tercera letra del alfabeto imaginamos una determinada expresión denotativa, y además suponemos que el nombre que así introducimos no es una abreviatura de la descripción que sigue, entonces tenemos el mencionado problema: las oraciones en las que aparezca la expresión ‘<C>’ no serán acerca del concepto porque la naturaleza vicaria del complejo denotativo le impide representarse a sí mismo. En este caso, para decirlo con una terminología kripkeana, la descripción no es sinónima del nombre sino solo sirve para fijar su referencia. En cuanto a la segunda opción, Russell muestra con repetidos argumentos que las expresiones en que figura la expresión denotativa original misma (aquella de cuyo significado queremos hablar: ‘el significado de C’, ‘la denotación de C’) no nos sirven. ¿Por qué Russell ensaya estas posibilidades? Aparentemente intenta atrapar el complejo denotativo a través de las pocas relaciones que sabemos que tiene. Aquí es más claro el ejemplo de la denotación que el del significado, y cuando el complejo en cuestión denote otra expresión denotativa obtendremos algo significativo (aunque no lo que queremos). Finalmente, vimos qué ocurre si decimos “sea <C> el significado de ‘C’” donde, esta vez, la descripción definida es sinónima

only the denotation can be relevant. Thus the point of view in question must be abandoned” (1973a, p. 113).

del nombre. Esta vez no quitaremos a la expresión sus comillas; hablaremos del significado de 'la primera línea de la *Elegía* de Gray' y no del significado de la primera línea de la *Elegía* de Gray. El problema, como ya dijimos, es que no sabemos cómo está formado este nuevo complejo. No sabemos cómo es que podemos conocerlo.

Una manera alternativa o complementaria de captar esta dificultad es mencionada brevemente en PEG, pero formulada más explícitamente en "On Fundamentals" (Russell, [1905b] 1994), un texto inédito de 1905. El problema es que para hablar de un complejo denotativo estamos usando otro y ese tipo de circularidad invalida, en la mayoría de los casos, una explicación. La circularidad podría no ser un problema, pero en este caso particular estamos recurriendo a complejos denotativos cuya composición es cada vez más obscura. Empezamos con el problema de cómo podemos hablar de la pluralidad que forman los números primos y apareció el concepto <todos los números primos>. Ahora requerimos de otro concepto denotativo, al que describimos por medio de un término técnico introducido por la propia teoría, y del que del que solo sabemos que denota al primero sin contenerlo como parte constitutiva.

A este respecto agregamos las siguientes dos observaciones:

- a) No solo los conceptos denotativos, a diferencia de los conceptos de clase que aparecen en otras ramas del saber, son engendros de la propia teoría de la denotación, sino que son los principios de esta misma teoría los que hacen enigmática la posibilidad de hablar de ellos.
- b) Aunque las curiosas dificultades a las que la teoría da lugar en el caso de las descripciones definidas parecen suficientes para descartarla en su totalidad (como dice Russell), algunas de las consideraciones hechas podrían extenderse a las otras expresiones denotativas. Podríamos decir:

Cada animal es mortal.

<Cada animal> es un concepto denotativo.

Ahora bien, la pregunta es: ¿la expresión '<cada animal>' es un nombre del concepto denotativo en cuestión? Entonces la oración '<cada animal>' es un concepto denotativo' tiene como significado una proposición en la que el concepto denotativo en cuestión aparece. Pero entonces esa proposición no es acerca de ese concepto denotativo sino de la denotación de este, que es una multiplicidad de seres vivos. Así es que no logramos hablar de lo que queríamos. Para ello necesitamos otra expresión denotativa que denote la primera, etc. Pero, además, podríamos ahora, como parte de la teoría, querer hablar de todos los conceptos denotativos o de cada concepto denotativo. ¿Dónde hemos de encontrar el concepto denotativo de segundo orden que nos lo permita? Lo único que aparentemente sabemos es cuál debe ser su denotación. Parece que las dificultades incrementan.

4. Otras interpretaciones. Un argumento de Hylton

Aunque hemos señalado lo que nuestra interpretación debe a las de Makin, De Rouilhan, Hochberg y Rosenkrantz, también hemos subrayado algunas diferencias (que no necesariamente implican divergencias); diremos ahora un poco más sobre Makin y seguiremos con un par de argumentos de Hylton. Makin no utiliza la distinción entre nombre y descripción definida para separar, como lo hemos hecho nosotros, las dos formas de introducir la expresión '<C>'. Analiza, en cambio, con detenimiento las posibilidades de formar un complejo denotativo que denote a otro. En particular, desglosa con cuidado el argumento según el cual el complejo denotado no puede ser parte del complejo denotante. También da un argumento que nosotros no hallamos, ni consideramos que sea necesario ofrecer, para mostrar que el segundo complejo no puede ser idéntico al primero. Tal vez crea ver una alusión a él en lo que Russell dice al respecto de que no podemos evitar que la denotación y el complejo mantengan la relación de denotación y sean, a la vez, idénticos. Hemos dado otra explicación a esas palabras. Sorprende que Makin, en la parte relevante de la discusión, casi nada diga sobre la frase "sea <C> el significado de 'C'", que, en cambio, para Hochberg encierra el problema central del párrafo. Según este último, el problema radica

en que allí establecemos una relación meramente semántica, no lógica. Sin embargo, Makin (2000, p. 101) dice lo mismo solo de pasada en su discusión sobre la semántica de Frege, muchas páginas más adelante.

Ahora veremos un argumento de Hylton (1989) que, aunque no es evidente que se encuentre en PEG, nos provee de otra justificación contra la vieja teoría de la denotación.

Hylton piensa también que el pasaje de la *Elegía* de Gray señala los problemas relevantes para el abandono de la teoría de 1903. ¿Cuáles son estos problemas? El primero lo conocemos de sobra: una proposición que contiene al concepto denotativo <El maestro de Platón> denota a Sócrates, no a ese concepto denotativo. ¿Pero cómo puedo formular una proposición acerca de un concepto denotativo sin que esto conduzca más bien a su denotación? Para Hylton, este es un problema que tiene que ver con que no podemos tener una proposición acerca del concepto denotativo a menos que se apele a distintos niveles de predicación superior lógica. Su formulación es la siguiente:

Empezábamos con la idea de que *El maestro de Platón* denota a Sócrates. Una proposición que establece esto, como vimos, no puede contener al concepto denotativo del que trata. Si hay tal proposición, debe contener otro concepto denotativo, un concepto denotativo de segundo nivel, podríamos decir, que denote al concepto denotativo *el maestro de Platón*. Pero ahora es claro que nos enfrentamos a una jerarquía infinita de conceptos denotativos. Debe haber una proposición que establezca que el concepto denotativo de segundo nivel denota al concepto denotativo de primer nivel (Hylton, 1989, p. 250).

Es decir, queremos establecer la relación que se da entre un concepto denotativo y su denotación. Si la proposición correspondiente contuviese al concepto denotativo mismo como sujeto, sería acerca de su denotación. Debe, por lo tanto, contener un concepto denotativo de segundo orden, pero entonces debe haber otra proposición de la misma estructura que la primera que establezca la relación entre el concepto de segundo orden y su denotación, y hemos regresado al punto del que partimos.

Pero ¿por qué sería problemático tal regreso? Para responder a la pregunta anterior cabe recordar la razón por la cual nos interesamos

en los conceptos denotativos. Según Russell (1903), para entender oraciones como “todos los hombres son mortales” basta conocer a los conceptos denotativos que expresan, no a las entidades que estos denotan. ¿Pero cómo entendemos la proposición de segundo orden que nos habla de un concepto denotativo de primer orden? Según la teoría, es porque conocemos al concepto denotativo de segundo orden. ¿Pero cómo conocemos al concepto de segundo orden? La respuesta vuelve a ser la misma: mediante un concepto denotativo de tercer orden, y así sucesivamente, *ad infinitum*. Lo anterior implica que no podremos conocer ningún concepto denotativo porque cada concepto de primer orden nos lleva a una jerarquía infinita.

Hylton explica el problema anterior a partir de una distinción que el mismo Russell (1903, § 55) hace entre “regreso de implicación” y “regreso de análisis”. El primero, Russell cree, es benigno. Este tipo de regreso consiste en que en el mundo puede haber hechos que se impliquen unos a otros de forma infinita sin que se afecte nuestro entendimiento sobre el mundo. Por otra parte, el “regreso de análisis”, que para Russell es vicioso, puede describirse de la siguiente manera: supongamos que queremos entender un concepto 1 pero, para entenderlo, tenemos que comprender un concepto 2, y para entender el concepto 2 debemos saber de qué trata el concepto 3, y así hasta el infinito. Russell llama a tal regreso “vicioso” porque entonces nunca lograríamos comprender el concepto 1. Ahora bien, la relación que tendríamos entre C y $\langle C \rangle$ requeriría que la misma relación se diera entre un concepto de tercer nivel $\langle\langle C \rangle\rangle$ y $\langle C \rangle$, y así sucesivamente. De acuerdo con, Hylton este sería un regreso de análisis y, por ende, un regreso vicioso.

Otros autores, como Hurtado (1998, pp. 182-185), han puesto en duda esta afirmación. Podría pensarse que una proposición que estableciera la relación de denotación de C a $\langle C \rangle$ requerirá de la existencia de una cadena infinita de proposiciones, es decir, algo así como una infinidad de hechos, pero esto no es vicioso. Sin embargo, nos parece que la dificultad subsiste. Recordemos que, según la teoría de Russell, conocemos el concepto denotativo \langle todas las mujeres zurdas \rangle , y eso es suficiente para entender proposiciones como “todas las mujeres zurdas son inteligentes”. Ahora bien, si tenemos conocimiento de ese concepto denotativo, entonces deberíamos poder hablar de él, además de entender proposiciones en las que aparezca como sujeto lógico. Sin embargo, ahora resulta que para hablar de ese complejo denotativo queremos conocer otro, y, para ello, un tercero, y así sucesivamente.

El resultado sería que ningún ser humano puede comprender ninguna proposición de ese tipo.

Nos parece que, además, el problema puede plantearse sin recurrir a una cadena infinita. No sabíamos cómo podemos hablar de todos los números primos, y por eso Russell creó la teoría de los conceptos denotativos. El problema ahora es que no sabemos cómo podemos hablar de complejos denotativos determinados, así que estamos prácticamente en el punto en el que empezamos, lo que muestra la inutilidad de la teoría.

Ahora bien, ¿este argumento se encuentra en PEG? De que Russell considere allí la posibilidad de un regreso infinito solo podría ser indicio la frase “también que no podemos comprender el significado si no es por medio de frases denotativas”, y el fragmento de OF que hemos ya citado. Lo que nos interesa de esta interpretación es que apunta a la dificultad que nos parece esencial, a saber, que la teoría de la denotación no consigue el objetivo de explicar cómo es que hablamos de ciertas cosas.

Veamos ahora otro argumento que ofrece Hylton (1990, pp. 252-252) y que recurre al “Principio de Dependencia del Valor de Verdad”. Para los fines de la interpretación del pasaje, este principio se reduce a lo siguiente: para que una proposición A que contiene un concepto denotativo B sea acerca de la denotación de B, su valor de verdad debe depender del valor de verdad de la proposición obtenida de ella al reemplazar al concepto denotativo por la entidad denotada. Por supuesto esto se aplica verosímilmente solo a descripciones definidas. Por ejemplo, según este principio, tenemos a la proposición A:

El maestro de Platón es filósofo.

Que será verdadera si y solo si es verdadera la proposición B siguiente (que contiene a la denotación del concepto denotativo <El maestro de Platón>, es decir, a Sócrates):

Sócrates es filósofo.

Ahora vamos al ejemplo de Hylton:

- (1) El concepto denotativo <el maestro de Platón> denota a Sócrates.

Esta es una proposición de la teoría de Russell; ahora sustituimos su sujeto por la denotación de ese sujeto.

(2) <El maestro de Platón> denota a Sócrates.

Si de nuevo sustituimos al concepto denotativo, <El maestro de Platón>, por la entidad denotada, obtenemos:

(3) Sócrates denota a Sócrates.

Es claro que la proposición resultante es absurda. Según Hylton (1990, pp. 252-252), si se recurre al Principio de Dependencia del Valor de Verdad, se estaría mostrando que no puede haber una proposición de la forma *A denota a B* que sea verdadera. También podría haber concluido que una proposición no puede ser acerca de un concepto denotativo. Entonces, o bien la teoría apela a conceptos denotativos sobre los cuales no es posible hablar (a pesar de que la teoría misma pretende hablar de ellos), o bien la teoría supone un regreso al infinito que hace imposible la comprensión humana. Ambas conclusiones parecen inaceptables.

Nos parece que este argumento puede simplificarse de la siguiente manera. Volvamos a la encrucijada de siempre. Para hablar del concepto denotativo *C* no nos sirve un nombre. Supongamos que el objeto *I* es la denotación de *C*. En principio podemos conocer por descripción términos⁴⁷ de los que no sabemos si realmente existen, aunque, según Russell en 1903, algún grado de ser sí tienen. Puedo hablar del presidente de Mauritania, del planeta más alejado del Sol, del mayor número primo y del cuadrado redondo. Así es que, en principio, podríamos hablar del concepto denotativo que denota al concepto denotativo *C*. Dos problemas se suscitan aquí: para usar una descripción definida correctamente, debemos probar la existencia y unicidad del objeto descrito, lo que en este caso no podemos hacer. Nada garantiza la existencia ni la unicidad de tal complejo denotativo de segundo orden, a menos que, por hipótesis, supongamos que la teoría es correcta. El segundo problema es que hemos usado la descripción 'el concepto denotativo *C*' como parte de la descripción 'el concepto denotativo que denota al concepto denotativo *C*', y entonces podemos aplicar los argumentos de Russell a una oración como la siguiente: "el concepto denotativo que denota *al concepto denotativo C*⁴⁸ es un concepto'. La

⁴⁷ Recuérdese que para Russell (1903) un término es cualquier cosa de la que podemos hablar.

⁴⁸ Otra objeción podría ser que esta descripción viola el requisito de no circularidad que señala Kripke.

denotación del sujeto de la proposición correspondiente dependería solo de la denotación (semántica) del fragmento en *itálicas*, por lo tanto, de la denotación de *C*, es decir, de *I*. Así que el sujeto de la proposición sería el concepto denotativo que denota a *I*, es decir, de nuevo *C*. Pero, al aparecer *C* como sujeto, esta proposición sería acerca de la denotación de *C*. Por ello, si suponemos que este complejo de segundo orden debe existir porque la teoría tiene que ser verdadera, entonces, otra vez, resulta que no podemos decir nada de él, cuando justamente eso es lo que estamos haciendo.

Además, el PEG no solo muestra que la teoría de la denotación no logra explicar cómo es que podemos hablar de ciertas cosas (por ejemplo, pluralidades infinitas), sino que, en sus últimas líneas apunta a una inconsistencia de la teoría en su supuesta resolución del enigma de Jorge IV.

5. Conclusiones

Con un análisis pormenorizado del PEG, mostramos que no hay forma sencilla de corregir las ambigüedades de las que está plagado. Surgen de dos usos heterogéneos que Russell hace de la tercera letra del alfabeto y de un empleo descuidado de al menos tres tipos de comillas. En esto diferimos de autores que creen ofrecer una lectura lineal del texto, es decir, una que permite entenderlo después de unos cuantos cambios hechos de manera homogénea. Muchos intérpretes presentan algunos de los argumentos de Russell que son más evidentes en el texto, pero cuando el lector, armado de esas interpretaciones, intenta una relectura del PEG, sigue hallando enormes dificultades.

Hemos mostrado que hay algunos argumentos sólidos y convincentes en contra de la teoría de la denotación de 1903, aunque no es obvio que todos ellos se encuentren en PEG. Hemos tratado de limitarlos a los propios principios de la teoría de la denotación de 1905 junto con algunas premisas que expresan ideas fundamentales de Russell de esos años. Dichos argumentos muestran que el aparente poder que la teoría de la denotación tiene para explicar ciertos fenómenos semánticos es solo ilusorio. Sin duda el PEG es importante para situar en contexto y entender cabalmente la teoría de las descripciones definidas y las ideas de Russell en torno a la filosofía del lenguaje y de las matemáticas desarrollada en los siguientes años.

Bibliografía

- Church, A. (1943). Carnap's Introduction to Semantics. *Philosophical Review*, 52(3), 298-304.
- De Rouilhan, P. (1996). *Russell et le cercle des paradoxes*. Presses Universitaires de France.
- Hochberg, H. (1976). Russell's Attack on Frege's Theory of Meaning. *Philosophica*, 18(2), 9-34.
- Hylton, P. (1989). The Significance of "On Denoting". En C. W. Savage y C. A. Anderson (eds.), *Rereading Russell: Essays on Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology*. (pp. 88-107). University of Minnesota Press.
- ____ (1990). *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*. Clarendon Press.
- Hurtado, G. (1998). *Proposiciones russellianas*. UNAM.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- Makin, G. (2000). *The Metaphysicians of Meaning*. Routledge.
- Rosenkrantz, M. (2017). A Reconstruction of Russell's Gray's Elegy Argument. *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 6(2). DOI: <https://doi.org/10.15173/jhap.v6i2.3086>.
- Russell, B. (1905a). On Denoting. *Mind*, 14(56), 479-493. URL: <http://www.jstor.org/stable/2248381>.
- ____ (1912). *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press.
- ____ (1918). The Philosophy of Logical Atomism. *The Monist*, 28(4), 495-527.
- ____ (1919a). The Philosophy of Logical Atomism. *The Monist*, 29(1), 32-63.
- ____ (1919b). The Philosophy of Logical Atomism. *The Monist*, 29(2), 190-222.
- ____ (1919c). The Philosophy of Logical Atomism. *The Monist*, 29(3), 345-380.
- ____ (1973a). On Denoting. En D. Lackey (ed.), *Essays in Analysis*. (pp. 103-119). George Brazillier. [(1973b). Sobre el denotar. En T. Moro Simpson y N. Míguez (eds.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. (pp. 29-47). T. Moro Simpson y N. Míguez (trads.). Siglo XXI]. [(2005). Sobre el denotar. *Teorema*, 24(3), 153-169].
- ____ (1977a). *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. R. Marsh (ed.). Allen & Unwin.

- ____ ([1911-1912] 1977c). On the Relations of Universals and Particulars. En R. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. (pp. 105-124). Allen & Unwin.
- ____ ([1905b] 1994). On Fundamentals. En A. Urquhart (ed.), *The Collected Papers of Bertrand Russell. Volume 4. Foundations of Logic. 1903-05*. Routledge y Kegan Paul.
- ____ ([1903] 1996). *The Principles of Mathematics*. W. W. Northon and Company [(1977b). *Los principios de la matemática*. J. C. Grimberg (trad.). Espasa Calpe].
- Searle, J. (1958). Russell's Objections to Frege's Theory of Sense and Reference. *Analysis*, 18(6), 137-143.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2061>

An Austinian Account of Knowledge Ascriptions

Una explicación austiniana de las adscripciones de conocimiento

Ignacio Vilaró
Universidad de la República
Uruguay
ignaciovilaro@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3819-0466>

Recibido: 15 - 09 - 2020.
Aceptado: 05 - 12 - 2020.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

According to epistemic contextualism, the truth value of a knowledge ascription sentence varies in relation to the epistemic standard in play at its context of use. Contextualists promise a relatively conservative (dis)solution of the skeptical paradox that threatens to destroy our alleged everyday knowledge, based on our apparent inability to discard some exotic possibilities of error. The origins of the contextualist position have been traced back to some passages of Austin's "Other Minds." However, it is at best dubious whether the alternative there explored is indeed contextualist. Austin seems to be proposing a much more radical position, one still ignored in the literature. This paper aims to develop an Austinian approach to knowledge attributions. I show how we could use the Austinian account to solve this skeptical paradox. I also respond to some important objections to this view.

Keywords: Austin; illocutionary force; skeptical paradox; epistemic closure; contextualism.

Resumen

Según el contextualismo epistémico, el valor de verdad de una oración de adscripción de conocimiento varía en relación con el estándar epistémico en juego en su contexto de uso. Los contextualistas prometen una (di)solución relativamente conservadora de la paradoja escéptica que amenaza con destruir nuestro supuesto conocimiento cotidiano, basada en nuestra aparente incapacidad para descartar algunas exóticas posibilidades de error. Los orígenes de la posición contextualista se remontan a algunos pasajes de "Other Minds" de Austin. Sin embargo, en el mejor de los casos es dudoso que la alternativa allí explorada sea realmente contextualista. Austin parece estar proponiendo una posición mucho más radical, aún ignorada en la literatura. Este artículo tiene como objetivo desarrollar un enfoque austiniano de las atribuciones de conocimiento. Muestro cómo podríamos usar el relato austiniano para resolver esta paradoja escéptica. También respondo a algunas objeciones importantes contra esta postura.

Palabras clave: Austin; fuerza ilocutoria; paradoja escéptica; clausura epistémica; contextualismo.

In this paper¹ I defend an Austinian Account of Knowledge Ascriptions (AAKA – Austinian Account, AA, for short). First I recall contextualists' appealing response to the skeptical argument from ignorance (AI) and an important and standard objection to its more common form: indexical contextualism. Then, in section II, I consider Stroud's (2008) discussion of Austin's approach to Knowledge Ascription Sentences (KAS). Stroud rightly identifies the anti-skeptical potential in Austin's *Other Minds* (1976). However, his critique fails to engage with Austin's more radical insight. The same can be said of authors such as DeRose and Lawlor. This is particularly surprising in the latter case since she explicitly attempts to develop an Austinian view of KAS. Section III presents what I take to be Austin's main insight about KAS. Section IV develops the AA, with the help of Austin's more mature speech act theory (cfr. Austin, 1971). Section V briefly deals with an obvious and important objection to the view and section VI partially supports it by suggesting how it could successfully deal with the skeptical paradox. Up to this point I restrict my attention to first-person knowledge ascriptions. However, it could be doubted whether such an account could be extended to third person cases. Section VII responds to these worries.

This is a first step in a potentially big project. In the end, the merits of the account should be evaluated by comparing its costs and benefits with those of more traditional positions. Here I argue that the Austinian account has enough merits to be seriously considered and discussed.

I. Ignorance: once again

Let us begin with a usual (yet perplexing) line of argument.

P1. I don't know that I am not a (handless) brain in a vat (BV)—even if I believe it.

¹ Thanks to Lenny Clapp and Mario Gomez-Torrente for their discussion of previous material that led to this paper. Thanks to Matías Gariazzo, Alejandro Nogara, Ana Clara Polakof and two anonymous referees for their helpful comments and discussion.

P2. If I don't know that I am not a (handless) brain in a vat, then I don't know that I have hands (Hands).

C. So, I don't know that I have hands.

We have a paradox. We start with seemingly true premises, use a valid logical form and arrive at what seems to be a false conclusion. Something has to give. As noted by DeRose (1999, p. 184), whenever we deal with a paradox we confront an easy and a not so easy task. The easy part involves choosing some proposition as false or somehow inadequate. The not so easy one involves explaining to ourselves how we came to believe something false or inadequate in the first place.

Suppose we want to give a linguistic analysis of the paradox. As repeatedly noted, we could adopt something akin to a Moorean dogmatism and deny the conclusion. Whenever I do have hands, C's negation always, or nearly always, expresses a true proposition. In addition, P1 always, or nearly always, expresses a false proposition: I do know that I am not a brain in a vat. But how could I know such a thing? After all, if I were a BV, I wouldn't believe it. So my belief that I am not a BV seems totally unjustified. Well, I know that I have hands. And I know that if I have hands I am not a (handless) BV. So, by employing what seems to be a reasonable inference principle I know that I am not a (handless) BV.

Epistemic Closure Principle (Closure, for short):

I know that p.

I know that p implies q.

I know that q.²

Note that this line of argument constitutes something of a paradox on its own. How could we gain such extraordinary knowledge simply by reassuring ourselves that we have hands?³ Moreover, given that under

² To be rendered sufficiently plausible, we must qualify the principle. Hawthorne (2005) provides a plausible version. Here I will omit the qualifications, for they are irrelevant to the present discussion.

³ Note that I am not claiming that, in any context, we could not claim to know that we are not BsV (as if we were prohibited to do so by the semantic

Mooreanism P1 is always false, we still lack an adequate response to the not so easy part of the paradox.⁴ Given these problems, one could follow Dretske (2005) and use these considerations to encourage a denial of Closure.

But Closure sounds plausible. Moreover, a denial of Closure commits us to accept what DeRose calls abominable conjunctions, like “I know that I have hands, but I don’t know that I am not a (handless) BV” (1999 p. 201). This sounds plainly wrong. Furthermore, consider the following argument:

P3. I have hands.

P4. If I have hands, then I am not a (handless) BV.

C. So, I am not a (handless) BV.

Veber (2013 pp. 1186-1187) observed that this argument doesn’t rely on Closure. It’s just a *modus ponens*, and Dretske (2005 p. 18) accepts it as sound. But on Dretske’s view, though I know that the premises are true and I know that the argument is valid, I don’t know that the conclusion is true. This gives place to the following abomination: “I know that if an argument is valid and its premises are true then its conclusion must be true as well. And I know that this argument is valid and that its premises are true. But I don’t know that its conclusion is true” (Veber, 2013, p. 1187). So denying Closure doesn’t look as a good idea after all. One could, of course, capitulate to skepticism. However, if possible, we should try to avoid that path.

rules of language). In fact, with Feldman (1999, p. 100), I take any theory that has this result to be fundamentally flawed (and contextualism is, presumably, one of these theories). The intuitive linguistic evidence must be described with great care if one wish to avoid distortion. Thanks to an anonymous referee for her suggestion to include this clarification. I deal with this topic in Vilaró (2014c, pp. 46-49). I take the AA’s ability to avoid this result to be a main advantage over contextualism.

⁴ Of course, this by itself is not a conclusive argument. This section aims to recall the contextualist attractive response to the paradox by comparing it with some main competitors. I (Vilaró, 2014a) have shown some problems faced by Sosa’s Mooreanist approach to the difficult part of the solution.

In this scenario, contextualism appears.⁵ Suppose the truth values of KAS vary with the context of utterance. More specifically, suppose this is so because the *content* of a KAS varies according to the epistemic standard present at its *context of use*. Then we could accept Closure, explain the plausibility of AI, and retain our everyday knowledge anyway. But how? Well, if contextualism is true, then the fact that AI's sentences may in some contexts express true propositions doesn't preclude those same sentences from expressing false propositions in others. So the soundness of the skeptical argument in very demanding contexts need not force us to accept skepticism. After all, in non-skeptical contexts C's negation may be perfectly true, given the non-skeptical or low standards there prevailing. This gives a promising (dis)solution of the paradox. It allows us to meet the easy part of the challenge by accepting C's truth but, at the same time, it gives us a way to deny skepticism: C's truth is non-toxic because it is compatible with its falsity in non-skeptical contexts. Moreover, we may fulfill the not so easy task by pointing to our own ignorance of contextualist's semantics. Ignoring, as we did, the context sensitivity of KAS we were taken to deny C's conclusion, wrongly believing its acceptance to be fatal. But it isn't. We get to deny skepticism, accept Closure, and explain the paradox.

This is a nice dissolution of the paradox. Or it would be if contextualism were true. However, problems remain. Crucially, the (dis)solution requires subscribing to an error theory. Speakers are said to be mistaken about KAS's semantics. But, as Schiffer (1996) famously pointed out, contextualists are committed to a particularly contentious kind of semantic mistake which undermines the hypothesis credibility. The problem is not to postulate semantic ignorance or confusion—not even to postulate some kind of mistake caused by them. That's perfectly

⁵ The more orthodox and traditional position is indexical contextualism. According to it, the *content* of an utterance of a KAS may vary as it is proffered in different *contexts*. This is said to be similar to what happens with indexical expressions like "I", "here", and "now." The preferred analogies vary. Some take gradable adjectives as the paradigm. But there are also non-indexical contextualisms, among which we may locate Non-Indexical Contextualism proper (Kompa, 2014; MacFarlane, 2009). Contextualism has attracted enormous attention. Many problems have raised and new alternatives have emerged (Pynn, 2015; Stainton, 2010). It is impossible here to discuss non-indexical alternatives with any degree of precision.

natural and presumably any linguistic dissolution of the paradox would need to take a step in that direction. The problem lies with the particular type of mistake postulated by contextualists.

We should follow Greenough and Kindermann and distinguish between semantic error and semantic ignorance. I may ignore the meaning of some word without making any mistake about it—I may simply refrain from using it. We can contrast this to what happens in malapropisms. So “semantic error involves more than mere ignorance; it typically involves some false (implicit) belief about some semantic property of an expression. Such a false (implicit) belief will typically be made manifest by some misuse of the expression in question” (Greenough & Kindermann, 2017, p. 306). Contextualists claim that we wrongly take AI’s conclusion to be false (and wrongly believe AI to threaten our everyday knowledge) because we ignore the indexical nature of KAS. So, according to Schiffer, “[AI] strikes us as presenting a profound paradox merely because we’re ignorant of what it’s really saying, and this because we don’t appreciate the indexical nature of knowledge sentences” (1996, p. 325).

In turn, ignorance leads to error. Ignoring KAS’s indexicality, we tend to give them an invariant content across contexts. So we find ourselves persuaded by an argument whose conclusion we are unwilling to accept. But it proves difficult to reject some of its premises either. This painful situation should improve once we learn about contextualism. Semantic error is a crucial aspect of the story.

However, as Schiffer (1996) pointed out, the variety of error attribution posited by contextualists is problematic. Here’s Greenough and Kindermann exposition of the argument:

- 1) “Knows that” is a standard kind of indexical [...].
- 2) If “knows that” is a standard indexical then competent users should be able to recognise this.
- 3) Such users are in a position to recognise this only if they are able to articulate or clarify the proposition that gets expressed by “S knows that p” (in some context of use).

- 4) But competent users are not typically able to articulate or clarify the proposition that gets expressed.
- 5) So, “knows that” is not a standard kind of indexical.
- 6) So, if “knows that” is an indexical, its indexicality is unprecedented.
- 7) But such unprecedented indexicality is just ad hoc and thus “has no plausibility” (2017, p. 311).

This form of the objection assumes something like this:

Content Articulation Thesis: Semantic competence with regard to an indexical sentence *S* requires that speakers be able to specify what is said by *S* (in some context *c*) by articulating a natural language sentence that literally expresses the proposition originally asserted (in *c*) (Greenough & Kindermann, 2017, p. 311).

But even if one is suspicious about the thesis, we may modify Schiffer’s objection in the form of a general challenge to indexical contextualism.

[...] if “Knows that” is context-sensitive in the way gradable adjectives or “hidden indexicals” are (substitute a given Contextualist’s favorite model of context-sensitivity), then how come speakers are much better at clarifying what they mean using gradable adjectives etc. than they are with knowledge ascriptions? How come they have prepositional phrases such as “in London” for the articulation of location or “for a basketball player” for the articulation of a comparison class to a use of “tall” more readily at hand than they have any phrases articulating epistemic standards? (Greenough & Kindermann, 2017, p. 312).⁶

⁶ This challenge comes from Hawthorne (2009, pp. 104-105). Greenough and Kindermann (2017, pp. 312-313) review some of the main responses available to contextualists in order to deal with this problem. I find these responses

II. Austin's forgotten insight

Perhaps contextualism is not a good idea after all. However, the general contextualist strategy of dissolving the paradox remains attractive. Can we still defend a similar solution without embracing contextualism? As Stroud (2008) noted, the origins of the contextualist position go back to Austin. In *Other Minds* he makes a careful consideration and description of our everyday knowledge ascription practice. Stroud rightly detects the anti-skeptical potential of this procedure. Here is a reminder of his, rather extended, dialectic:

- (A) Skeptical arguments from ignorance threaten to destroy our everyday knowledge.
- (B) But skeptical arguments may be disarmed if we could show how they replace the perfectly normal non-philosophical use of KAS with an adulterated substitute—let's call it the philosopher's knowledge.
- (C) Any conclusion regarding the philosopher's knowledge is irrelevant to our everyday non-philosophical concept. Stroud (2008, p. 40) brings into consideration some eccentric skeptic about physicians. He claims there are no physicians in New York. We then learn that he pretends the word *physician* to mean "someone who has a medical degree and can cure any conceivable illness in less than two minutes." In this extreme case, we can clearly dismiss the skeptical conclusion.⁷

unconvincing. However, it is impossible here to discuss the subject with any degree of precision. The question remains open and, unsurprisingly in matters philosophical, no consensus has emerged.

⁷ Of course, this is not to say that, from the contextualist point of view, the skeptical distortion involved in AI is completely analogous to the present one. According to contextualism, in the case of AI the paradox emerges because we simply don't realize the compatibility of AI's conclusion (as uttered in a skeptical context) with its negation (as uttered in a non-skeptical one). But though the skeptic's utterances somehow manage to confuse us, there's no suggestion that

- (D) In this way, as DeRose (1999) would put it, Austin showed us the way out of the skeptical trap. We just need to show how skeptical philosophers mean something different with “knowledge” than what we ordinarily do in our non-philosophical moments. A key component of this kind of proto-contextualist (dis)solution of the paradox is the existence of both low and high-standards conversations in ordinary talk.

The best grounds for accepting Contextualism come from how knowledge-attributing [...] sentences are used in ordinary, non-philosophical talk: What ordinary speakers will count as ‘knowledge’ in some non-philosophical contexts they will deny is such in others. As J. L. Austin observed, in many ordinary settings we are easy, and say things such as (Austin’s example), ‘I know he is in, because his hat is in the hall.’ But, even with no philosophers in sight, at other times speakers get tough and will not claim to know that the owner was present based on the same evidence; as Austin notes, ‘The presence of the hat, which would serve as proof of the owner’s presence in many circumstances, could only through laxity be adduced as a proof in a court of law’ [1976, p. 108]. We needn’t invoke anything as unusual as a high-stakes court case to find such variation—as I’m sure Austin realized. A wide variety of different standards for knowledge are actually used in different ordinary contexts (DeRose, 2011, p. 47).

Stroud stresses the anti-skeptical potential of this (*roughly*) Austinian approach to KAS. However, he finds it wanting because:

- (E) Austin never talked of the *truth conditions* of KAS limiting himself to an analysis of their conditions of assertability. Stroud (2008, p. 56) cites various

they operate with a completely artificial and adulterated meaning. Therefore, from this perspective, the skeptical conclusion cannot be simply dismissed. Instead, it should carefully isolated.

passages from Austin (1976) that confirm his remark. More recently, Keith DeRose also laments Austin's omission in this regard. As we saw, he gives Austin credit for paying attention to the existence of both low-standards and high-standards conversations in ordinary talk. However, he explicitly (and, in my view, correctly) refuses to call Austin a contextualist.

[...] though Austin is something of a granddaddy of Contextualism, in that he put on display some of the linguistic phenomena contextualists appeal to, he himself should not be classified as a contextualist. All grant that in some way our use of 'knows' is governed by different standards in different contexts. The question is: Are the varying standards we can discern those that govern the truth-conditions of the sentences, or merely their warranted assertability conditions? Insofar as I can discern a clear answer to this in Austin, it is (a peculiarly aggressive), 'I don't care' (DeRose, 2011, p. 48).

All in all, DeRose is simply puzzled about Austin's peculiar omission: "The real controversy, then, is over a crucial issue about which Austin seems (unwisely, I believe) quite unconcerned" (2011, p. 48). Lawlor also notes Austin's omission:

Austin does not provide an account of what it is for a knowledge claim to be true [...]. In asking about the truth conditions of knowledge claims, I might seem here to be trespassing against the Austinian theory of meaning as use (2014, pp. 54-55).

- (F) As pointed by Stroud, DeRose and Lawlor, Austin persistently avoided truth conditional talk on KAS. And that's a shame, they think, because (obviously) KAS have truth conditions. Knowledge is factive. So any KAS that p, no matter how conversationally adequate, is false if p turns out to be false.
- (G) So, in a sense, Austin's analysis is beside the point, or very limited, because he lacks a truth-functional

story to tell. This seriously limits the power of his preferred anti-skeptical strategy. Following this Gricean strategy more emphatically, Stroud remarks:

As long as it is even intelligible to suppose that there is a logical gap between the fulfilment of the conditions for appropriately making and assessing assertions of knowledge on the one hand, and the fulfilment of the conditions for the truth of those assertions on the other, evidence from usage or from our practice will not establish a conclusion about the conditions of knowledge (2008, p. 64)

(H) So the possibility is open to develop a *skeptical* semantics for KAS.

If, on behalf of Austin, I had to object some step in Stroud's reasoning, I would point to (F). Austin explicitly rejects the idea that KAS have truth conditions. So what Stroud, DeRose and Lawlor take to be obvious, Austin takes to be obviously false.

To suppose that 'I know' is a descriptive phrase, is only one example of the *descriptive fallacy*, so common in philosophy. Even if some language is now purely descriptive, language was not in origin so, and much of it is still not so. Utterance of obvious ritual phrases, in the appropriate circumstances, is not *describing* the action we are *doing*, but doing it (1976, p. 103).

This is a classical topic of Austinian analysis, much repeated in textbooks and introductory classes. But unfortunately philosophers tend to forget this fact. Moreover, according to Austin, some parts of our language appear superficially descriptive when, in reality, they just serve a performative function. Here Austin explicitly endorses such a position regarding KAS.

The alleged factivity of "knows" is nowadays seen as axiomatic. "I know that p, but p is false" is standardly considered an outright contradiction. The same goes with the presumed descriptive character of KAS: whatever their correct semantic/pragmatic treatment turns

out to be, it should consist in some set of truth conditions. It should give us a list of the (perhaps contextual) conditions under which a KAS is true or false. But, clearly, Austin would reject all of this as ill conceived. However, somehow paradoxically, he may also be seen as the precursor of Contextualism. Of course, there is a deep and important methodological similarity between Austin and contemporary contextualists: they both take the detailed description of the actual use of KAS as philosophically crucial. But there's a big and crucial difference we shouldn't forget: Austin explicitly rejected the assumption that KAS's main linguistic function is descriptive. He thought that there lied the cause of our predicament (so, contrary to DeRose's comment, in my view Austin did care about the truth conditions/assertability conditions divide). I propose to take his words at face value and see where they lead.

A telling case in this story is Lawlor's position on KAS. In *Assurance*, she develops what she takes to be an Austinian account of KAS. At least in its speech act aspect, her work is similar to mine — and to my previous (2014b) account. However, surprisingly, Lawlor is a contextualist (2014, p. 61). Being an Austinian, it could be expected that she'd pointed to (F) as the main suspect in Stroud's anti –Austinian reasoning. But she chooses a more standard (and perfectly respectable) move instead. With DeRose, she notes that we should: (H') provide what's missing, that is, a contextualist, truth-conditional semantics for KAS. This in turn should deliver some kind of contextualist treatment of the paradox that effectively disarms it by controlling its damage. In fact, Lawlor (2014, pp. 122-128) points to the alleged falsity of unrestricted closure. *Prima facie* this is a negative aspect of her semantics. She is committed to accept abominable conjunctions and all the other abominable results explored in Veber (2013)—a result avoided by my own AA.

Let's take stock. It appears as if Stroud failed to engage with Austin's more radical and characteristic insight: KAS are not descriptive. They lack truth conditions. Knowledge is not factive. And the philosophical distortion that's causing all the trouble is precisely the factualist assumption to the contrary. Of course, this is not to say that Stroud just failed to note Austin's position. Rather, he is trying to avoid what he takes to be an obviously false assumption. And so he chooses to ignore it. Stroud's attitude was since then the usual one. This paper aims to change this situation by showing how we can articulate an Austinian

account of KAS that enjoys all the benefits of the contextualist (dis)solution of the skeptical paradox but none of its problems.

III. Giving one's word that p

What do I do when I say "I know that such and such"? At first sight we may suppose that I am simply *asserting* that I know that such and such, for instance, that I know that the book is on the shelf. If we assume that I do know that p (that the proposition is true), then I am simply *constating* that I am in a certain kind of special and peculiar state—that I have a peculiar relation with the proposition that p. This state of mine is supposed to be both *stronger* and of an altogether *different class* from the mere state of believing that p. Moreover, there are some conditions jointly sufficient and individually necessary that must be satisfied for my assertion's *content* to be true. At the very least, my belief has to be true. And, to use a now common metaphor, the strength of my epistemic position with respect to p has to be peculiarly strong—if we wish, we could give some substance to this by way of a relevant alternatives theory.

All of this I take to be standard. However, according to Austin, "I know" has a *performative* rather than a *descriptive* use, i.e., in saying "I know that the book is on the shelf" I am performing, or attempting to perform, some *particular* and *peculiar* kind of *action* instead of *merely describing* some *particular*, and *peculiar*, cognitive state of mine. In this regard, according to Austin, "I know that p" would be more similar to "I promise you that p" than to "I assert that p."

Austin contrasts what one does by saying 'S is P' with what one does by saying 'I promise that S is P'. He then proposes to treat 'I know' as analogous to 'I promise'.

But now, when I say 'I promise', a new plunge is taken: I have not merely announced my intention, but, by using this formula (performing this ritual), I have bound myself to others, and staked my reputation, in a new way. Similarly, saying 'I know' is taken a new plunge. But it is not saying 'I have performed a specially striking feat of cognition, superior, in the same scale as believing and being sure, even *to* being merely quite sure': for there is nothing in that scale superior to being quite sure. Just as promising is not something superior,

in the same scale as hoping and intending, even to merely fully intending: for there is nothing in that scale superior to fully intending. When I say 'I know', I give others my word: I give others my authority for saying that 'S is P' (1976, p. 67).

I want to stress an obvious and important aspect of this account. Once we drop the usual assumption that KAS are descriptive, we should stop thinking in terms of truth-conditions. We are now thinking in terms of actions and, as Kent Bach (2011) stresses, actions are either successful or unsuccessful. By saying 'I know that p' I pretend to give you my word for the truth of p. I pretend to assure you that p. Let's follow Lawlor's terminology and speak of an *assurance* to refer to the kind of act one aims to perform by saying 'I know that p'. We may then *provisionally* say that an assurance is successful if the addressee takes the speaker's word with regard to p. From that moment on she takes p for granted in her endeavors.⁸

This is Austin's insight. How far could we go with it? At this point, we face two obvious problems: (a) as later argued by Austin (1962), the distinction between constating and performing is false: assertion is no less an action than promising or advising; (b) Austin's proposal may be said to ignore an obvious semantic condition of KAS: knowledge is factive. Of course, there's a rapid response available: if KAS lack truth conditions, that's merely an appearance (after all, they *lack* truth conditions). But we should expect more. Even granting, for the sake of the argument, that KAS lack truth conditions, we would like to know what explains this appearance. I attend to these concerns in sections IV and V respectively.

IV. An Austinian account of knowledge ascriptions⁹

According to Austin, in uttering "I know that p" I am attempting to perform an *action*. I am not merely trying to *describe* some *peculiar*

⁸ I shall qualify this hypothesis in section IV by appealing to the illocutionary/perlocutionary distinction.

⁹ This section contains a rather extended discussion of illocutionary acts and their proper treatment. My main concern here is to present an Austinian account of knowledge ascriptions. However, in order to do so I am forced to adopt a position with regard to some central topics in speech act theory,

and *special* cognitive state of mine. Moreover, if successful, the action in question is similar to a promise; following Lawlor's terminology, we called it an assurance. The first problem faced by this proto-Austinian account is that it rests on a false distinction, that is, the one between describing and doing. As Austin himself later noticed (1971), stating and asserting are, of course, actions in themselves. If we'd like to develop an AA, we should work with Austin's mature speech act theory and distinguish between the locutionary/illocutionary/perlocutionary acts one may perform in using a KAS.¹⁰

We may discern a stratification of speech acts. By saying:

(L) The light is turning red.

Anna may, at once, successfully produce an English grammatical sentence, assert that the light is turning red, and frighten John. We would traditionally label each of these acts as locutionary, illocutionary and perlocutionary. Crucially, in order to successfully perform a perlocutionary act one has to successfully perform both a locutionary and an illocutionary act—in general, any given superior act performance presupposes the performance of all the lower level acts. Speech acts are stratified (cfr. Alston, 2000, p. 18).

I will follow Alston's terminology and speak of the *content* of an act to refer to anything that (i) the speaker wants to communicate and that (ii) the hearer must grasp in order to understand what the speaker is saying. In this sense, content "includes illocutionary force as well as propositional content" (2000, p. 15). We may make explicit the *content* of Anna's utterance by way of some, but not all, *oratio obliqua* reports.

mainly about the role of intentions and conventions in a theory of illocutions. One important objection to my view (in fact, to any view about knowledge ascriptions) accuse it of being simply ad hoc. Here I do my best to show that the Austinian account is a natural position given some natural ways of thinking about speech acts in general. It is not merely an ad hoc construction designed to deal with a paradox. I do not claim that there are not different perspectives about the role of intentions and conventions in speech act theory. I do claim that there are independent considerations that support the particular point of view here assumed to develop the Austinian account.

¹⁰ In developing an AA, I aim to develop an *Austinian* account of KAS. This is, of course, different from claiming to develop *Austin's* account of KAS. However, I do try to respect what I take to be Austin's main insight regarding this topic.

Let's call those reports that manage to convey some utterance's content "proper." By uttering L, Anna:

- (i) Made vocal sounds.
- (ii) Made clear that she has dysphonia.
- (iii) Said to John that the light was turning red.
- (iv) Asserted that the light was turning red.
- (v) Frightened John.
- (vi) Caused John to fall.

Reports (i) and (ii) are improper because they deal exclusively with acoustic features of the utterance. Reports (v)-(vi) have to do with the consequences of John's utterance and not with its content. Reports (iii) and (iv) are proper reports.

We should not mistake *content* used in this sense with *propositional content* (or *proposition*). We should distinguish between the illocutionary act's propositional content and its illocutionary force. An utterance's content is more than its mere propositional content. Anna's utterance's propositional content is *that the light was turning red*. This same proposition may have been attached to a different illocutionary force, thus generating a different content.

So, what's the content of a KAS? Consider an utterance of (1) by John and the corresponding report candidates (2)-(5):

- (1) I know that the book is on the shelf.
- (2) John *asserted* that he knew that the book was on the shelf
- (3) John *assured* me that the book was on the shelf.
- (4) John *said that he knew* that the book was on the shelf.
- (5) John *said that he was certain* that the book was on the shelf.

Unfortunately, we can't simply rely on the *oratio obliqua* test to find the content of (1). We should not be surprised about this situation. After all, if Austin is right, KAS may superficially *appear* descriptive without being so. We should not expect the speaker's intuitions to settle the matter. Moreover, the procedure does not pretend to offer a completely precise description of content. Communicative intentions vary as circumstances vary. However, we may discard some options. (4) is uninformative. It does not help us find (1)'s precise illocutionary force. So I take (3) and (5) as clues to develop an AA. I put (2) aside simply because (at least if one reads it in a semi-technical sense) it doesn't respect Austin's forgotten insight.

In what follows it will prove helpful to distinguish between speech act semantics and pragmatics. "Force" may be used in two different ways. In a pragmatic sense, it involves the actual way in which some propositional content is used in some particular occasion. In this sense, force determines the kind of linguistic act actually performed, in some particular circumstances, by uttering some sentence token (is it an assertion? A warning? A threat?). Semantically, we can take force to involve the potential ways in which some propositional content may be interpreted, abstracting from its use in certain particular circumstances. At this level linguistic types have potential conventional force attached to them. In developing the Austinian account, we would mainly be working at this semantic level—which we shouldn't equate with the truth-conditional, propositional content level.

However, to help us get there we started by asking a pragmatic question. What do we do when we utter a particular KAS? This question is itself problematic. One may utter a particular KAS in a particular context of utterance with particular, even idiosyncratic aims. If, ignoring everything besides the utterance, we hear someone saying "I know that you did it" what should we believe she was doing? She could be making a report, or a warning—she could be regretting, thanking, or threatening her addressee, or whatnot.

This is a general phenomenon.¹¹ Suppose Mary utters:

(6) He should be here by now.

In so doing, she could, of course, be *asserting* that someone should be here by now. But she could also be commanding someone else to get

¹¹ I follow Fogal et al. (2018) on this topic.

him, or assigning blame for his lateness, or threatening, or lodging a formal complaint, and so on. So it is natural to ask: “What makes it the case that an utterance constitutes an illocutionary act of a given kind?” (Fogal et al., 2018, p. 1).

Austin himself may be said to give a conventionalist response: in order to successfully perform an illocutionary act, one has to follow a conventional procedure “whose performance is a matter of behaving in accordance with a collection of ‘felicity conditions’” (2018, p. 2). The violation of these conditions may preclude the realization of the act (as when someone who lacks the appropriate social status attempts to marry a couple, or declare war). Conventionalism starts with some highly ritualized procedures involving language (as in christening a ship or declaring war), and then extends to other, more implicit and not highly ritualized linguistic acts that are said to involve analogous (though implicit)—linguistic—conventions.

Prima facie, the postulation of conventions is attractive. If they are in place, we see how we manage to efficiently communicate with others by means of language. We may do all sorts of things by uttering L, but surely *asserting* that the light is turning red is an immediate and obvious candidate. To quote Lepore and Stone: “If we find a coordination problem that people reliably solve, then we have good reason to think that they solve it through some kind of convention [...]” (2016, p. 96).¹²

However, this view struggles with semantic under-determination phenomena. In some contexts we will naturally judge that something is missing if the listener takes (7) as a (macabre) question, or if she takes (6) merely as an assertion.

(7) Can you give me a hand tomorrow?

Of course, at some level communication may be said to succeed. After all, it is not altogether *wrong* to resort to the macabre interpretation in (7). However, some sort of mutual understanding is clearly missing. One may wish to narrow the meaning of “illocutionary force” in such a way that the performance of an illocutionary act is always strictly connected to rules and conventions, and treat all other effects as

¹² Here they work with Lewis’s (1974) notion of convention as an efficient solution to a coordination problem.

perlocutionary ones.¹³ But this possibility is neither compulsory nor very natural. We should recognize that it is not at all uncommon to find cases in which the semantic conventions one may naturally attribute to sentence types underdetermines the content the speaker wishes to convey, in some particular context, by uttering a token of that semantic type. Conventionalism will be hard pressed to explain this data. So it is natural to turn to speaker's intentions in order to answer our pragmatic question.

According to intentionalism, a view first promoted by Grice, one succeeds in performing an illocutionary act if one manages to successfully communicate one's communicative intentions to one's addressee. I can't run a marathon simply by publicly announcing my intention to do so. However, it seems natural to say that I may communicate my intention to run a marathon simply by publicly announcing my intention to do so.¹⁴ Thus, it is natural to think that in the case of illocutionary acts their success consist in the speaker's recognition of communicative intentions. The precise nature of communicative intentions is a matter of debate. However, the main idea is simple: "[...] performing a communicative act is a matter of producing an utterance intending both (a) for one's addressee to have a specified response, and (b) for one's addressee to recognize that this response is intended" (Fogal et al., 2018, p. 4). If I give my addressee an order, let's say to give me a beer, I expect her (a) to believe that I want her to bring me a beer, and (b) to realize that I intend her to recognize my intention. Unfortunately, illocutionary success is not the same as perlocutionary success. She may perfectly understand my order and refuse to comply with it. This is a nice result of intentionalism: it sheds light on the Austinian distinction between the illocutionary and the perlocutionary level.¹⁵

¹³ This strategy is pursued in Lepore and Stone (2016) and criticized by Harris (2016).

¹⁴ Bach's example (2011, p. 387).

¹⁵ Dörge (2004 and 2009) would disagree. According to him, this would involve an unjustified regimentation of Austin's distinction. I would like to distinguish between locutionary/illocutionary/perlocutionary acts and Austin's account of them. I agree that this, rather usual, Gricean modification involves some regimentation of Austin's distinction (cfr. Bach, 2011, pp. 386-387). But I take it to be completely justified. This should also explain why I take my account to be *Austinian* and not Austin's account.

Attractive as it is, intentionalism has limitations. One can worry that the view promotes some kind of Humpty Dumptyism (cfr. Fogal et al., 2018, p. 5). After all, any utterance whatsoever may be used in highly idiosyncratic ways, perhaps motivated by some grotesque linguistic error made by the speaker. Suppose that I wrongly believe that the imperative “Bring me a beer!” is generally useful for asking whether there is any beer on the fridge. Let’s further assume that, at least in this particular occasion, my audience is (somehow mysteriously) capable of understanding my intentions. They reply: “We don’t have any.” Intentionalism should count this as a case of successful communication. One could resist this conclusion. Mind reading is not *linguistic* communication. Perhaps we could identify it with communication in general, but something seems to be missing, namely: the conventional nature of the activity. However, intentionalists could bite the bullet. After all, I did manage to communicate with my audience. It appears as if I did manage to ask for some information. So one could argue that my illocutionary *act token* is an interrogative, not an order.

Suppose we accept the intentionalist stance in this regard. We find it compelling and so we are willing to accept this somewhat unintuitive results. Still, we should not forget that our question is not the only important question to ask. Firstly, we are dealing with an (a) ontological question: what makes it the case that some utterance counts as an illocutionary act of a given kind? But we should also ask an (b) epistemological question, namely: how do hearers recognize that a particular utterance counts as a particular kind of illocution? (cfr. Harris, 2016 p. 176; Dummett, 2003, p. 201). Moreover: we are dealing with a (c) pragmatical question (what makes it the case that a particular utterance constitutes an illocutionary act of a given kind?) as opposed to a (d) semantical one: what, if any, illocutionary properties attach to sentence types in virtue of their form? We focused on the particular illocutionary act one may perform by uttering some particular sentence in some particular context. But we may also be interested in the properties that govern utterance types, regardless of the particular context in which they are used. In our imagined case, I somehow managed to ask a question, if only by some idiosyncratic and strange procedure. But now imagine a community of brilliant mind readers. Either they don’t have or they don’t need any code for communication. They rely exclusively on their mind reading powers for interpretation. We are not such a community. Although we may adopt an intentionalist stance regarding (a) and (c),

we apparently shouldn't leave conventions entirely out of the picture if we wish to respond to (b) and (d).

Of course, we could still be intentionalists about (a) and (c). It seems that we need both intentions and conventions in explaining the data. This may seem like a trivial observation. If it is, then, perhaps, we are on the right track. The first step in this direction involves the postulation of some kind of conventional force that attaches to sentence types and helps us hearers determine the content of particular utterances in particular situations. But any such proposal has to deal with the challenge of offering a distinction between the standard/non-standard uses of a type. Davidson (1991, pp. 110-111) famously challenged us to offer a distinction between standard/non-standard uses of the declarative.

I wish to follow this line of thought and inquire about the conventional and semantical dimension of force. We may start by noticing the difference between sentences 8 to 10:¹⁶

(8) The door is closed.

(9) Is the door closed?

(10) Close the door!

8 is a declarative sentence, 9 is an interrogative sentence, 10 is an imperative sentence (cfr. Huddleston & Pullum, 2002, p. 853).¹⁷ The grammatical difference, concerning word order and the inflexion of the verb, may be said to involve a meaning difference between the sentences. We could say that sentences 8-10 have different *moods*. What about force?

¹⁶ Here I follow van der Schaar's (2007) ideas, in particular her distinction between actual and potential force.

¹⁷ Shopen agrees: "In spite of the difficulties of basing the distinction between sentence types on formal paradigmatic oppositions, it is still possible to draw such distinctions for most languages. Despite certain heterogeneity in the formal inventory used to identify different sentence types, sentences can usually be assigned to one and only one basic sentence type within a language without fulfilling additional conditions. The labels 'declarative', 'interrogative' and 'imperative' can then be assigned to these formal types on the basis of their typical use" (2007, p. 282).

According to Dummett, a theory of meaning includes not only a theory of reference and sense, but also a theory of force (2004, p. 40). A theory of force is closely related to a theory of mood, because mood is, according to Dummett, a *prima facie* sign of force (van der Schaar, 2007, p. 62).

This view is attractive if one wishes to answer our epistemological question (b) above. Even assuming, as we are, that intentionalism is correct at an ontological level, we still need to explain how we routinely manage to assign forces to utterances, with great efficiency, given that we lack any supernatural mind reading faculty. Contrast the case where I, somehow miraculously, managed to ask a question regarding our beer supply by uttering an imperative sentence with the more mundane one in which I simply utter an interrogative sentence. By so doing, I greatly increased my chance of success. This suggests that conventions are part of the story.

However, any such postulation needs to consider Davidson's challenge. Here we may follow van der Schaar's suggestion and distinguish between (i) the actual/potential force of an expression, and (ii) the standard/non-standard uses of the declarative. Moreover, in thinking about the data, we should not forget the hearer's perspective.

Suppose that someone says to you 'I see you blushing with shame', whereupon you try to hide your face, and he then adds 'I didn't mean it. I was only joking.' You rightly took his utterance in the first instance as an assertion. By taking the point of view of the hearer/reader as crucial and by asking for a sign that cancels assertive force it is possible to relate declarative mood to assertive force: without *counter indications* an utterance of a declarative sentence is *understood* as having assertive force (van der Schaar, 2007, p. 65).

Here is a *datum*: without counter-indications, an utterance of a declarative will be interpreted as an assertion. Of course, this presumption may later be canceled. This doesn't eliminate it as a presumption. We may take this at face value and say that, conventionally, a declarative sentence is standardly used to perform assertion acts. In this regard, van der Schaar introduces the notion of an *assertion candidate*: "The assertion-

candidate need not be actually asserted; it is what can be asserted. The assertion candidate differs from the assertion made in that it has no [actual] force” (2007, p. 65).¹⁸ In van der Schaar’s example, the hearer immediately took the speaker to be asserting that p. This is so because declarative sentences are conventionally used to perform assertion acts. The linguistic type is associated with an assertion candidate. This is semantic information, not a pragmatical affair.

Max Kölbel holds a related view —note that he doesn’t use “content” in Alston’s sense, but as equivalent to propositional content:

The purpose of a conventional account of assertion is [...] best explained by viewing it as the proposal that *there is literal force in addition to literal content and literal sub-content*. Most philosophers of language make a distinction between the literal, encoded meaning of utterance types, and the non-literal meaning which tokens (or tokenings) of those types can have on particular occasions of use [...]. However, most philosophers of language employ such a distinction only at the level of the content, or sub-content, of utterances, not at the level of illocutionary force or speech acts. Most theorists have no room for *a notion of literal assertion, i.e., a performance that counts as an assertion in virtue of the linguistic meaning of the utterance type used*. Instead, these theorists employ a notion of assertion according to which asserting is a matter of having certain communicative intentions, with the result that they see themselves forced to deny the existence of illocutionary force indicators, i.e., context-invariant meaning at the level of speech acts (2010, p. 109).¹⁹

Conventionalism stresses the similarity between our assertion practice and other conventional activities, such as scoring a goal. The mere existence of such kind of actions depends on the existence

¹⁸ Brackets are mine.

¹⁹ Emphasis added.

of certain norms and social conventions. Without football rules, goals wouldn't exist.²⁰

Kölbel distinguishes two main components of social conventional activities: *implementation conventions* and *constitutive norms*. For every type of conventional act *C* there must be a non-conventional act-type *N* whose performance *counts as* the realization of *C*. Striking a ball over some line in a court *counts as* scoring a goal. Signing some papers *counts as* buying a home. *Implementation conventions* specify which kind of procedure *N* counts as performing *C*. But these conventions, by themselves, lack any normative dimension. *Constitutive norms* provide *C*'s normative profile. Once I buy a house, I acquire certain ownership rights. Once I get married, I must honor certain obligations.

Going through the procedure of uttering 'The train is late', in normal circumstances, counts as asserting that the train is late. The normative significance of this action consists in it bringing about certain rights and obligations concerning the asserter and his or her audience. For example, the assertion might introduce the conversational background information that the train is late, with the result that this may be presupposed in subsequent utterances (2010, pp. 111-112).

Kölbel is pointing to two important things: (i) we need to take conventions seriously, and (ii) we must recognize that speech acts have a normative dimension.

In fact, these are arguably two crucial aspects of Austin's own account of illocutionary acts. According to Dörge, we may define Austin's account of illocutionary acts as follows:

An act *A* is an illocutionary act iff the following conditions are satisfied:

- (i) *A* is a "conventional act"; it is constituted by a convention which specifies a "conventional procedure" for the performance of the act, and

²⁰ Of course, social rules and conventions need not be explicit. One could score a goal before the football rulebook existed.

performing the act entails the production of a certain “conventional effect.”²¹

- (ii) A is a special case of conventional act in that it requires the securing of “uptake” by an audience of the information that an act is performed and what act that is (2004, p. 68).

Following Strawson (1971) and Bach (2011), I am taking Grice’s communicative intentions as relevant for the elucidation of illocutionary acts. Whether or not this turn is completely faithful to Austin’s original conception is debatable. Notwithstanding, there is obviously an interesting and promising connection between Gricean communicative intentions and Austin’s securing of uptake. In any case, I take the Gricean turn to be *needed*. Now, in defending a conventional account of assertion, Kölbel is pointing to other crucial aspect of Austin’s conception of speech acts: its conventionality. So here we have another reason to take conventions into account: doing so will honor Austin’s account of illocutionary acts. And so it will prove useful in developing our AA.²²

We should thank Kölbel (and Austin!) for stressing both the conventionality and the normative dimension of speech acts. However,

²¹ According to Dörge’s characterization of Austin’s conception, conventional states or effects are not material, not caused in any ordinary physicalist sense, non-observable by the senses, and “[...] crucially depending for their existence on the common ‘acceptance’ in some group *to the effect that they exist*. Austin’s examples suggest that occurrences of obligations are prototypical instances of such conventional states of affairs” (2004, p. 67).

²² It could be objected that Austin’s position is *inconsistent* with any intentionalist position. This would entail that the view here explored could neither be Austin’s position nor an Austinian one. However, drawing such a consequence would be premature. As noted above, there’s a promising connection between Gricean communicative intentions and Austin’s securing of uptake. So, Austin may be viewed as stressing the *semantics* of speech acts, ignoring for a moment their pragmatics (in accord with the distinctions that follow in this section). We simply can’t determine with certitude what Austin’s position would be. After all, we are dealing with questions he did not treat systematically and which only emerged as prominent later on (such as the distinction between the semantics and the pragmatics of speech acts). Moreover, there’s no question about the Austinian pedigree of the position, whether or not it would be a position Austin himself would endorse (as I stressed before).

he fails to distinguish between assertion/assertion-candidate. So he is committed to a view according to which the content of a speech act is always strictly connected to its implementation conventions. We are avoiding that route motivated by the under-determination phenomena. I will, then, follow Kölbel's conventionalism without fully embracing it. Instead, I will promote an integration of conventions and intentions that takes van der Schaar's distinction between actual and potential force into account.

As we saw, if we rely exclusively on conventions we face unnecessary complications in responding to under-determination arguments and the ontological question. If, on the other hand, we rely exclusively on communicative intentions we lack a complete satisfying response to the epistemological question—and we neglect a crucial aspect of the Austinian conception of illocutionary acts. But, why choose? We should clearly distinguish between:

- (i) The ontological/epistemological question.
- (ii) The pragmatics/semantics of force.
- (iii) The speaker's/ hearer's perspective.
- (iv) Token/type properties.
- (v) Actual/potential force.

By so doing, we may recognize the importance of both conventions and intentions in linguistic communication. So, I am promoting an integrated view: *ontological intentionalism* and *epistemological conventionalism*.

Here is an account of assertion that follows Kölbel's conventionalist suggestions. Suppose I intend to assert that the book is on the shelf (*that p*). *How do I manage to do it?* (i) I perform (an instance of) a non-conventional act-type *N* whose performance *counts as* the realization of an assertion-act (*implementation convention*). (ii) *Ipsa facto* I acquire certain rights and obligations conventionally attached to this kind of conventional act—Austin's conventional effects (constitutive norm). For instance, I utter:

- (11) The book is on the shelf.

By so doing, I (i) assert *that p* and (ii) acquire certain rights and obligations.

Here is an account of assertion that assumes the general correctness of *ontological intentionalism* and *epistemological conventionalism*. Suppose I intend to assert that the book is on the shelf (*that p*). *How do I generally and efficiently manage to do it?* (i) I perform (an instance of) a non-conventional act-type *N* whose performance counts, *prima facie*, as the realization of an assertion-act (*implementation convention*)—*N*'s syntactical properties make it an assertion candidate. (ii) I am allowed (I have the right) to, literally and sincerely, assert *that p* iff I believe that *p*. (iii) In normal conditions, I count as having asserted *that p* because I manage to make my audience (a) believe that I believe that *p*, and (b) recognize that I intend them to believe that I believe *that p*. (iv) *Ipsa facto* I acquire certain rights and obligations/commitments associated with this conventional act-type—for instance, I acquire the Brandomian obligation to defend or retract my assertion if challenged (Brandom, 1983).²³

Let's now say that we hear John utter an instance of a Moore-paradoxical sentence:

(12) The book is on the shelf but I don't believe it.

In this case the account will predict a general and irreparable *illocutionary failure*. The reason is that this sentence will be, literally and sincerely, assertable only if John believes *that p* and believes that he doesn't believe *that p*. So we are simply perplexed as to what he is trying to communicate. The utterance of such paradoxical sentences will be generally useless to perform any illocutionary act. There's a *practical absurdity* in uttering them, similar to the absurdity we see if someone tries to open a bottle of wine by smashing it into a wall.²⁴

This account of assertion postulates the existence of some conventions/rules/affirmability/use conditions that allow a speaker to effectively and efficiently communicate its intentions. But to develop an AA we need to find some kind of *illocutionary difference* between an utterance of 11 and an utterance of:

(1) I know that the book is on the shelf.

²³ I am provisionally adopting this Brandomian line of thought in order to illustrate the account.

²⁴ Thanks to Ana Clara Polakof for this particular example.

Here I propose to follow Gomez-Torrente's (2012 and 2005) work on the analogy between Wittgenstein's rule following considerations—interpreted *à la* Kripke (2007)—and some Wittgensteinian considerations on the nature of epistemic justification (Wittgenstein, 1974).²⁵ What's crucial for our purposes are the *affirmability conditions* there explored. Let's say that a speaker who, literally and sincerely, uses a KAS aims to *assure* its audience that p. We may then postulate the following use conditions for the performance of the illocutionary act of assurance.

I am allowed to literally and sincerely *assure* that p iff:

- a) I believe that p, and
- b) Ultimately, I appeal to some belief that gives me great certainty that p.

Notice that this approach is consistent with the provisional content delivered by the *oratio obliqua* test. By using a KAS, I am expressing my strong conviction that p (I am giving others my authority for saying that S is P).²⁶ The assurance is successful only if the addressee believes that the speaker believes with great certainty that p (and does so by virtue of recognizing the speaker's intention to communicate this to her).

What about *implementation conditions*? We may say that to utter a first person KAS is to perform (an instance of) a non-conventional act-type *N* whose performance *counts, prima facie, as* the realization of an assurance-act. *N's syntactical properties make it an assurance candidate*. What about the *conventional effect* of the act? What normative consequences follow

²⁵ According to the non-factualist account there presented (which is analogous to Kripke's skeptical solution to the rule following paradox), KAS are not descriptive. Accordingly, we should change our focus from truth-conditions to use-conditions and concentrate in the kind of language game (practice) they serve. Obviously, this *Kripkensteinian* position is very close to an Austinian sensibility, so the possibility of integrating both insights should come as no surprise.

²⁶ Strictly, we should distinguish illocutionary from perlocutionary success (giving my word doesn't automatically translate into others accepting my word for it). Here I confine myself to the illocutionary dimension of the acts. I explore these topics in Vilaró (2014b).

from it? We may tentatively say that the assurer is now held *strongly responsible/committed* for it being the case that p .²⁷

V. If I know, I can't be wrong

"I know that p , but p is false" sounds like a contradiction in terms. How could we explain this fact assuming AA? Notice that a speaker S may assert the second conjunct only if she believes that p is false. But the following principle sounds plausible: if S believes that p is false, then S doesn't believe that p . Now, according to AA, S can literally and sincerely use the first conjunct to assure that p only if she believes that p . So we are perplexed about S communicative intentions. Does she believe that p ? This sentence produces an irreparable illocutionary failure. No wonder it sounds awful.

VI. An Austinian dissolution of the skeptical argument from ignorance

I may be more or less certain that p . This may be represented by the (subjective) probability r I assign to p . Moreover, at a conversational context C I may be more or less inclined to express my certainty that p and to commit myself to p . Perhaps I strongly believe that p . But, should I *assure* that p ? According to AA, this is a *practical* decision. I should aim for a wise decision, avoiding both temerity and shyness. Let's make this explicit in the use condition for assurances:

I am allowed to, literally and sincerely, *assure* that p , in context C , iff:

- a) I believe that p , and
- b) I consider the (subjective) probability P I assign to p to be sufficiently high (to be $\geq r$), given my practical aims at C .

Here r is an idealization representing a wise practical decision. According to AA, there's no objective value one should honor. But we

²⁷ This suggestion should be explored and clarified. One first step would be to study the magnitude of the complaints, invited by the recklessness of an assurer.

may idealize a little and say that at any given context the assurer acts as if there was such a thing.

Let's now say that a speaker who, literally and sincerely, uses a first-person KAS denial aims to *un-assure* its audience that *p*. We may then postulate the following use conditions for the performance of the illocutionary act of un-assurance:

I am allowed to, literally and sincerely, *un-assure* that *p*,
in context *C*, iff:

- a) I don't believe that *p*, or
- b) $P(p) < r$

This helps us reflect about P1's use conditions. What about P2?

"I don't know that *p*" has certain implementation conditions. *Prima facie*, it is used to un-assure that *p*. However, in the context of a conditional construction this un-assurance candidate presumption gets canceled. This is analogous to what happens when an assertion's candidate presumption is cancelled by an "if". In "If it rains we will not play tennis", the assertive force presumption gets cancelled.²⁸ Either I make a conditional assertion or I assert a conditional proposition (Stalnaker, 2012). Now, it doesn't make sense to interpret P2 as un-assuring a conditional proposition. Instead, we should analyze it as a conditional un-assurance.

Notice the difference between these sentences:

(13) I bet you \$5 that, if it rains, the football match will
be postponed.

(14) If it rains, I bet you \$5 that the football match will
be postponed.

In contrast with (13), it is natural to interpret (14) as a conditional bet. But what do I do when I perform a conditional bet? By betting I commit myself to a certain course of action. So, if performing a speech act involves endorsing a commitment, performing a conditional speech act involves endorsing a conditional commitment. By uttering (14) I

²⁸ Cfr. van der Schaar (2007, p. 65).

endorse a conditional commitment to bet in case it rains. Analogously, by uttering P2 I endorse a conditional commitment to un-assure that I have hands in case I have also un-assured that I am not a BV.²⁹ This is as it should be. Any context in which I (literally and sincerely) un-assured that not-BV is a context in which $P(\text{no-BV}) < r$. So, $P(\text{BV}) \geq (1-r)$. But given that BV implies not-Hands, $P(\text{not-Hands}) \geq P(\text{BV}) \geq (1-r)$.³⁰ Thus $P(\text{Hands}) < r$. So P2 is a very sensible thing to say.

Moreover, notice that, according to AA, Closure is a *reasonable inference*—in a *Stalnakerian* sense of making anyone who commits to its premises thereby *committed* to its conclusion (cfr. Stalnaker, 2009, p. 65)—. Any context in which I (literally and sincerely) assured that p is a context in which I believe that p and $P(p) \geq r$. Suppose that in such a context I (literally and sincerely) assured that p logically implies q (given that I am certain of it). Then I am committed to assure that q. After all, $P(q) \geq P(p)$.

AI is also a reasonable inference. Anyone who wishes to remain uncommitted to his non-vat condition must remain uncommitted to his having hands, on pain of irrationality. If you concede the first premise to the skeptic, you are in (light) trouble. But, of course, you don't have to. It may be perfectly sensible to express your (great) certainty that you have hands and that you are not a BV. AI is a powerful argument. But it doesn't preclude you from assuring all sorts of things, and with clear conscience.

VII. Third-person ascriptions

So far, I have restricted my attention to first-person knowledge ascriptions. However, it could be doubted whether anything like the

²⁹ According to Ontological Intentionalism and Epistemological Conventionalism the successful realization of the illocutionary act requires the hearer to grasp a gricean communicative intention. For a conditional "If p then q" we may follow Price (1998 pp. 139-140) and postulate an inferential disposition to adopt the attitude associated with q under the assumption of having adopted the attitude associated with p as the gricean communicative intention involved. In this case, we have an inferential disposition to un-assure that *Hands* under the assumption of having un-assured that not BV. If the hearer grasps my gricean intention I acquire *ipso facto* certain conditional commitment. Krifka (2015) gives a commitment-semantics for illocutionary acts.

³⁰ When A logically entails B, $P(B) \geq P(A)$ (Hacking, 2009 p. 60).

AA could be extended to third-person cases. According to AA, when a speaker uses a KAS she aims to *assure* her audience that p. But this is not what seems to be happening in a third-person ascription like:

(15) Mary: “John knows that the book is on the shelf.”

Apparently, *contra* Austin, Mary is simply *reporting* that John has some particular kind of belief. She seems to be *asserting* that John is in certain kind of special and peculiar cognitive state.

Moreover, skeptical arguments from ignorance seem just as compelling in their third-personal form. Consider this third-person version of AI (3P-AI):

P5. John doesn’t know that he’s not a (handless) brain in a vat—even if he believes it.

P6. If John doesn’t know that he’s not a (handless) brain in a vat, then he doesn’t know that he has hands.

C. So, John doesn’t know that he has hands.

It is not obvious how we could extend the AA to cover this version of the paradox.

Furthermore, it seems that the factivity objection reappears. Even granting the correctness of the pragmatic explanation provided in V, there’s still a difference between (16) and (17):

(16) John knows that the book is on the shelf, though it isn’t there.

(17) John believes that the book is on the shelf, though it isn’t there.

While (16) sounds odd, (17) is perfectly fine. But, some may argue, here the *Austinian* strategy is useless because we can’t appeal to the fact that when we assure others that p we thereby represent ourselves as believing the claim in question.

We may find an answer to these worries by following Gómez Torrente’s work (2012 and 2005). Again, what’s crucial for our purposes are the *affirmability conditions* there explored. Let’s say that a speaker who, literally and sincerely, uses a third-person KAS (like 15) aims to *certify* that someone’s belief that p is trustworthy. This is very natural from an

Austinian or Kripkensteinian perspective. From this point of view, we should focus in KAS's use conditions and function. By certifying that John's belief that p is trustworthy Mary is giving her word for it. She is indicating others that John's grounds for believing that p are good enough *for her*. She is indicating others that, ultimately, John bases his belief in other beliefs that provide her great confidence that p. So, by using (15) she is expressing her strong conviction that p. By so doing she is enhancing social coordination.

We may postulate the following use conditions for the performance of the illocutionary act of *certifying*.

I am allowed to literally and sincerely *certify* that X's belief that p is trustworthy iff:

- a) I believe that p,
- b) I believe that X believes that p, and
- c) I believe that, ultimately, X's belief that p is based on some beliefs that give me great certainty that p.

The certification is successful only if the addressee believes that both the speaker and the third person involved in the ascription believe that p based on some beliefs that provide the speaker with great certainty that p (and does so by virtue of recognizing the speaker's intention to communicate this to her).

We may also provide use-conditions for a KAS denial in the obvious way:

I am allowed to literally and sincerely *un-certify* that X's belief that p is trustworthy iff:

- a) I don't believe that p, or
- b) I believe that X doesn't believe that p, or
- c) I believe that, ultimately, X's belief that p is based on some beliefs that doesn't give me great certainty that p.

By un-certifying John's belief that p I indicate others that I don't trust John's belief that p . I inform others that, ultimately, he bases his belief in some beliefs that don't provide me great confidence that p . This is useful information.

We may now provide a response to the worries voiced at the beginning of this section. Our treatment of the paradox will be analogous to the one offered for its first-person version. I will follow my earlier idealization and stipulate r to be certain threshold of confidence that the speaker finds sufficient in some context C for assuring that p . Again, according to AA, strictly speaking, there's no such an objective value one should honor. In the end, the speaker must make a wise practical decision. But we may idealize a little and say that at any given context the assurer acts as if there was such a thing.

Given this, and assuming for simplicity that we are now considering contexts in which both John and I believe that John is not a BV (that not-BV John; not- p for short) then if, at C , I have successfully used P5 to un-certify John's belief that not- p , then, at C , I have also expressed my doubts regarding John's grounds for his belief in not- p . This means that the subjective probability I assign to not- p is less than r . This also means that I wouldn't assure myself that not- p . What about P6? By uttering P6 I endorse a conditional commitment to un-certify that John is handed (that q) in case I have also un-certified that not- p . This is as it should be. Any context in which I (literally and sincerely) un-assured that not- p is a context in which $P(\text{not-}p) < r$. So, $P(p) \geq (1-r)$. But given that p implies not- q (BV implies not-Hands), $P(\text{not-}q) \geq P(p) \geq (1-r)$. Thus $P(q) < r$. So P6 is a very sensible thing to say.

Moreover, (3P-AI) is a reasonable inference—in the Stalnakerian sense defined in section VI. If I express my commitment to its premises, I must also commit myself to its conclusion. Not only that: if *we* express our commitment to its premises, *we* must commit to its conclusion. If we want to remain uncommitted to John's non-vat condition, we can't still remain committed to his having hands, on pain of irrationality. If we concede the first premise to some skeptic, we are in (light) trouble. But, of course, we don't have to. (3P-AI) is a powerful argument. But it doesn't preclude us from assuring all sorts of things, and with clear conscience.

What about the worry that AA is incapable of explaining our factivity intuitions regarding third-person ascriptions? The objector complained that the *Austinian* strategy is useless in this case because we

can't appeal to the fact that when we assure others that p we thereby represent ourselves as believing the claim in question. But this is simply not true. It is perfectly natural to appeal exactly to this fact in order to explain the intuitive difference between (16) and (17). According to the AA, there's a crucial difference between these cases. While (16)'s use-conditions demand the speaker to believe that the book is on the shelf (17)'s use-conditions don't. This explains why (16) may generate an irreparable illocutionary failure while (17) is perfectly fine.

VIII. Conclusion

There's something about epistemic contextualism. It's motivated by ordinary practice and it has some serious anti-skeptical potential. At the same time, it has been the target of some strong objections. One may associate the position with Austin. But it is at best dubious whether he was indeed a contextualist. He appears to have suggested a much more radical position, one still ignored in the literature. Here I sketched an *Austinian* account of KAS. I responded to an important objection based on the alleged factivity of knowledge and showed how we could use the proposal to deal with the sceptical paradox. It would certainly be premature to conclude that the proposed account is correct based on the considerations so far discussed. My aim was merely to suggest that an *Austinian* account of knowledge ascriptions deserves some serious consideration and discussion.

References

- Alston, W. P. (2000). *Illocutionary Acts and Sentence Meaning*. Cornell University Press.
- Austin, J. L. (1971). *How to Do Things With Words*. Oxford University Press.
- (1976). Other Minds. In J. Urmson (ed.), *Philosophical papers*. (pp. 44-85). Oxford University Press.
- Bach, K. (2011). Speech Acts. In E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Philosophy of Language. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780415249126-U043-1>.
- Brandom, R. (1983). Asserting. *Noûs*, 17(4), 637-650.
- Davidson, D. (1991). Moods and Performances. In *Inquiries into Truth and Interpretation*. (pp. 109-121). Clarendon Press.

- DeRose, K. (1999). Solving the Skeptical Problem. In K. DeRose & T. A. Warfield (eds.), *Skepticism: A Contemporary Reader*. (pp. 183-220). Oxford University Press.
- ____ (2011). *The Case for Contextualism*. Oxford University Press.
- Dörge, F. C. (2004). *Illocutionary Acts: Austin's Account and What Searle Made Out of It*. Universität Tübingen.
- ____ (2009). A Scholarly Confusion of Tongues, or, Is Promising an Illocutionary Act? *Lodz Papers in Pragmatics*, 5(1)(special issue), 53-68.
- Dretske, F. (2005). The Case Against Closure. In M. Steup (ed.), *Contemporary Debates in Epistemology*. (pp. 27-40). Blackwell.
- Dummett, M. (2003). Mood, Force, and Convention. In *The Seas of Language*. (pp. 202-223). Clarendon Press.
- ____ (2004). What Is a Theory of Meaning? (II). In *The Seas of Language*. (pp. 34-93). Oxford University Press.
- Feldman, R. (1999). Contextualism and Skepticism. *Nous*, 33(13), 91-114.
- Fogal, D, Harris, D. W. & Moss, M. (2018). Speech Acts: The Contemporary Theoretical Landscape. In D. Fogal, D. W. Harris & M. Moss (eds.), *New Work on Speech Acts*. (pp. 1-39). Oxford University Press.
- Gomez-Torrente, M. (2005). El Wittgenstein de Kripke y la analogía entre reglas y fundamentos. *Diánoia*, 50(55), 55-94.
- ____ (2012). The Private Language Argument and the Analogy between Rules and Grounds. In M.-H. Lee (ed.), *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy*. Volume 39. (pp. 49-54). Philosophy Documentation Center. DOI: <https://doi.org/10.5840/wcp22200839415>.
- Greenough, P. & Kindermann, D. (2017). The Semantic Error Problem for Epistemic Contextualism. In J. Jenkins Ichikawa (ed.), *The Routledge Handbook of Epistemic Contextualism*. (pp. 305-320). Routledge.
- Hacking, I. (2009). *An Introduction to Probability and Inductive Logic*. Cambridge University Press.
- Harris, D. W. (2016). Intentionalism Versus the New Conventionalism. *Croatian Journal of Philosophy*, 16(47), 173-201.
- Hawthorne, J. (2005). The Case for Closure. In M. Steup (ed.), *Contemporary Debates in Epistemology*. (pp. 40-56). Blackwell.
- ____ (2009). *Knowledge and Lotteries*. Clarendon Press.
- Huddleston, R. D. & Pullum, G. K. (2002). *The Cambridge Grammar of the English Language*. Cambridge University Press.

- Kölbel, M. (2010). Literal Force: A Defense of Conventional Assertion. In S. Sawyer (ed.), *New Waves in Philosophy of Language*. (pp. 108-137). Palgrave Macmillan.
- Kompa, N. (2014). Knowledge in Context. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 5(1), 58-71.
- Krifka, M. (2015). Embedding Illocutionary Acts. In T. Roeper (ed.), *Recursion: Complexity in Cognition*. (pp. 59-87). Springer.
- Kripke, S. A. (2007). *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Blackwell.
- Lawlor, K. (2014). *Assurance: An Austinian View of Knowledge and Knowledge Claims*. Oxford University Press.
- LePore, E. & Stone, M. (2016). *Imagination and Convention: Distinguishing Grammar and Inference in Language*. Oxford University Press.
- Lewis, D. (1974). *Convention: A Philosophical Study*. Harvard University Press.
- MacFarlane, J. (2009). Nonindexical Contextualism. *Synthese*, 166(2), 231-250.
- Price, H. (1998). Semantic Deflationism and the Frege Point. In S. L. Tsochatzides (ed.), *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*. (pp. 132-156). Routledge.
- Pynn, G. (2015). Pragmatic Contextualism. *Metaphilosophy*, 46(1), 26-51.
- Schiffer, S. (1996). Contextualist Solutions to Scepticism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96(1), 317-334.
- Shopen, T. (2007). *Language Typology and Syntactic Description. Volume 1: Clause Structure*. Cambridge University Press.
- Stainton, R. J. (2010). Contextualism in Epistemology and the Context-Sensitivity of 'Knows'. In J. K. Campbell, M. O'Rourke & H. S. Silverstein (eds.), *Knowledge and Skepticism*. (pp. 137-164). MIT Press.
- Stalnaker, R. C. (2009). Indicative Conditionals. In *Context and Content: Essays on Intentionality in Speech and Thought*. (pp. 63-77). Oxford University Press.
- (2012). Conditional Propositions and Conditional Assertions. In A. Egan (ed.), *Epistemic Modality*. (pp. 227-248). Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (1971). Intention and Convention in Speech Acts. In *Logico-Linguistic Papers*. (pp. 149-170). Methuen.
- Stroud, B. (2008). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford University Press.

- Van der Schaar, M. (2007). The Assertion-Candidate and the Meaning of Mood. *Synthese*, 159(1), 61-82.
- Veber, M. (2013). The argument from abomination. *Erkenntnis*, 78(5), 1185-1196.
- Vilaró, I. (2014a). Sosa, DeRose y las creencias seguras. *Principia. An International Journal of Epistemology*, 18(1), 135-151. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/1808-1711.2014v18n1p135>.
- ____ (2014b). *Una defensa del no-factualismo acerca de las atribuciones de conocimiento*. [Doctoral thesis]. Universidad Nacional Autónoma de México. URL: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/77783>.
- ____ (2014c). Un desafío al Contextualismo Epistémico. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 46, 9-50. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i46.645>.
- Wittgenstein, L. (1974). *On Certainty*. D. Paul (trans.). Blackwell.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2103>

The Concept of Plasticity in the First Works of Catherine Malabou

El concepto de “plasticidad” en las primeras obras de Catherine Malabou

Albert Martínez i Cuadras
Universidad de Barcelona
España
amarticu101@alumnes.ub.edu
<https://orcid.org/0000-0002-3051-1851>

Recibido: 25 - 11 - 2020.
Aceptado: 06 - 05 - 2021.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Already in her doctoral thesis, Malabou (1996) started to develop, based on a rereading of Hegel, a notion that will run through her entire work: the concept of plasticity. In this article, I analyze the main appearances of concept in the French author's first works, in which she especially and explicitly establishes a conversation with Hegel, Heidegger, and Derrida, promising a concept of essence or form that incorporates difference without denying it. Although the concept of "plasticity" in Malabou's work has undergone a turn, because of which it has entered into an open dialogue with biology and, more specifically, with contemporary neurosciences, in this article I analyze its status *before* said turn.

Keywords: plasticity; Malabou; form; difference; essence.

Resumen

Ya en su tesis doctoral, Malabou (1996) empieza a elaborar, a partir de una relectura de Hegel, una noción que recorrerá toda su obra: el concepto de "plasticidad". En este artículo analizamos las principales apariciones de dicho concepto en los primeros trabajos de la autora francesa. En ella, dialoga especialmente, y de manera declarada, con Hegel, Heidegger y Derrida, prometiendo un concepto de la esencia o la forma que incorpore la diferencia sin negarla. Si bien el concepto de "plasticidad" en la obra de Malabou ha sufrido un giro, según el cual ha entrado en un diálogo abierto con la biología y, más concretamente, con las neurociencias contemporáneas, en el presente artículo veremos su estatuto *antes* de dicho giro.

Palabras clave: plasticidad; Malabou; forma; diferencia; esencia.

I. Recorrido

Este artículo se propone dilucidar el concepto de “plasticidad” que aparece mayormente en las primeras obras de Catherine Malabou, donde si bien ya le podemos atribuir una capacidad destructiva, esta está subyugada a su potencial creador. Las dos primeras secciones seguirán el recorrido de su tesis doctoral, *L’avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, en la que la autora francesa hace surgir dicho concepto de la lectura hegeliana del hábito aristotélico (sección II) y de la concepción de Dios que se puede rastrear en la “Filosofía del Espíritu” del autor alemán (sección III). Después se expondrá el carácter ontológico que la plasticidad alcanza en su siguiente obra escrita en solitario, *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie* (sección IV). La última sección (V) abordará el estatuto que la plasticidad guarda con respecto a la diferencia a partir de la lectura que Malabou hace de Heidegger, mediada por Derrida.

Es preciso destacar que la intención a lo largo del recorrido será mostrar cómo Malabou hace surgir el concepto de “plasticidad” a partir de las filosofías de Aristóteles, Hegel y Heidegger mayormente, pero no valorar su interpretación de estas.¹ Considero que la aportación del presente artículo al debate filosófico contemporáneo es la de revisar el concepto elaborado por la filósofa francesa en sus primeras apariciones, pues la bibliografía en castellano sobre este tópico es aún escasa. A este efecto, nuestro objetivo será exponer de forma ordenada, cuidada y rigurosa el sentido que la plasticidad adquiere a través de las primeras obras de Malabou. Pretendo brindar una mayor comprensión sobre la plasticidad *malabouniana* y ofrecer la exégesis que posteriormente sustente los estudios críticos acerca de dicho concepto.

¹ Parte de esta decisión también se debe al hecho de que, tal como Malabou misma ha reconocido posteriormente, “le concept de plasticité [dans *L’avenir de Hegel*] joue un rôle si prépondérant qu’il finit par manquer de netteté. On ne sait pas [...], en fermant l’ouvrage, si la plasticité est une notion strictement hégélienne ou un instrument herméneutique plus large” (2005, p. 49). Contentémonos, por ahora, con esclarecer este concepto tanto como nos sea posible apoyándonos en otros textos de la autora.

II. Primer momento: la ἕξις griega

Este apartado seguirá el recorrido del primer capítulo de la tesis doctoral de Malabou, en la que se revela la ἕξις ('hábito') como un lugar privilegiado para la constitución del concepto de la plasticidad. Como veremos, la ἕξις permite pensar el sujeto plástico más allá del ser humano, juntamente con la lectura que Hegel hace en su "Antropología", momento inicial de la "Filosofía del Espíritu".

En el prefacio de este primer capítulo, Malabou anuncia que "l'habitude façonne l'homme en 'œuvre d'art de l'âme', transformation qui reconduit à la *plasticité*" (1996, p. 42). A lo largo de este apartado intentaremos esclarecer los conceptos fundamentales de dicha afirmación respecto al concepto de "plasticidad": "habitude", "façonnement" y "œuvre d'art", de modo que al final podamos volver sobre ella con una mayor comprensión.

Los comentaristas del *Tratado del alma* de Aristóteles han coincidido, tradicionalmente, en diferenciar entre un νοῦς ('intelecto') pasivo y uno activo. Malabou prescinde de esta diferenciación y, amparándose en la lectura hegeliana de este tratado, otorga al mismo νοῦς una *plasticidad originaria*, según la cual el intelecto se convierte en sujeto y objeto de sí mismo, sufriendo bajo su propia acción (cfr. 1996, pp. 61-62). Así, el νοῦς sufre ante sus percepciones del mismo modo que la carne sufre ante una herida; siguiendo este mismo ejemplo, no se puede decir que el νοῦς sufre y el sufrido sean entes separados, del mismo modo que no se puede afirmar que la herida sea algo *esencialmente diferente* de la carne sobre la cual se abre.

Con esta primera aproximación se puede ver claramente que "le νοῦς est en puissance semblable à une ἕξις, qu'il convient de traduire non, pauvrement, par 'état', mais par 'manière d'être', sous-entendue 'manière d'être habituelle'" (1996, p. 62). El intelecto se habitúa a sufrir, disponiéndose *de una determinada manera* a la aprehensión. En virtud de esta afirmación, a partir de la cual νοῦς y ἕξις muestran la misma forma de ser, la metáfora de la impresión de una forma sobre un soporte se vuelve un motor potente de comprensión de la plasticidad. No deberá sorprendernos entonces "qu'Aristote se propose de révéler la signification du πάσχειν ['padecer'] et de l'ἐνεργεῖν ['producir'] inhérents aux mécanismes de la sensation et de l'intellection" (1996, p. 64).

Aquí, *πάσχειν* debe considerarse como una *ἀλλοίωσις* (‘alteración’) que no supone una *φθορά* (‘corrupción’) (cfr. 1996, p. 65). Este padecer no puede destruir corruptivamente la forma a la que está afectando (en este caso, el intelecto), porque, de lo contrario, no podría haber una auténtica transformación, sino solo una aniquilación del ente sufriente. A partir de aquí, la *ἔξις* solo podrá ser definida como una *alteración no corruptiva*, que puede modificar la forma, pero nunca acabar con ella.² Asimismo, la forma se presentará como aquello que puede ser *infinitamente modificado* sin ser destruido, característica que se analizará más detenidamente en el tercer apartado de este artículo, sobre el travestismo del ser.

Para Malabou, el concepto de “plasticidad” empieza a descubrirse en virtud del juego de *πάσχειν* y *ἐνεργεῖν* que contrae el hábito. No es casualidad, pues, que sea precisamente esta dialéctica la que Hegel usa para introducir la negatividad dentro del acto puro o la substancia absoluta, y que acabe dando lugar a un proceso de *auto-determinación* (cfr. 1996, p. 68). De esta manera, el hábito da nacimiento a una mutua recepción y donación de forma entre lo empírico y lo noético (cfr. 1996, p. 68). Este movimiento de recepción y donación de forma, alcanzado en las primeras páginas de su tesis doctoral, es la *característica fundamental* de la plasticidad, e impregnará todo el recorrido filosófico de la obra de la autora francesa, incluido su diálogo con las neurociencias.

Quizás el ejemplo aristotélico de la visión como modo de percepción pueda esclarecer un poco más a qué nos referimos cuando hablamos de recepción y donación de forma. Para Aristóteles, a diferencia de algunos de los filósofos precedentes que habían abordado el tema de la posibilidad de la sensación, la visión no se puede dar más que por el fenómeno de la afeción, es decir, el proceso de *πάσχειν* y *ἐνεργεῖν*. La visión es *necesariamente* visión de otra cosa, porque la vista no puede reflejarse a sí misma. Lo visto altera al que ve: “on peut bien dire que le senti est une altération du sentant. Mais cette altération doit être comprise comme un accomplissement” (1996, p. 70). Esta “consumación” es la alteración no corruptiva que se ha mencionado más arriba, y constituye *esencialmente* el *νοῦς* (cfr. 1996, p. 76). A modo de interpretación, no es muy atrevido

² En sus trabajos más recientes, Malabou ha explorado el hábito en relación con la noción de “inteligencia” como una “constante reconfiguration [du passé] dans le mouvement d’un adieu négocié” (Malabou, 2017, p. 132).

afirmar que hay una relación evidente entre *πάσχειν* y la recepción de forma, y entre *ένεργείν* y la donación de forma.³

En su aproximación al *Tratado del alma*, Hegel introduce el movimiento entre *πάσχειν* y *ένεργείν* en el seno de la substancia misma, de modo que hay ya una *έξις* noética u originaria en virtud de la cual la substancia *se puede modelar a sí misma* (cfr. 1996, p. 78); dicho de otra forma: deviene una substancia plástica. En esta afirmación nos volvemos a encontrar con la plasticidad del ser en general: si la substancia se puede crear a sí misma, es solo porque en su constitución posee ya (aunque sea virtualmente) todas sus posibilidades futuras (cfr. 1996, p. 78). Este punto ha sido el foco principal de algunas de las críticas que se le han hecho a Malabou con respecto al concepto de “plasticidad” en sus primeras obras, ya que presenta notables dificultades interpretativas.⁴

La *έξις*, movimiento constitutivo de la plasticidad, no pertenece a lo que Hegel llama una “negatividad abstracta”, sino a la negación que conserva aquello que ella niega (*Aufhebung*) (cfr. 1996, p. 78). Llegados a este punto del análisis, la plasticidad “se vuelve” hacia sí misma para dar cuenta de cómo la barrera entre “interioridad” y “exterioridad” se difumina en virtud del juego entre *πάσχειν* y *ένεργείν*.

El hábito permite conservar como propio aquello que suponía un cambio a través de la repetición. El cambio se convierte en una disposición, proceso que describe el “*façonnement*” que hemos apuntado al principio, y que a la vez esclarece la simultaneidad de la pasividad de la recepción y su carácter productivo. Esta síntesis muestra cómo el ser habituado acaba *deseando* aquello que viene del exterior, difuminando la diferencia entre lo particular y lo universal. Así, a pesar de hablar por todo el ser, la plasticidad no es una instancia trascendental: “elle n’est rien en dehors de son contexte ni de son statut supplémentaire. La modifiabilité des

³ El tercer capítulo de la tesis doctoral de Malabou (1996, pp. 83-94) explora este juego entre *πάσχειν* y *ένεργείν* (en otras palabras, la *έξις*) en el mundo orgánico, demostrando que la plasticidad no es una cualidad atribuible solo al ser humano, sino a todo el ser en general. Por el momento, en el presente análisis, y siguiendo el rol central que la autora francesa otorga al hombre como *individuo plástico*, baste con apuntar esta concepción más abierta de la plasticidad.

⁴ Efectivamente, se puede afirmar que “if plasticity is truly universal and if even stasis can be the result of a plastic transformation, then plasticity itself is, after all, no longer plastic because there is nothing other than itself that it can become” (Watkin, 2016, p. 93).

concepts n'existe pas en dehors des modalités historiques précises de leurs modifications” (Malabou, 2009, p. 78). La plasticidad no se concretiza o manifiesta en las diferentes transformaciones habitadas del ser, sino que ella *es* ya dichas transformaciones.

Hasta aquí hemos comprendido dos de los tres conceptos principales de este primer momento de la plasticidad formativa, a saber: “habitude” y “façonnement”. Queda por ver qué significa “œuvre d'art” en el contexto de esta exégesis. El ejemplo de la obra de arte griega toma un privilegio especial al final del primer capítulo de la tesis doctoral de Malabou porque permite pensar “an oscillation in plasticity between revealing a form that was already there and reforming something by supplementing or adding to an extant form” (Hope, 2014, p. 331). En otras palabras, permite pensar el juego entre *πάσχειν* y *ἐνεργεῖν* a través del “façonnement” que implica el fin de la diferencia entre “interior” y “exterior”.

El hombre habituado se puede pensar como una obra de arte “dans la mesure où son être expose, de la même manière que la statue, la substantialité, laquelle n'est universelle qu'à s'incarner en une forme individuelle” (Malabou, 1996, p. 104). De la misma manera que una escultura griega muestra el carácter universal de la proporción y la belleza *solo* a través de su concretización individual, de la *impresión* de la forma que *es* (y no que *representa*), la plasticidad que surge del concepto de *ἕξις* dice la universalidad del ser a través de su transformación concreta. O, más estrictamente: *es* la universalidad *solo* en virtud de su transformación concreta.

Con el hábito, el ser humano se da forma a sí mismo “in much the same way that a sculptor gives form to a marble slab” (Watkin, 2016, p. 80), y recibe la forma tal como la escultura lo hace ante las manos del escultor. Esta metáfora también pone al descubierto que el proceso de *ἐνεργεῖν* no designa una producción “exterior”, sino una autoproducción que permite el momento que en Hegel se conoce como autodiferenciación. El hábito no produce un ser surgido de la nada, sino que modela el sujeto, convirtiéndolo a cada momento en un *nuevo ser*.

Esto conlleva dos consecuencias: el descubrimiento metodológico de una auténtica hermenéutica entre individuo y género (hábito e ideal) (cfr. Malabou, 1996, p. 105) y la asunción de la subjetividad, no como una realidad previa a cualquier ontología, sino como el *resultado* de todos sus procesos de autodiferenciación (o de transformación) (1996, p. 106). Esta

última será especialmente relevante cuando abordemos la temática del travestismo del ser.

Hasta aquí, la esencia se nos ha aparecido como una *esencia a posteriori* (cfr. 1996, p. 106), fruto del hábito que le confiere plasticidad. Esto ha traído como consecuencia un pensamiento del *a posteriori* en calidad de poseedor de un estatuto esencial, vía a través de la cual se podrá abrir el fenómeno del accidente, no como un mero añadido a la forma, sino como un auténtico *cambio ontológico*. Cerramos este primer apartado comprendiendo que, con la ἕξις, el ser plástico es aquel que *se hace a sí mismo*, pero también aquel que *se deja hacer*. En definitiva, “it gives and receives form” (Watkin, 2016, p. 82).

III. Segundo momento: la κένωσις de Cristo

El presente apartado no seguirá la línea de exposición del concepto de plasticidad en la κένωσις (kénosis, ‘vaciamiento’) que se encuentra en la tesis doctoral de Malabou, como sí lo hemos hecho hasta ahora con respecto a la ἕξις. Esto se debe principalmente a que, una vez comprendido el movimiento de recepción y donación de forma, solo falta dilucidar cómo y en qué sentido se puede aplicar al Dios hegeliano según la autora francesa.⁵ La exposición de este apartado será de carácter más temático, pues no buscará comprender la creación de una nueva temporalidad en la crucifixión de Cristo, como sí hace Malabou en *L’avenir de Hegel*, sino solo mostrar la transformación que sufre el concepto de “plasticidad” en su cita con la κένωσις.

Lo primero que constatamos es la aparente *imposibilidad* de atribuir la plasticidad del hábito al fenómeno de la Encarnación. La κένωσις, movimiento por el cual Dios “parte” o “vacía” su esencia en el Hijo, se da solo *una vez*. Cristo es, en este sentido, “la figure de l’événement pur. L’autre de l’habitude” (Malabou, 1996, p. 163). Esta aparente imposibilidad, a ojos de Malabou, no es más que eso: aparente, porque en el fondo muestra cómo la plasticidad está sujeta a su propia forma de ser. Solo porque la plasticidad es plástica y, por tanto, susceptible de *padecer* una transformación para *producirse* bajo una nueva forma se puede hablar de un Dios plástico. Pero esta nueva plasticidad es

⁵ Malabou dedica gran parte de este apartado a la discusión sobre el *porvenir* de Dios en la filosofía de Hegel, y a responder a los comentaristas que han negado su posibilidad. Para una mayor comprensión de estas cuestiones, cfr. Malabou (1996, pp. 113-179).

heredera de la anterior: la ha superado y conservado al mismo tiempo (*Aufhebung*). Este nuevo proceso mostrará la *Entäußerung* (‘alienación’) como su momento privilegiado, siendo su soporte, ya no la forma, sino la esencia.

A pesar de las críticas de los comentaristas de la teología a este fenómeno como una falta de porvenir, Malabou reconoce la *necesidad* de Dios de verse *un momento* (cfr. 1996, p. 166), de concretizarse para volver a su esencia. Hegel introduce así la negatividad en Dios, comprendida como una *pasividad* en el sentido de *dejarse dar forma*. Dios se moldea a sí mismo en la *κένωσις*, y, dado que esta pasividad es también una *donación de forma* (que acabará produciendo al Hijo), “la plasticité s’impose comme son nom le plus juste” (1996, p. 159).

Según Christopher Watkin, que Dios se vacíe a sí mismo no es un acto de pasividad y negatividad abstracta, por decirlo con Hegel, sino un momento de “divine plasticity, where plasticity ‘is a name for the originary unity of acting and being acted upon, of spontaneity and receptivity” (Watkin, 2016, p. 84). La muerte de Dios sería, siguiendo esta línea de análisis, solo un evento de su *autonegación*, momento necesario para su constitución en esencia (cfr. Malabou, 1996, p. 148). No se trata de que el *ser* se parta o se “pierda” a sí mismo, sino de que, para llegar a *ser*, debe primeramente contener en sí esta primera negación. Dios solo se constituye como tal en su *κένωσις*.

La plasticidad divina revela una nueva modalidad de la recepción de forma que ya no es la de la escultura griega, sino la de la *Entäußerung* de Dios. Así también, para Malabou, se posibilita el surgimiento del sujeto moderno cartesiano: la individualidad ya no reposa sobre una adecuación entre lo universal y lo particular, como sí lo hacía en el momento griego, sino en sí misma, en su autoalienación (cfr. 1996, p. 164). Para la autora francesa, este cambio atestigua que la substancia-sujeto plástica, capaz de donarse y recibir la forma, *es* solo bajo su propia influencia, y que la sustitución de la *ἔξις* por la *Entäußerung* se da solo en forma de *Aufhebung*, es decir, de superación conservante.

Si la conception *grecque* de ‘l’activité-de-la-forme (*Formtätigkeit*)’ implique de penser l’auto-détermination à partir du *devenir essentiel de l’accident* — rendu sensible par les ‘individualités exemplaires’ —, il apparaît que le concept moderne de plasticité est solidaire d’une pensée de l’auto-détermination comme *devenir accidentel*

de l'essence — devenir qui constitue le sens profond de l'Incarnation [...] Dieu accomplit son essence et en devient par là même le prédicat, l'accident (Malabou, 1996, p. 166).

Sea como fuere, la conclusión acaba siendo la misma que en el apartado anterior: la relación entre el sujeto y el predicado se comprende como un proceso de autodeterminación en el que ambos tienen categoría ontológica, no solo el primero. Su diferencia radica en el modo de ser de su autodeterminación: en el caso de la ἔξις, es la de la forma, mientras que en el de la κένωσις, el de la substancia. Es decir: la plasticidad misma está sujeta a su cambio, puede *adaptar* sus manifestaciones a las exigencias particulares de sus entes. Malabou sigue aquí la exposición de Hegel de la historización del Espíritu (*Geist*) “regarding the necessity of the emergence of revealed religion as a precondition for modern (post-classical) subjectivity proper” (Clemens, 2010, p. 160). Lo importante en este trabajo no es tanto ver el surgimiento de esta “nueva subjetividad”, sino más bien comprender el cambio que existe de un movimiento plástico (el del hábito) al otro (el de la Encarnación).

Derrida aborda este tema al final del epílogo de la tesis, titulado “El tiempo de los adioses. Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou”.⁶ El estatuto de *necesidad* de la autodeterminación de Dios como momento plástico se revela, también, y al igual que el de la ἔξις, como un momento de contingencia. El reto de la plasticidad es el de pensar ambos momentos *a la vez*.

La “primera” (solo en el marco de esta exposición, y no en sentido cronológico u ontológico) figura de Dios es la de la *inmediatez* o abstracción. Para que “todo comience”, para que haya algo como un “porvenir”, es preciso que “Dios se aleje de Dios” (Derrida, 2013, p. 381). Este alejamiento es el que se da en la figura de Cristo, según la cual Dios se concretiza, deviene ente. Aquí, pues, se revela una doble dialéctica, parecida a la que vimos con la ἔξις: Dios se presenta como un agente activo al dar forma al Hijo, pero a la vez como un ente pasivo, pues ha “perdido” su *inmediatez*; Cristo, por su parte, es también un agente activo, al tener en él la autodeterminación que le confiere su

⁶ Sobre el diálogo entre Derrida y Malabou a propósito del estatuto del porvenir, cfr. Martinon, (2007, pp. 27-68). También puede ser de interés la lectura de su obra coescrita (Derrida y Malabou, 2004).

cualidad de esencia, pero también pasivo, al recibir la forma del Padre. Llegados a este punto, podemos afirmar que la κένωσις es, en virtud de su dialéctica de donación-recepción, plástica.

Esta plasticidad toma su forma final en la crucifixión. La negación que supone la muerte de Cristo en la cruz no es más que una *primera* negación, que debe superarse, redoblarse e invertirse, por decirlo con Derrida, en un “adiós a este adiós, es decir, a la muerte en la muerte” (2013, p. 380). El Hijo vuelve con el Padre, superando su propia muerte, para juntarse en una auténtica substancia plástica. La contingencia pasiva y la necesidad activa quedan relevadas (*Aufhebung*) en un mismo momento, el momento plástico. En Malabou, este momento “final” no contempla la dualidad como un *problema*, no vive la diferencia como una alteridad radical. Para Derrida, en cambio, dicha “unión” debe ser cuestionada: “siempre el adiós y el hasta-la-vista continuarán asediándose el uno al otro. Uno se mantendrá siempre como el espectro del otro, la espectralidad misma” (2013, p. 384).

En el ya mencionado epílogo de la tesis de Malabou, Derrida formula una pregunta que, siguiendo la lectura que hemos hecho de la κένωσις de Cristo, nos vemos en facultad de responder: “¿si Dios ha muerto, es un accidente? ¿Ha muerto por accidente? ¿Semejante accidente, lo habría visto, y visto venir—o no?” (2013, p. 384). La última pregunta pone en juego lo que nosotros hemos abordado como el problema de la necesidad y la contingencia en relación con el porvenir, uno de los temas capitales de la plasticidad en *L’avenir de Hegel*. El mismo Derrida reformula la cuestión un poco más adelante: “¿Para que el porvenir tenga un porvenir, y que Dios mismo quede por venir, no es preciso que su muerte misma, si ella tuvo lugar, haya sido *puramente* accidental?” (Derrida, 2013, p. 385). Esto es: si Dios ya vio venir su momento de Encarnación, si ya *previó* su plasticidad, ¿no sería esto un *falso* porvenir, un futuro sin sorpresas?

En este punto del análisis, la formulación de estas preguntas no es casual. Nos parece adecuado aquí remarcar que, si bien parecen contradecir la plasticidad, no hacen más que apuntar a su mecanismo *originario*, a su principio fundador: la dialéctica del dar y recibir de la forma. Para Malabou, el “porvenir de Dios” no es ni necesario ni contingente, sino plástico. En él se encuentran inscritos los dos momentos como uno mismo, el ente como ser y el ser como ente, el sujeto como predicado y el predicado como sujeto. En cualquiera de sus manifestaciones, lo que la plasticidad da a entender es que el debate

entre necesidad y contingencia se fundamenta solo en una comprensión falsa de ambos términos.

Visto con la metáfora de la escultura, se podría decir que dar y recibir es uno y el mismo momento: actividad y pasividad son indistinguibles. Asimismo, accidente y forma son, para el porvenir, también lo mismo. Volviendo a la pregunta de Derrida: Dios tiene porvenir *solamente y en la medida en que* es capaz de convertir la necesidad en contingencia y la contingencia en necesidad. Una Encarnación puramente accidental no contendría el momento del retorno a sí, mientras que una Encarnación sin accidente no podría nunca *devenir*.

Esta primera aproximación al concepto de “plasticidad” en la obra de Malabou ha de servirnos para comprender el intercambio entre ser y ente como la consecuencia *radical* del movimiento en el que forma y accidente se confieren su ser mutuamente. Si en el origen de la plasticidad solo hay el intercambio, tal y como hemos deducido de este apartado, entonces hablar de plasticidad será siempre hablar de una diferencia en el ser, o de un ser en la diferencia.

IV. El travestismo del ser

En *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*, Malabou pone a prueba la noción de “cambio” que se deriva del concepto al que ha dado a luz su tesis doctoral. Esta segunda obra, en la que revisa la filosofía del Heidegger en *Ser y tiempo* bajo la mirada de la plasticidad, tematiza, no su característico proceso formativo (ya bien dibujado en su análisis de Hegel), sino el fenómeno de la *transformación* del ser. En efecto, la pregunta ya no está puesta sobre la propia plasticidad, sino sobre el *movimiento* que ella permite. Quizás sea esta la razón por la cual el término “plasticité” está casi ausente en esta obra. Aun así, se puede apreciar una continuidad evidente con respecto a su tesis doctoral, con el énfasis puesto en una concepción del ser que manifieste su carácter metamórfico antes que su esencialidad.

Otra vez, el propósito del siguiente apartado no es valorar la cita de Malabou con la filosofía de Heidegger. Nos limitaremos a mostrar cómo, pese a su ausencia, el concepto de plasticidad continúa siendo el esquema motor del pensamiento de la filósofa francesa, y cómo alcanza en esta obra un estatuto ontológico especial, en virtud del cual se podrá afirmar que “il n’y a pas lieu, peut-être, de parler de la plasticité de l’être — comme si la plasticité était quelque chose comme une qualité— mais de dire que l’être n’est *que* sa plasticité” (Malabou, 2005, p. 72). Lo que

en *L'avenir de Hegel* aparecía modestamente, en *Le change Heidegger* se muestra como el *engranaje fundamental* para una comprensión adecuada del concepto de “plasticidad”.

Cerrando su tesis doctoral, quedaba claro que la plasticidad prometía una transformación específica, a saber: un cambio que conserva y supera a la vez. Estos dos momentos del cambio, en *Le change Heidegger*, aparecerán como el primer y el segundo cambio respectivamente, o como la metamorfosis y la migración. A partir de ahora, me referiré a estos términos (conservación/primer cambio/metamorfosis, por una parte; superación/segundo cambio/migración, por la otra) como sinónimos.⁷

Podemos esclarecer el significado de la simultaneidad de los dos cambios a partir del análisis que Malabou hace de la tradición metafísica en la primera parte de *Le change Heidegger*. Desde el origen del pensamiento, se podría decir que cada filosofía no ha sido más que una simple reformulación de la anterior (cfr. Malabou, 2005, pp. 57-58). Aunque esta afirmación puede parecer atrevida, recuérdese aquí la célebre sentencia de Whitehead (1929, p. 63), según la cual toda la filosofía europea no habría sido más que una serie de notas a pie de página de Platón.

Estas aseveraciones se relacionan directamente con el primer cambio o la metamorfosis, según la cual no hay nada más que un “traspaso”, una presentación de lo mismo bajo la apariencia de lo diferente. Es, también, una concepción ontológica que Malabou llamará “metafísica” (en contraposición a la otra, la “ultrametafísica”), según la cual la esencia es siempre inmutable y solo adopta diferentes formas en virtud de su modo de presentarse. Siguiendo el hilo de esta interpretación, “chaque époque de la métaphysique apparaît alors comme une *transformation* mais aussi comme un *déplacement à l'identique* de la précédente” (Malabou, 2004, p. 58).

Pero rápidamente Malabou plantea el segundo cambio como *necesariamente* coexistente. La transformación de lo idéntico no puede

⁷ En su análisis de la filosofía de Heidegger, Malabou (2004, pp. 80-84) muestra cómo ambos cambios están impregnados el uno del otro, y argumenta a favor de una *diferencia* inscrita ya en el corazón de toda esencia desde el inicio de la metafísica. Más tarde mostrará cómo la mismidad está ya contenida en la diferencia o, como lo llama ella, la *ultrametafísica*. Para el presente trabajo baste con ejemplificar la simultaneidad de ambos cambios como *marca característica* de la plasticidad.

darse más que a través de un índice de alteridad inscrito en la mismidad (cfr. Malabou, 2004, p. 65). De lo contrario, no habría nunca ni siquiera la posibilidad del cambio. En otras palabras, la condición de posibilidad de la transformación es la diferencia que está escrita desde su origen. “Le changement du changement n’a jamais proprement commencé. *Il commence avec le commencement*” (2004, p. 59).

No se debe concebir el cambio como un simple “enriquecimiento”, sino como una auténtica metamorfosis. Así, la verdad o esencia revela su particular forma plástica: ella no hace más que desplazarse en virtud de esta diferencia originaria, y “tout se passe dès lors comme si le changement d’origine, le changement *de* l’origine se schématisait et se mettait lui-même en forme à partir de son occultation” (2004, p. 86). El ser no va “adaptando su contenido” a los recipientes en los que se presenta, sino que él mismo es, de alguna forma, el mismo recipiente en el que se presenta. En otras palabras, el ser *no es más* que sus entes.

Este movimiento constante entre el ser y el ente, según el cual se dan forma mutuamente, recibe en la filosofía de Malabou el nombre de “travestismo del ser”. El ser y el ente “pignent l’un vers l’autre, se donnent à voir l’un en l’autre, perdent leur propre tout en le gagnant dans ce jeu de non-familier, de l’étrange, du *queer*” (Malabou, 2009, p. 47). Ahora podemos volver sobre la diferencia inscrita en el corazón de toda esencia para revelarla, en virtud de su plasticidad, como esencia siempre travestida.⁸

La simultaneidad de los dos cambios no es un mero capricho teórico de la autora francesa, sino una conclusión casi necesaria de la plasticidad entendida en un sentido ontológico. En efecto: para que un cambio sea creador (receptor y donador de forma), no es posible pensarlo ni como una simple re-presentación ni como una pura novedad. Y esto requiere repensar el ser en un camino entre metamorfosis y migración, entre la metafísica y su deconstrucción (ultrametafísica). “Le lieu d’arrivée ne préexiste pas au saut. Il surgit *de* lui, avec lui” (Malabou, 2004, pp. 151-152): el producto de la transformación no *es* antes de venir en presencia, pero tampoco está completamente desvinculado de su anterior formulación. Entre la linealidad y el polimorfismo, Malabou elabora

⁸ Aquí cabe usar la cita de Malabou según la cual, en virtud de esta plasticidad de toda esencia, “le débat entre essentialisme et anti-essentialisme repose sur une conception vulgaire, inculte, de l’essence” (2009, p. 154).

este cambio que se hace a sí mismo, que podemos llamar “el cambio plástico”.

Una de las consecuencias evidentes de esta ontología plástica, advertida tanto por Malabou como por sus críticos, es la completa falta de trascendencia y, consecuentemente, de un concepto de “alteridad” que deba buscarse “más allá” del ser. La plasticidad, en virtud del cambio que inscribe en el ser, permite pensar la alteridad como aquello que ya hay en mí, como una diferencia en el origen de toda esencia. Sin esta diferencia, la posibilidad de transformación sería completamente impensable, pues solo habría un ser estático y la dialéctica entre los dos cambios sería sustituida por esta presencia inescapable.⁹

“De l’être, on ne sort pas” (Malabou, 2005, p.83), que puede también formularse como: “de la plasticidad no se puede salir”. Si bien, como ya hemos dicho, esta concepción ontológica de la plasticidad se considera a menudo, desde la crítica, como una *autoanulación* de esta, Malabou afirma que la “*échangeabilité absolue*” (2005, p. 89) es precisamente la condición de posibilidad del cambio. Al surgir del ser, la diferencia se vuelve *necesaria* y estructural.¹⁰

Como no puede haber nada fuera de la plasticidad, el *trazo* o el accidente no pueden ser más que “forms-in-formation” (Crockett, 2018, p. 111), “momentos” del ser. La recepción y la donación de forma se funden y se vuelven indiferenciables, razón por la cual en el presente artículo hemos decidido tratarlas en el mismo capítulo. Como afirma Sebastian Rand, la lectura plástica de Hegel lleva, casi necesariamente, a

⁹ Este aspecto de la plasticidad hace resonar un diálogo con la concepción de la alteridad heredada de Derrida a través de Levinas (cfr. Critchley, 1992; Bernasconi, 2014). La plasticidad, en los primeros trabajos de la autora francesa, debe leerse en parte como un intento de devolver “lo otro” al ser. No debe considerarse casualidad que los filósofos que guiarán la “destrascendentalización” de la alteridad en sus primeras obras sean, precisamente, Hegel y Heidegger (cfr. Kleinberg, 2005). También en esta línea se debe interpretar la introducción de la problemática del *don* en *Le change Heidegger* (cfr. Malabou, 2004, pp. 169-226).

¹⁰ Esto permitirá, en su análisis de Heidegger, que el *Dasein* tenga diferentes *modos de ser*, y que esto no solo le permita seguir conservando su carácter estructural, sino que incluso constituya una característica diferencial. No solo se podrá apreciar este cambio o “*glissement*” de una forma de ser a otra en la diferencia entre “propiedad” e “impropiedad”, sino en toda la paleta de modos de ser que nos muestra la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*) (cfr. Malabou, 2004, pp. 267-268).

la conclusión de *Le change Heidegger*, una ontología plástica según la cual “anything that is, is what it is only through an ongoing self-transformative activity” (Rand, 2011, p. 352). La forma *es* su reemplazamiento, de modo que “la vida no sería más que una serie de deflagraciones consagradas a la forma, y de formas consagradas a la deflagración” (Malabou, 2010, p. 94).

Cerrando *Le change Heidegger*, el cambio de la plasticidad es un cambio interior, que no puede venir de ningún lugar que no sea estructural. El accidente se encuentra completamente supeditado al yugo de la forma. Al final de esta investigación aparece por primera vez un tema que ha ido ganando importancia en las obras más recientes de Malabou: la aparente solidaridad existente entre la metafísica y el capitalismo (y, más tarde, entre las neurociencias y el capitalismo).

En su análisis de la filosofía de Heidegger, ambos constituyen una lógica del intercambio que oculta la diferencia inscrita en el origen de toda esencia (cfr. Malabou, 2004, p. 352). Ante este “encubrimiento”, la filósofa francesa propone abrirse a la deconstrucción que se encuentra en el corazón de toda esencia, y en virtud de la cual “la marque de la révolution est la fracture qui nous constitue” (2004, p. 354). Entre el primer y el segundo cambio, la plasticidad ontológica debería permitirnos repensar el ser a través del ente, y el ente a través del ser. O lo que es lo mismo: la mismidad desde la alteridad, y la alteridad desde la mismidad. Este es el movimiento que propone el concepto del “travestismo del ser”.

V. La plasticidad en diálogo con el ocultamiento de la diferencia y la alteridad: Heidegger, Derrida, Malabou

Dedicamos la última sección del presente artículo a revisar el estatuto de la plasticidad en relación con los pensadores con los que Malabou más ha dialogado, a saber, Hegel, Heidegger y Derrida. El recorrido del artículo nos permite, una vez comprendida la esencia del concepto de la filósofa francesa, ver brevemente cómo y dónde se sitúa con respecto a las filosofías de las que más bebe. También se nos presenta este espacio como una oportunidad para examinar más de cerca el “encubrimiento” de la diferencia originaria de la plasticidad, motivo que sin duda bebe de la lectura derridiana de Heidegger.

El ocultamiento de la diferencia originaria, o de la diferencia inscrita en toda esencia, aparece tematizado por Derrida en su conferencia “La

différance”, pronunciada en 1968 en la Société Française de Philosophie. Allí, el filósofo francés caracteriza este concepto, fruto de la corrupción ortográfica de la palabra “*différence*”, como “l’origine’ non-pleine, non-simple, l’origine structurée et différante des différences” (Derrida, 1972, p. 12). A partir de este momento, el nombre de *origen* de esta “*différance*” no puede concebirse de la misma manera en que lo concebiría la metafísica tradicional, a saber, como un principio autosuficiente a partir del cual el resto de las cosas se desplegarían. El origen de la “*différance*” es un origen ya roto, con un decalaje inscrito.

A propósito de este concepto, que sería lo ocultado, lo otro de la forma misma, parece evidente (como dirá Derrida: es la evidencia misma) “qu’on ne peut penser *ensemble* l’économique et le non-économique, le même et le tout-autre, etc.” (Derrida, 1972, p. 20). La “*différance*” no puede entrar en la economía del dar-recibir de la plasticidad porque no puede intercambiarse por nada: su modo de ser (si se puede decir tal cosa) es siempre el del decalaje, el de la desigualdad.

En un texto del mismo año, titulado “Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*”, Derrida explora el ocultamiento u olvido de esta “*différance*” a propósito de una nota a pie de página de *Ser y tiempo*. Para él, la tradición filosófica occidental ha pensado la no presencia siempre en la forma de una presencia, o por lo menos como una modalidad de ella (cfr. Derrida, 1972, pp. 36-37).¹¹ Así, la presencia tendría un estatuto de verdad ontológicamente privilegiado en toda la historia de la metafísica. En Hegel, esta preeminencia del presente incluso rebasa la eternidad misma, que necesita de la exteriorización para poder devenir (cfr. Derrida, 1972, p. 59).

Lo que nos interesa aquí especialmente es hacer notar que el valor absoluto de la presencia es, según Derrida, lo que ha atribuido al accidente un papel subyugado o secundario con respecto a la esencia: “l’on pense le passé et le futur comme des affections amoindrissantes survenant à cette présence dont on sait qu’elle est le sens ou l’essence de ce qui est (l’étant)” (Derrida, 1972, p. 59). Si la plasticidad permitía pensar la necesidad y la contingencia conjuntamente, si nos ha permitido, a

¹¹ El problema de la temporalidad ocupa un lugar eminente en este ensayo. Más adelante, en el mismo texto, Derrida afirma que, para la metafísica que va de Aristóteles a Hegel, “le passé et le futur sont toujours déterminés comme présents passés ou présents futurs” (1972, p. 37). Para ahondar más en este tópico, cfr. Silverman (1989, pp. 149-163) y Hodge (2007, pp. 89-132).

través de nuestra lectura de *Le change Heidegger*, situar un cambio al origen de toda esencia, aquí la “différance” en el origen es totalmente lo contrario: no permite pensar una nueva esencia, sino más bien *negar* cualquier intento de establecerla.

El ocultamiento de la “différance” que habría hecho el, llamado en Heidegger, “concepto vulgar de tiempo” piensa el trazo como presencia. “Le temps est ce qui est pensé à partir de l’être comme présence et si quelque chose—qui rapport au temps, mais n’est pas le temps—doit être pensé au-delà de la détermination de l’être comme présence, il ne peut s’agir de quelque chose qu’on pourrait encore appeler *temps*” (Derrida, 1972, p. 69). En efecto: lo que Derrida intenta pensar no es otro concepto de “tiempo”, sino lo otro del tiempo, lo completamente otro de la metafísica. Es por esto por lo que Malabou considerará este tipo de pensamiento como una filosofía con una alteridad trascendente. Y esta es, precisamente, la concepción de “diferencia” que pretende revisar su concepto de “plasticidad”, tanto en *L’avenir de Hegel* como en *Le change Heidegger*.

En el epílogo de la tesis de Malabou, Derrida cuestiona qué diferencia se puede pensar con la plasticidad a propósito del concepto de “acontecimiento”, y escribe: “inventar, y sobre todo, hacer de la invención un acontecimiento, significaría redescubrir lo que estaba ahí sin estar ahí, en las lenguas y en la filosofía, *encontrarlo* ahí, sí, pero encontrar por primera vez lo que a pesar de todo *se encontraba* ahí” (Derrida, 2013, p. 344). Nos parece aquí especialmente remarcable este doble estatuto: por una parte, lo que el cambio plástico revela es aquello que se esperaba; por la otra, lo totalmente inesperado. La crítica de Heidegger que ve en Hegel la destrucción de todo porvenir en virtud de su concepto de “tiempo”, heredado de Aristóteles, y a partir del cual Derrida intuye la “différance” misma, queda, con la plasticidad, puesta en duda. Falta ver, antes de cerrar este artículo, en qué sentido Malabou encuentra en el Heidegger de *Ser y tiempo* una veta para llevar al accidente “de vuelta” a la ontología.

Con respecto al “estatuto”, por así decirlo, de la “différance”, Derrida no deja espacio a la duda: “la différence est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique—onto-théologique—mais, ouvrant même l’espace dans lequel l’onto théologie —la philosophie— produit son système et son histoire, elle la comprend, l’inscrit et l’excède sans retour” (1972, p. 6). No se trata solamente de que la “différance” ponga en duda el concepto de “forma”, sino de que

incluso pone en jaque su estatuto como presencia. La huella (“trace”) siempre es diferente (“différente”): nunca tiene valor de presencia en sentido ontológico, pero precisamente por eso es capaz de acechar la ontología misma. Como alteridad absoluta inscrita en el origen, la “différance” no viene a “trascendentalizar” la esencia, sino a amenazarla.

A ojos de Malabou (2010, p. 11), esto acaba convirtiendo la huella en un *fetiché*, en la única realidad y, por ello, en trascendente. Derrida interroga el concepto de “plasticidad” porque ve en él el peligro de la presencia: si no tiene “différance”, si no puede haber un *otro de la plasticidad*, ¿qué la distingue de la metafísica? El filósofo francés, en el epílogo de *L’avenir de Hegel*, intenta pensar una alteridad de la forma como “lo que viene esta vez [a ella] *por-detrás* y *verticalmente*, de muy arriba, desde la altura de un altísimo más alto que la altura” (Derrida, 2013, p. 365).

Como respuesta a este problema, podemos argüir que, para Malabou, no hay nada que “exceda” a la forma, pues la plasticidad descubre la alteridad como su origen. El papel clave que Malabou otorga a los “afectos del *Dasein*” (*Stimmung*) en *Le change Heidegger* nos puede ayudar a comprender esta unión del accidente y la forma (la contingencia y la necesidad).

En *Ser y tiempo*, los afectos o la disposición afectiva permiten al *Dasein* experimentar un cambio en sí mismo. La estructura misma del *Dasein* está regida por la posibilidad de este cambio. Siguiendo el ejemplo paradigmático de Heidegger, la disposición afectiva del miedo “abre [...] el ente intramundano en su carácter amenazante y el estar-en en su estar amenazado” (Heidegger, *GA2*, p. 141). Esto significa también que, en la ausencia del miedo, este “ente intramundano” con carácter amenazante le está vetado al *Dasein*.¹²

El ejemplo del miedo lo deja claro: los afectos del *Dasein* revelan un “cambio” o “transformación” en el sí de esta estructura: “la transformation d’intensité de la *Stimmung* est donc toujours en même temps transformation de l’essence du *Dasein*” (Malabou, 2004, p. 330). No se trata de una transformación “accidental” o “añadida” a la forma, como la que Derrida denunciaba en la tradición filosófica occidental, sino de una alteridad radical que no necesita trascendencia. Que el

¹² Para profundizar en el tema de los afectos en Heidegger, cfr. Dahlstrom (2019) y Blattner (2005). Como primera aproximación, cfr. Vattimo (1980) e Inwood (1999).

Dasein tenga estructuralmente (esencialmente) la capacidad de ver sus afectos cambiados significa que forman parte tanto de su forma como de su accidente, son parte necesaria y contingente de su modo de ser.

Nos parece aquí revelador que el epílogo a la tesis de Malabou acabe con la siguiente afirmación: “estas palabras pertenecen a una lengua que no estoy seguro de entender bien” (Derrida, 2013, p. 385). Atestigua la imposibilidad, por parte del lenguaje derridiano (y con ello me refiero, principalmente, a la ‘différance’), de *pensar* la alteridad que propone la plasticidad. En este sentido se debe entender la tesis de que Malabou “is able to transcend the limit of deconstruction—*différance*—with ‘plasticity’” (Vahanian, 2008, p. 1).

Peter Szendy, en un texto titulado “L’économie de la plasticité”, aborda el concepto de “cambio” que se deriva de *Le change Heidegger*. Para él, si bien la diferencia original de la plasticidad designa un sistema económico de cambio e intercambio, su ocultamiento habría derivado en una especie de “capitalismo ontológico”, en el cual todos los entes son considerados “comme valeur stable, subsistante, *vorhanden*” (Szendy, 2016, p. 139). Que haya una diferencia en el origen del ser no significa que todo “valga por todo”, sino que el porvenir se encuentra en algún lugar *entre* contingencia y necesidad. De ahí la insistencia de Derrida en el epílogo de *L’avenir de Hegel* en la necesidad de pensar *a la vez* el anticiparse y el dejarse sorprender (cfr. Derrida, 2013, p. 335). A este respecto, consideramos especialmente clarividentes las siguientes líneas de Szendy:

[...] si cet échange de l’être à l’étant et de l’étant à l’être implique une *mutualité échangiste sans dissymétrie donatrice*, [...] alors il faut en déduire qu’il n’y a pas, qu’il ne saurait y avoir une ligne de partage infranchissable entre l’économie des échanges ontiques d’une part et l’archi-économie de l’être ou de la différence ontologique d’autre part (2016, p. 141).

Los dos cambios (el primero y el segundo, el metafísico y el ultra-metafísico) no son, estrictamente hablando, *dos cambios*. Se trata, más bien, de dos *modalidades* de lo mismo: dos formas de abordar el traspaso

del ser al ente, y del ente al ser. Para Malabou, el cambio se da siempre *entre* ambos.

VI. Conclusiones

Si la plasticidad ha entrado en el debate filosófico contemporáneo es sin duda por el cambio que promete otorgarle a la esencia. El concepto que forja Malabou ya en su tesis doctoral, y que ha timoneado todo su recorrido filosófico, intenta señalar una tensión, un “lugar de traspaso”. La plasticidad, filosóficamente comprendida, no solo viene a presentarse a sí misma como concepto genuino, sino que también pone en entredicho la herencia de la metafísica occidental.

El motivo de la plasticidad como la posibilidad de huir allí donde la huida se presenta como imposible¹³ designa este “poner en entredicho”. Se trata de una diferencia que no viene desde fuera, una diferencia no trascendente. Si algún motivo debe comprenderse como *fundamental* en la filosofía de Malabou, es sin duda este. Efectivamente: “la única salida posible a la imposibilidad de huir es la transformación. [...] [La plasticidad] hace posible la aparición o la formación de la alteridad allí donde el otro falta absolutamente” (Malabou, 2010, p. 9).

Referencias

- Bernasconi, R. (2014). There Is Neither Jew nor Greek: The Strange Dialogue Between Levinas and Derrida. En Z. Direk y L. Lawlor (eds.), *A Companion to Derrida*. (pp. 251-268). Blackwell.
- Blattner, W. (2005). Temporality. En H. L. Dreyfus y M. A. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*. (pp. 311-324). Blackwell.
- Clemens, J. (2010). The Age of Plastic; or, Catherine Malabou on the Hegelian Futures Market. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 6(1), 153-162. URL: <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/141>.
- Critchley, S. (1992). *The Ethics of Deconstruction*. Edinburgh University Press.
- Crockett, C. (2018). Deconstructive Plasticity. Malabou’s Biological Materialism. En J. D. Caputo (ed.), *Derrida after the End of Writing*:

¹³ Este motivo aparece en varios puntos de la obra de Malabou (2009, p. 17; 2010, p. 8).

- Political Theology and New Materialism.* (pp. 109-120). Fordham University Press.
- Dahlstrom, D. O. (2019). Missing in Action: Affectivity in *Being and Time*. En C. Hadjiannou (ed.), *Heidegger on Affect*. (pp. 105-126). Macmillan.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la Philosophie*. Les Éditions de Minuit.
- (2013) El tiempo de los adioses. Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou. En C. Malabou (ed.), *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. (pp. 331-385). C. Durán (ed. y trad.). Palinodia.
- Derrida, J. y Malabou, C. (2004). *Counterpath. Travelling with Jacques Derrida*. D. Wills (trad.). Stanford University Press.
- Heidegger, M. (2003). [GA2]. *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta.
- Hodge, J. (2007). *Derrida on Time*. Routledge.
- Hope, A. (2014). The Future Is Plastic: Refiguring Malabou's Plasticity. *Journal for Cultural Research*, 18(4), 329-349. DOI: <https://doi.org/10.1080/14797585.2014.959308>.
- Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Blackwell.
- Kleinberg, E. (2005). *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*. Cornell University Press.
- Malabou, C. (1996). *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Vrin.
- (2004). *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*. Editions Léo Scheer.
- (2005). *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Éditions Léo Scheer.
- (2009). *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Galilée.
- (2010). *La plasticidad en espera*. C. Durán y M. Valdivia (eds. y trads.). Palinodia.
- (2017). *Métamorphoses de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu ?* Presses Universitaires de France.
- Martinon, J.-P. (2007). *On Futurity. Malabou, Nancy and Derrida*. Macmillan.
- Rand, S. (2011). Organism, Normativity, Plasticity: Canguilhem, Kant, Malabou. *Springer Science*, 44, 341-257. DOI: <http://dx.doi.org/10.1007/s11007-011-9196-3>.
- Silverman, H. J. (1989). Derrida, Heidegger and the Time of the Line. En H. J. Silverman (ed.), *Continental Philosophy II. Derrida and Deconstruction*. (pp. 149-163). Routledge.
- Szendy, P. (2016). L'économie de la plasticité. *Belin*, 155, 136-145.

- Vahanian, N. (2008). A Conversation with Catherine Malabou. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 9(1), 1-13.
- Vattimo, G. (1980). *Introduzione a Heidegger*. Laterza.
- Watkin, C. (2016). *French Philosophy Today. New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres, and Latour*. Edinburgh University Press.
- Whitehead, A. N. (1929). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Macmillan.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2129>

An Ethics of the Contingent: Judith Butler and the Principle of (Non)Violence

Una ética de lo contingente: Judith Butler y el principio de la (no) violencia

Javier Agüero Águila
Universidad Católica del Maule
Chile
jaguero@ucm.cl
<https://orcid.org/0000-0001-8990-9613>

Recibido: 26 - 01 - 2021.
Aceptado: 20 - 04 - 2021.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This article is built around a fundamental issue: the way in which a reflection on the ethical and the political could be articulated if we consider violence as a central vector of the ethical-political itself. In other words, I show how violence can be seen as the main phenomenon within social life, producing a certain *ethos* in contemporary societies. For this purpose, I use the works of the Jewish-American philosopher Judith Butler and the ethical-political aspects that emerge from her work.

Keywords: Judith Butler; ethics; violence; non-violence; politics.

Resumen

El siguiente trabajo se organiza en torno a una cuestión fundamental: la manera en que podría articularse una reflexión sobre lo ético y lo político si consideramos la violencia como vector central de lo ético-político mismo. En otras palabras, doy cuenta de cómo la violencia se estabiliza como el fenómeno principal al interior de la vida social produciendo la instalación de un cierto *ethos* en las sociedades contemporáneas. Llevo a cabo esta búsqueda a partir de los trabajos de la filósofa judío-estadounidense Judith Butler y del rescate de los aspectos ético-políticos que se desprenden de su obra.

Palabras clave: Judith Butler; ética; violencia; no violencia; política.

La famosa frase de Adorno necesitaría pues una corrección: no es la poesía lo que es imposible después de Auschwitz, sino más bien la prosa.

Slavoj Žižek

Introducción

Este artículo propone como hipótesis central, partiendo de las premisas de la filósofa judío-norteamericana Judith Butler, que en el mundo contemporáneo todo análisis relativo a la ética debe fundarse y refundarse sobre la base de una profunda y sostenida reflexión sobre la violencia. En términos más precisos, el objetivo es mostrar cómo una ética de la no violencia, en la actualidad, debe tener como punto de partida a la violencia misma en sus diferentes formas, tal como lo plantea Butler. En este sentido, el presente texto explorará, en primer lugar, el fenómeno de la agresión (la violencia) y cómo este debería transformarse en la materia misma del debate ético. En segundo lugar, nos detendremos en el lenguaje y la nominación como formas explícitas de ejercer y determinar la violencia. En un tercer momento, se hablará de la aporía ética y cómo, al final, no es posible pensar una ética de la no violencia sin considerar la violencia al origen. En el punto cuatro, se tratará de la violencia y su condición de iterabilidad, es decir, de cómo es capaz de independizarse de su contexto produciendo su propio espacio de reproducción permanente, despuntando a la generación sistemática de escenarios de guerra y al cómo, puntualmente, los estados favorecen y entienden que hay vidas que son más “dignas” de proteger que otras. Finalmente, y tomando como premisa la noción butleriana de “arriesgar el yo”, se propondrá una potencial salida a la violencia a partir de la idea de “desposesión” y de cómo únicamente es posible controvertirla desde una cierta idea de lo común.

1. La agresión

Comenzaré con esta cita de Butler, que bien puede ser entendida como una constatación y, al mismo tiempo, un imperativo filosófico-político de nuestro tiempo y desde el cual será necesario partir: “la

agresión constituye la materia misma del debate ético” (2006, p. 20). Por sencilla que parezca esta afirmación, lo que plantea Butler en esta cita nos llevaría, asumiendo el riesgo, a una reconsideración de lo que hemos entendido por “ética” en la tradición filosófica occidental.¹ En este sentido, no se trataría de la superación del hedonismo ni de la búsqueda de la felicidad propia de la época clásica, ni de su traducción en la filosofía medieval, sino más bien de una reflexión contemporánea que posiciona a la violencia —“la agresión” — como lo propio de la ética, como su misma posibilidad y, de igual manera, como el espacio en el que toda reflexión ética debe ser recuperada críticamente para proyectar, entonces, “una ética de la no violencia” (Butler, 2006, p. 20).

En esta perspectiva, entendemos la propuesta de Butler en relación con lo que Alain Badiou describe como *ce qui se passe* (‘lo que pasa’), es decir, una ética volcada sobre la contingencia, el acontecer, la realidad en su sentido coyuntural y determinante a la vez, en el vértice de un mundo estremecido por la violencia. Nos referimos entonces a una suerte de ética situada, mas no por esto menos dinámica ni política. En otras palabras, la ética debe responder a un aquí y ahora que se desvíe de lo puramente trascendental y nos conecte con la intensidad singular e inmanente de los cuerpos que sufren, de *las vidas precarias* y de los abandonados del mundo.

¹ Haciendo un breve recorrido, recordamos cómo en la obra de Platón, por ejemplo, la ética expresa y adquiere connotaciones diversas dependiendo de los textos. Si nos concentramos en el *Gorgias*, encontraremos que la noción de “ética” opera particularmente como una estrategia de superación del hedonismo. Por otra parte, en el *Fedón* aborda aquellos elementos que podrían darse después de la muerte y que gestionarían el comportamiento de los vivos, una suerte de ética *post-mortem* utilizada para moralizar el mundo animado. Ya en *República*, Platón desarrolla la idea de la ética individual y la ética pública, la primera en relación con una suerte de *justicia dentro del alma* (*Critón*, 49a-e), y la segunda emergida de una heterogénea y compleja teoría sobre el Estado, que estaría a cargo de la regulación de las leyes, las relaciones sociales y las diferentes instancias institucionales que configurarían la ciudad-Estado ideal. Finalmente, para Aristóteles, en su *Ética nicomáquea* (I) fundamentalmente, encontramos una definición de la ética que tiene que ver con la búsqueda de la felicidad y la plena realización del hombre en cuanto reconoce sus potencialidades y talentos. Para profundizar en una suerte de linealidad del tratamiento de la noción de “ética” en el pensamiento clásico, cfr. Sacristán y García Bacca (2013) y Platón (1983).

[...] ética designa hoy un principio en relación con “lo que pasa”, una vaga regulación de nuestro comentario sobre las situaciones históricas (ética de los derechos del hombre), las situaciones técnico-científicas (ética de lo viviente, bio-ética), las situaciones sociales (ética del ser-en-conjunto), las situaciones referidas a los medios (ética de la comunicación), etc. (Badiou, 2003, p. 20).

2. Cuerpos nombrados, cuerpos amenazados

A partir de este considerar a la violencia como el terreno propio de la ética en las sociedades contemporáneas, Butler sostendrá que son los cuerpos los que están a la intemperie, cuerpos desprovistos de protección que se constituyen en el plano político. Dicho de otra forma, es nuestra corporalidad expuesta a la vulnerabilidad la que nos hace más o menos agentes en los asuntos de la *polis*. En este sentido, estos cuerpos abandonados, desahuciados políticamente en el centro del devenir social, comparten una dinámica, una carencia que los emparenta y que, de alguna forma, los vuelve parte de una comunidad en cuanto cuerpos desprotegidos. Sin embargo, siempre está el riesgo de que esta exposición y vulnerabilidad deshaga, incluso, este vínculo irreductible, el cual puede extraviarse en el transcurso del despliegue de la violencia, enfrentándose unos con otros. En esta línea, seríamos algo así como cuerpos residuales que, en la pérdida de un “nosotros”, naufragan doblemente expuestos a la violencia (cfr. Nancy, 1999, p. 11):² “[...] cuerpos vinculados a otros, corriendo el riesgo de perder esos vínculos, cuerpos expuestos a otros, corriendo el riesgo de la violencia por el solo hecho de esa exposición” (Butler, 2003, p. 84).

De esta manera, según Butler, nuestros cuerpos dejan de ser necesariamente nuestros. No tenemos derecho de propiedad exclusiva sobre nuestra corporalidad puesto que esta se construye, también, en la dimensión pública, en un afuera que termina por definir el significado del cuerpo propiamente tal. Así, el cuerpo se organiza en un espacio tan

² Jean-Luc Nancy (1999) sostiene que “el individuo no es nada más que el residuo de la experiencia de la disolución de la comunidad” (p. 11). Desde esta perspectiva, lo sostenido por Butler puede ser entendido como esta experiencia de la descomposición de lo común que nos deja sometidos y descubiertos de cara a la arremetida de la violencia.

íntimo como exterior, tan uno como múltiple, asumiendo esta suerte de bipolaridad y articulándose sobre la base de un ir y venir permanente que deja al individuo despojado de su mismidad y expuesto, en cuanto cuerpo en la intemperie social, a las consecuencias que la sociedad y la cultura le imponga. “El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública” (Butler, 2006, p. 52).

En este sentido y si el cuerpo es público, diremos al mismo tiempo que la vida y lo viviente son lo propio de la política, el lugar donde las disputas por el poder, finalmente, tendrán lugar. Siguiendo a Michel Foucault en esta dirección, al identificar al cuerpo como el lugar primordial en el que la disputa por el poder se llevará a cabo es que se hace urgente la elaboración de una nueva teoría política y de una nueva ontología del cuerpo. Desde esta perspectiva, Foucault sostiene que, “[d]urante miles de años, el hombre ha permanecido siendo lo que era ya para Aristóteles: un animal vivo y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en la política cuya vida, en cuanto que ser vivo, está en cuestión” (Foucault, 1994b, p. 187).³ En este sentido el cuerpo, desde su condición de campo en disputa, nos abre, como Foucault y Butler, a la reconsideración política del cuerpo mismo, así como al espacio redescubierto, por parte de la Modernidad capitalista, de lo propiamente vital como dimensión propicia para la reproductibilidad del poder en esta dirección.

Ahora bien, siempre en la línea de entender al cuerpo dentro y fuera del individuo, pero insistiendo, sobre todo, en la dimensión pública de la corporalidad, Judith Butler plantea en *Lenguaje, poder e identidad* que: “El lenguaje preserva el cuerpo, pero no de una manera literal trayéndolo a la vida o alimentándolo, más bien una cierta existencia social del cuerpo se hace posible gracias a su interpelación en términos de lenguaje” (2004, p. 21). Esta cita nos precisa que un cuerpo, para ser reconocido socialmente, debe, imperativamente, ser objeto de un lenguaje que lo impacte y frente al cual el cuerpo responda;⁴ un cuerpo no puede ingresar al mundo si no es referido desde un habla que lo invoque y, entonces, lo haga “accesible”, identificable y, en consecuencia, monitoreable, gestionable, definitivamente nominado y por lo tanto

³ Para profundizar en las nociones de “biopoder” y “biopolítica” de Foucault, cfr., entre otros, (1994, 2001 y 2004).

⁴ Sobre la idea de que *se existe* en la medida que *se es reconocible*, se sugiere profundizar en Butler (2001).

sujeto de violencia política. Esta acción no “descubre al cuerpo, sino que lo constituye fundamentalmente” (2004, p. 21); es decir, el cuerpo preexiste al lenguaje y a su despliegue nominal, pero solo se activa social y políticamente desde el momento en que el lenguaje mismo —entendido como una convención ideológica y política que responde a los patrones específicos de un *canon* social determinado— se adhiere al cuerpo. De esta manera, el cuerpo queda constituido en cuanto el lenguaje lo atrapa.

Lo importante aquí es subrayar que “[s]i el lenguaje puede preservar el cuerpo, puede también amenazar su existencia” (2004, p. 22). Esto implica comprender necesariamente que el lenguaje nos emparenta con el otro, nos hace dependientes en la medida que se reconoce como un puente hacia y con la alteridad, con lo alter-nativo. Es *a través* y *en* el lenguaje que nos agenciamos en el mundo; en este sentido, la amenaza de ser degradados por este es siempre posible, diremos más bien “real”, concreta y cotidiana como sujetos que experimentan el mundo y se constituyen sobre la base del reconocimiento mutuo. Es importante en este sentido sostener que el “reconocimiento” no está, necesariamente, del lado de la aceptación del otro en su absoluta singularidad ni en el respeto hacia una alteridad que define un espacio común o colectivo. El reconocimiento a través de un lenguaje degradante o del insulto puede, con la misma intensidad, descomponer al yo, hacerlo inútil, precario y obsoleto, confinarlo al páramo de la obsolescencia y refugiado en su marginalidad social y política. Esto es violencia pura, desencadenada y dinámica; violencia con toda la potencia que esta expresión puede contener.⁵

3. Violencia/no violencia: la aporía ética

Partamos de esta frase de Butler, que es tan precisa como estremecedora: “¿Y si el lenguaje tuviera en sí mismo la posibilidad de

⁵ En la teoría social y en la filosofía contemporánea no es posible referirse al “reconocimiento” sin dar cuenta, al mismo tiempo, del trabajo de Axel Honneth. Sin embargo, y más allá de esta suerte de imperativo, lo desarrollado por Honneth en torno al reconocimiento está estrechamente ligado al planteamiento butleriano (aunque la filósofa no se detenga especialmente a analizar las implicancias de esta teoría). De manera muy general, para Honneth solo es posible una idea de “sociedad” si los individuos se reconocen mutuamente. Aquí se encuentra, además, la posibilidad para que el individuo pueda desplegar sus proyectos y anhelos al amparo de una normativa que recubra esta idea de

la violencia y de la destrucción de un mundo?” (2004, p. 22). Para este punto ya podemos conceder con cierta certeza que el lenguaje contiene a la violencia y que es solo a través de él que la vida y los cuerpos se gestionan en torno a dinámicas represivas y coercitivas. Sin embargo, Butler nos lleva a un lugar extremo: nos habla de que el lenguaje puede contener la “destrucción de un mundo”. Siendo precisos, no nos habla “del” mundo, sino de “un” mundo, es decir de uno singular, único e irrepetible, que es lo propio de la vida de un ser humano. El lenguaje degradante, fuera de sí, así como la manera en que se impregna en los bordes de una existencia particular, puede llevar a una vida (mundo) a extinguirse, ya sea social y simbólicamente, o bien, físicamente, es decir, morir, suicidarse, desaparecer. La frase es de un tremendo impacto porque nos sitúa en una concepción del lenguaje con capacidad mortífera, asesina, al tiempo que releva la pregunta de qué hacer frente al lenguaje mismo cuando emerge como potencia destructora de un mundo.⁶

Slavoj Žižek, en una línea similar a la propuesta de Butler, sostiene en *Sobre la violencia* que “[e]stamos hablando aquí de la violencia inherente al sistema: no sólo de violencia física directa, sino también de las más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación, incluyendo la amenaza de la violencia” (2009, p. 20). Esto resulta al menos inquietante en la medida en que vivimos en un estado de coerción permanente, pero, aún más, en *la amenaza de la violencia*. Si este es el estado de la cuestión, la violencia como tal no requiere siquiera de ser desplegada, de agenciarse fácticamente, sino que es desde una suerte de acechante condición fantasmal o espectral que ya somos violentados. Decimos entonces que la violencia contiene una amenaza

“interacción” fundamental. Al respecto, Honneth señala que “[l]a reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos solo pueden acceder a una autorrealización práctica si aprenden a concebirse a partir de una perspectiva normativa con sus compañeros de interacción” (1997, p. 158).

⁶ Esta idea de la vida como única y singular, como aquella que en sí misma es un mundo y que es un fin de mundo cuando desaparece, se emparenta fuertemente a lo sostenido por Jacques Derrida. Para él, cuando alguien muere no muere alguien en particular: lo que desaparece y termina, al igual que en cualquier muerte, es el mundo; hacemos el duelo por el fin del mundo (cfr. 1994, p. 200).

desde mucho antes de que la experimentemos, tejiendo en nosotros toda una madeja subjetiva que está definida por la violencia, ya sea en su traducción real o en su dimensión simbólica.⁷

Comprendemos entonces que la violencia en Butler emerge como el espacio para una suerte de ética de la no violencia, pero entendiendo desde el principio que es la violencia misma lo que permite y favorece la emergencia de esta ética. Los cuerpos vulnerables, las vidas precarias que no son materia de consideración por parte de los estados y, por tanto, susceptibles de quedar atrapados en el círculo abyecto de la violencia, son la ética. Lo que se formula en este momento es una aporía fundamental que —aunque parecería resumir la cuestión— es lo que está a la base del planteamiento butleriano. La aporía entonces conduce a pensar que cualquier ética de la no violencia es una ética de la violencia a la vez, aunque con la primera se intente, justamente, desactivar el protagonismo de la segunda.

Esta marca intensamente aporética en Butler —de habitar *en* la aporía— ratifica la idea de que es en la violencia que puede encontrarse el germen de una ética contemporánea de la no violencia nuevamente.⁸ Bien vale en este sentido pensar la aporía como una posibilidad para la política —y, entonces, para una ética—. “Ahora bien, ¿qué se puede hacer ante esta aporía? ¿O ante la aporía sin más? ¿No nos paraliza acaso? ¿No nos vuelve escépticos, nihilistas, apolíticos, amorales, irresolutos? La respuesta que podemos articular es que la experiencia de la aporía es la condición de posibilidad de la moral y de la política”

⁷ Žižek reconoce fundamentalmente dos tipos de violencia: una simbólica y otra sistémica. La primera habita principalmente en el orden del lenguaje; la segunda se relaciona con la generación de una geopolítica global orientada a la destrucción derivada de la imposición de órdenes económicos y políticos (cfr. Žižek, 2009, p. 10).

⁸ Derrida sostiene, en relación con la aporía, que esta es “el no pasar, o más bien la experiencia del no pasar, de la experiencia de lo que pasa y apasiona en este no-pasaje, paralizándonos en esta separación de manera no necesariamente negativa [...] [;] este lugar donde no sería posible constituir un problema” (1996, p. 31). En este sentido, la violencia identificada como el paso a una ética de la no violencia resulta una aporía en cuanto es un no problema, algo que no tiene solución, pero que sin embargo es emancipatorio respecto de la tradición en torno a la violencia. En otras palabras, toda violencia —sujeta a su propia deconstrucción— conduce a un espacio en el que la no violencia, su opuesto, tiene condiciones de posibilidad.

(Contreras, 2010, p. 86). Sostenemos entonces que una ética de la no violencia sería imposible sin la impronta extensiva y extendida de la violencia propiamente tal. En el intersticio que se forma entre ambas emerge un aporético espacio de constitución que reclama, finalmente, una ética imprescindible para el mundo contemporáneo.

4. Violencia, iterabilidad y guerra

En esta misma dirección, Judith Butler apunta que pensar la violencia, insistir sobre ella una y otra vez como el terreno para la formulación de una ética contemporánea, es también un intento por debilitar la reproducción de sus propios desplazamientos. Nos referimos en este punto, específicamente, a lo que la filósofa denomina “la justificación moral de venganza”. Esto quiere decir que la violencia permite, en cuanto se ejercita y se experimenta, ya sea como víctima o como victimario, una serie de movimientos posteriores que tienden a legitimarla y hacerla iterativa, repetible en ella misma y condicionada por su propia naturaleza reproductiva y endogámica. La violencia, como se ha sostenido, se autogestiona, se monitorea y se venga de sí misma, promoviendo en este brutal circuito las condiciones siempre deshumanizantes que posibilitan su contingencia reiterativa. Todo esto presenta a la violencia como el espacio primordial para repensar las implicancias de una ética en el mundo actual, como lo señala Butler: “Lo que me gustaría subrayar es que junto con la experiencia de la violencia surge un marco para poder pensarla —un marco que funciona tanto para prevenir cierto tipo de preguntas y de análisis históricos, como para producir una justificación moral de la venganza—” (2006, p. 28). Entendemos de esta forma que la experiencia de la violencia, su propio agenciamiento en un mundo empírico que la reconoce y la acoge sustantivamente, actúa como un velo que recubre de hipocresía todo lo que en su nombre puede llegar a constituirse. Bajo un sinnúmero de explicaciones históricas o de argumentos sociológicos, la violencia queda protegida, validada, y entonces dispuesta a ser arrojada sobre un cuerpo o sobre una comunidad. En este sentido, la violencia es argumentativa; posee, ciertamente, densidad y no es iluso pensar que desde ella se deriva una prédica perfectamente construida. Aquí, entonces, la venganza, tal como lo señala la filósofa, se justifica moralmente, identificando enemigos internos o externos que constituyen el ecosistema perfecto para su aplicación y despliegue. La violencia no es inocua ni menos vacía, se

funda y se refunda constantemente sobre la base de argumentaciones tan abyectas como contundentes.

Diremos entonces, en esta ruta despejada por Butler, que la violencia se edifica sobre la base de su propia iterabilidad. Como sostiene Jacques Derrida:

Esta unidad de la forma significativa no se constituye sino por su iterabilidad, por la posibilidad de ser repetida en la ausencia no solamente de su “referente”, lo cual es evidente, sino en la ausencia de un significado determinado o de la intención de significación actual, así como de toda intención de comunicación presente. Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la *permanencia* no presente de una marca diferencial separada de su pretendida “producción” u origen (Derrida, 1972, p. 377).

En relación con la violencia, siguiendo a Derrida y a su noción de “iterabilidad”, esta no necesitaría para activarse y reproducirse de un punto de partida, de un “hecho violento”; sería demasiado elemental intentar un análisis de la violencia como algo que se origina en un tiempo y espacialidad identificables, precisables. La violencia, desde esta perspectiva, excede por mucho su contingencia o su significación temporal, y su potencia no puede reducirse a algo así como un origen. La violencia como fenómeno articulador de las sociedades contemporáneas no requiere necesariamente de “ser vista”, identificada o mediatizada (la violencia que se muestra en los medios de comunicación, por ejemplo): ella misma, en su iterabilidad, se desprende de su punto original diseminándose y reproduciéndose intemporalmente, sin la urgencia de ser comunicada o evidenciada. La iterabilidad adherida a la violencia es, al final, todo lo que es suplemento de la violencia misma, prótesis de un origen⁹ que hace de la violencia un acontecimiento descarrilado, dislocado y fuera de sí mismo (cfr. Derrida, 1997, p. 24).

⁹ Noción desarrollada especialmente por Derrida (1997) y que refiere, sintéticamente, a la manera en que el origen de algo (en este caso, de la lengua) es capaz de desprenderse de su significación originaria para tener vigencia y

Esta noción de “iterabilidad” no quita, sin embargo, que una ética de la no violencia como la propuesta por Judith Butler no asuma de manera imperativa la violencia como un aquí y ahora, como “*lo que pasa*”, por recuperar las palabras de Alain Badiou. Si bien la iterabilidad siempre es un desplazamiento radical con respecto al origen, esta no es posible sin el reconocimiento del origen mismo; por lo tanto, la violencia conjuga su no presencia con su presencia, superando con este gesto aporético cualquier arraigo en una suerte de dogma metafísico.

Lo anterior nos permite, siguiendo a Butler, pensar a escala global lo que pasa en el mundo cuando la violencia se encarna y traduce en escenarios de muerte, así como los efectos de la violencia propiamente tal y su relevancia al momento de reflexionar una ética a su alrededor. Esto porque la violencia, en su gestualidad contemporánea, invisibiliza, desconoce, oblitera vidas que son menos importantes que otras. Hay vidas que no son pensadas, consideradas en la geopolítica de la guerra, y esto permite la guerra misma. Si los Estados consideraran toda vida como una vida sensible de ser protegida y sujeto de resguardo, en este caso, político, la guerra no sería posible. Sin embargo, al pasar por alto la vida, singular o de poblaciones enteras, la guerra se justifica a sí misma y permite el despliegue de su maquinaria de muerte: “Cuando una vida se convierte en impensable o cuando un pueblo entero se convierte en impensable, hacer la guerra resulta más fácil” (Butler, 2011, p. 24).

En este sentido, lo que es entendido por “vivo” o “muerto” es previo al despliegue de la violencia en su versión de guerra. En otras palabras, al identificar qué población humana puede ser destruida y cuál no, lo que se deja vivir y lo que se deja morir se transforma en un criterio *ex ante*, y es precisamente aquí que la vida obtiene un estatus diferente, el que se emparenta directamente con la selección arbitraria de aquello viviente que será destruido y de aquello viviente que seguirá vivo.¹⁰ De

temporalidad en el presente. No obstante, y a pesar de que la lengua se acople a los imperativos específicos de un contexto, siempre reproduce de manera protéctica ese impulso originario; injerto de un principio que es imposible descartar por más que la historia o la violencia lo atrincheren en lo contingente.

¹⁰ Resulta clara —tal como Butler misma lo reconoce— la cercanía del argumento butleriano con la noción de “necropolítica” (o “tanatopolítica”) creada por el gran filósofo camerunés Achille Mbembe, que describe cómo los Estados o el poder político tienen la capacidad de decidir sobre la vida y la muerte, o, más específicamente, el poder de resolver quien vive y quien muere. En esta

esta manera, algunas comunidades “aparecen desde el principio como muy vivas y otras como más cuestionablemente vivas, tal vez incluso como socialmente muertas” (Butler, 2010, p. 69).

5. Arriesgar el yo

Todo lo que hemos podido sostener en este texto nos lleva a preguntarnos: ¿cómo es que en este mundo atravesado por la violencia en sus múltiples y variadas expresiones —lenguaje, estereotipos, justificaciones morales de la venganza, capacidad de decidir sobre la vida y la muerte, guerra, etc.— se hace posible o se vislumbra una ética de la no violencia? Cuando todo parece indicar que la violencia es un eje articulante de todo orden social, ¿de qué manera la ética de la no violencia invierte el principio brutal de la violencia misma recuperándose entonces como aquello ético fundamental.

Definitivamente no es fácil responder a preguntas de esta magnitud; no obstante, es a través de la misma filósofa que se posibilitan las respuestas. En *Dar cuenta de sí mismo*, Judith Butler nos hace una suerte de invitación. Esta tiene que ver con lo que ella misma define como “[p]oner en riesgo al yo” (2009, p. 40). ¿Qué significa este riesgo?, ¿hacia dónde nos dirige? Poner en riesgo al yo en esta línea implicaría desposeerse¹¹ de lo que podemos comprender como unidad en la identidad: todo lo que

línea, Mbembe se refiere al término no solamente como el derecho a decidir, sino también a exponer a un ser humano o a una población a la permanente amenaza de muerte. En esta dirección, no es solamente el hecho de dejar vivir o morir, sino de poner al centro de la vida social y política un dispositivo amenazante que determina la vida de hombres y mujeres, que son blanco, en este sentido, de una política de la muerte: “[...] la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién debe vivir y quién debe morir” (Mbembe, 2006, p. 30).

¹¹ La noción de “desposesión” nos interesa especialmente; sin embargo, se considera que será materia específica de otro artículo en el que pueda ser analizada a profundidad, relacionándola, por ejemplo, con la idea de “soberanía” en la obra de Jacques Derrida. No obstante, entendemos que en la noción de “desposesión” se encuentra implícita una crítica al sujeto moderno, caracterizado por una suerte de individualismo racional, proponiendo en esta línea una posibilidad emancipatoria de este mismo sujeto respecto del sistema capitalista que nos posee, organizando nuestra subjetividad y dinamizando ciertas lógicas proclives al sistema. Aquí es donde se juega lo que Butler llama “agencia crítica” (cfr. Butler y Athanasiou, 2013, p. 11).

nos confina atávicamente a una comprensión de sí como atomización, como diferenciación radical respecto del otro que constituye el espacio común. Poner en riesgo al yo es sacrificar una cierta idea de ipseidad o mismidad identitaria para ponerla al servicio de una dimensión colectiva que, en este mismo desplazamiento, construye las condiciones de posibilidad para arriesgar lo que somos, lo que creemos que somos o lo que se nos ha dicho que somos, esto es, sujetos, hombres y mujeres, que naufragan en el océano de la indeterminación y la desvinculación sin capacidad de conformar comunidad.

El mayor peligro para mí es el peligro del sujeto autónomo y monolítico que intenta establecer límites e impermeabilidades absolutas, porque ese es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Y me parece que sobre este tipo de base no puede construirse ninguna ética o política sólidas (Burgos Díaz, 2008, p. 240).

Lo anterior nos desliza al terreno de la pura constatación de sí como yo único, sin capacidad de intersección con algo más que con su autoreferida articulación yoica. Butler nos dice entonces que es necesario abrir un espacio de confusión donde el yo y el otro se interpelen y sean cocreadores de algo común. Esta confusión, sin embargo, no es ajena al sí mismo ni tampoco a un yo intransferible, sino que se trata de “una imposibilidad de distinción entre el otro y el yo en el corazón de mi identidad” (2009, p. 107).

En esta ruta, abierta por Judith Butler y en la cual el yo debe arriesgarse a salir de su encierro autorreferente y autoidentitario, se juega una profunda desposesión de la identidad misma. Es un desarraigo, una suerte de desplazamiento radical hacia zonas donde lo común no es necesario ni inmediatamente explicativo de lo que ese desarraigo implica. Por el contrario, se construye una zona difusa, bizarra, donde los parámetros en los cuales el yo se amparaba y refugiaba quedan ahora sensibles a ser alterados por la proximidad con el otro, con aquella alteridad que también ha desarrollado su propia desposesión. Diríamos entonces que al arriesgar el yo, al sacarlo de su zona de confort, una ética de la no violencia comienza a revelarse, y por lo tanto también la política entendida como un imaginario colectivo que debería desactivar la violencia propiamente tal. Para que esto se produzca es necesario “que yo misma quede en entredicho para mí” (2009, p. 38).

En relación con lo expuesto, Judith Butler expone que:

Esta postulación de una opacidad primaria para el yo derivada de las relaciones formativas tiene una implicación específica para una orientación ética hacia el otro. En efecto: si somos opacos para nosotros mismos precisamente en virtud de nuestras relaciones con los otros, y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes (2009, p. 34).

Esto nos parece muy relevante en el relato butleriano, en la medida en que únicamente arriesgando el yo, movilizándolo a una zona de total incerteza respecto de su formación identitaria, es que lo propiamente ético alcanza condiciones reales de posibilidad. No hablamos aquí de un juego puramente metafórico o de una novedosa retórica filosófica en la cual el yo y sus potenciales movimientos servirían para adornar un argumento. Tampoco se trata de una estética filosóficamente pretenciosa que busca alimentar una vez más otro discurso sobre la ética. Por el contrario, en este sacrificio del yo lo que está en juego es lo ético y lo político en el sentido más real del término, es decir, la capacidad de agenciarnos desde nuestra singularidad en un mundo donde la intersección *en* lo común sería el antídoto contra la violencia, la cual que atrinchera al yo, inhabilitándolo a cruzar sus propias fronteras y a entrar en el espacio ético-político de lo colectivo. “La distancia entre el yo y el otro es dinámica constitutiva, un vínculo del que no es posible rehuir, sino un cautiverio en el que tiene lugar la batalla ética” (Butler, 2016, p. 106).

En resumen, un yo cautivo y encerrado en sí mismo (autoposeído), que no toma riesgos ni se distribuye en la comunión con otros, es el blanco predilecto de la violencia, que lo identifica como su objeto y lo atrae — casi magnéticamente — al perímetro de su influencia. “Si la violencia es el acto por el cual un sujeto procura reinstaurar su dominio y su unidad, la no violencia bien puede ser resultado de vivir el cuestionamiento

persistente del dominio yoico que nuestras obligaciones para con los otros inducen y requieren” (2009, p. 92).¹²

Conclusión

Se intentará dejar circulando algunas consideraciones finales que, más que concluir, persiguen dejar abiertas cuestiones que deberán ser exploradas en textos y reflexiones posteriores.

Lo primero es que, a partir del trabajo de Judith Butler, la noción misma de “ética” adquiere contornos singulares. Es una ética de lo contemporáneo que se sitúa en el centro del devenir histórico de las sociedades, interpelándonos una y otra vez, instalando a la violencia como eje articulador de la ética propiamente tal y desde la cual toda cuestión, pregunta o insistencia sobre ella debiera densificar una dimensión proclive a la no violencia, que en sí misma es la ética que propone Butler. No es posible entonces activar una zona ético-política si no reflexionamos de manera contingente y habilitamos el espacio para que la violencia sea rechazada aquí y ahora, sin por esto renunciar al análisis profundo de los elementos que le son constitutivos.

En este sentido, se pudo constatar cómo el lenguaje tiene un rol principal en la articulación de la violencia. Así, el lenguaje aparece como el dispositivo que distribuye sus condiciones de posibilidad, en el entendido de que es *en y a través de él* que se produce un espacio de afectamiento que incide y determina la ubicación —autopercepción— de un individuo en la cultura y la sociedad. No es posible entonces acercarnos a una ética de la no violencia si no se desactiva (en la cotidianidad del mundo) todo lo que es propio del lenguaje abyecto, descalificador e

¹² Ciertamente, en esta reflexión se deja ver en Judith Butler la importancia de Levinas para su filosofía. Justamente en Levinas no hay ontología previa toda vez que el otro nos interpela y nos hace conscientes de que habitamos un mundo común. El otro, en su absoluta alteridad, no es objetivable y se abre hacia el infinito, radicalizando esa otredad que lo constituye. Esto nos hace responsables de no pretender abarcar ni poseer lo que habita en un tiempo y en un espacio infinitos; sin embargo, reconocemos en esa total infinitud la filial posibilidad de lo común que se da fuera del yo estancado en su mismidad. Para Levinas, el otro permite comprender “el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el mismo, el yo contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener” (1977, p. 52).

insultante. Esta es una tarea en extremo compleja; no obstante, no se debe dejar de impulsar el combate contra esta violencia lingüística que se propone y se impone como propulsora de la degradación humana.

Importante es sostener, además, que la ética en Butler queda de alguna manera evidenciada en la formulación de una aporía. Tal como se ha señalado, solo es en la constatación de la violencia y de todos aquellos aspectos que la configuran (lenguaje degradante, justificación moral de la venganza, estereotipos, cuerpos desprovistos de protección, guerra, etc.) que una ética de la no violencia es posible. Dicho en otros términos, sin violencia no hay no violencia, y es únicamente en la constatación de la violencia como elemento primordial que se gestiona y disemina en un tiempo y en un espacio determinados que un discurso de la no violencia emerge como el antídoto para la reproductibilidad infinita de la violencia misma.

Lo anterior no puede ser posible si no damos cuenta de la iterabilidad que le va adherida a la violencia. Esta se produce y reproduce sin manifestar un origen, un principio. Desde esta perspectiva, la violencia es fruto de la violencia misma y no requiere más que de prótesis o injertos (hechos) que extiendan sin cesar su perímetro de alcance. Apoyándonos en Derrida en esta línea, se vio cómo la violencia es *hacia sí y de por sí* su propia condición de posibilidad. Esto será algo que debemos seguir explorando, probablemente desde las rutas abiertas por la filosofía de la deconstrucción.

La salida a esta violencia y a todo lo que la constituye requiere de un riesgo, de una desposesión del yo hacia un lugar en que el encuentro y reconocimiento con el otro puedan invertir la dinámica de la violencia. El yo resguardado, sitiado por su propia identidad y enclaustrado en los contornos de la ipseidad, no puede generar comunidad y, por lo tanto, tampoco resistir al impacto y al efecto de la violencia. La dimensión yoica, entonces, debe emanciparse respecto de este encuartamiento y arriesgarse en aquel espacio en el que lo común se abre como regla y norma de la no violencia.

En definitiva, la potencia del análisis butleriano, y más allá de todo lo que se ha trabajado en este artículo, radica en que su filosofía permite visibilizar la crueldad, la injusticia y el desprecio por *el y lo* otro. En un mundo que se ve atravesado de punta a punta por la degradación singular y por la desolación de la guerra (interna o externa), una ética y una filosofía de la no violencia no puede sino ser relevada a un lugar principal. Más allá de que los Estados y la cotidianidad mundana no

se afecten por el sufrimiento y el despojo de lo propiamente humano por parte de la violencia, el ir tras una ética que resista a esta tendencia siempre en acecho y en los hechos debe ser motivo de la filosofía y un aspecto central en el discurso filosófico contemporáneo.

Bibliografía

- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. J. Pallí Bonet (trad.). Gredos.
- Badiou, A. (2003). *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*. Nous.
- Bulter, J. (2003). Violencia, luto y política. E. Hurtado y L. Pérez (trads.). *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 17, 82-99.
- ____ (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. J. Sáez y B. Preciado (trads.). Síntesis.
- ____ (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. F. Rodríguez (trad.). Paidós.
- ____ (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. H. Pons (trad.). Amorrortu.
- ____ (2010). *Marcos de guerra, Las vidas lloradas*. B. Moreno Carrillo (trad.). Paidós.
- ____ (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda*. P. Soley-Beltrán (trad.). Katz Editores.
- ____ (2016). *Los sentidos del sujeto*. P. Kuffer (trad.). Herder.
- Butler, J. y Athanasiou, A. (2013). *Dispossession. The Performative in the Political*. Polity Press.
- Burgos Díaz, E. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Antonio Machado Libros.
- Contreras, C. (2010). *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la desconstrucción*. Universitaria.
- Derrida, J. (1972). Signature, événement, contexte. En *Marges de la philosophie*. (pp. 365-390). Les éditions de Minuit.
- ____ (1994). *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*. Galilée.
- ____ (1996). *Apories*. Galilée.
- ____ (1997). *El monolingüismo del otro. O la prótesis del origen*. H. Pons (trad.). Manantial.
- Foucault, M. (1994a). La politique de la santé au XVIII siècle. En *Dits et écrits. III*. (pp. 725-742). Gallimard.
- ____ (1994b). *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. Gallimard.
- ____ (2001). Deux essais sur le sujet et le pouvoir, En *Dits et Écrits. II*. (pp. 1041-1062). Gallimard.

- ____ (2004). *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Gallimard.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Una gramática moral de los conflictos sociales*. M. Ballesteros (trad.). Grijalbo.
- Levinas, É. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. D. E. Guillot (trad.). Sígueme.
- Mbembe, A. (2006). Nécropolitique. *Raisons politiques*, 21, 29-60.
- Nancy, J.-L. (1999). *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois.
- Platón. (1983). *Diálogos. II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. Olivieri, J. L. Calvo (trads.). Gredos.
- ____ (2003). *Diálogos. III. Fedón, Banquete, Fedro*. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó (trads.). Gredos.
- Sacristán, M. y García Bacca, D. (2013). *Los diálogos eróticos: Banquete y Fedro*. Tecnos.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. A. J. Antón Fernández (trad.). Paidós.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2092>

The Killing of Oneself in the Dispute for Sovereignty

El darse muerte en la disputa soberana

Hernán Neira
Universidad de Santiago de Chile
Chile
hernan.neira@usach.cl
<https://orcid.org/0000-0003-3198-7242>

Recibido: 02 - 11 - 2020.
Aceptado: 22 - 01 - 2021.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Killing oneself or assuming the risk of death in the name of an ethical-political aim, avoiding the infliction of moral or physical wounds on others, has been a recurrent fact throughout history. The instability of the individual resulting from such actions can submit the state or other power to a stupefaction that weakens the exercise of its will. Self-sacrifice of this kind does not always seek to create a counter-power. Indeed, its effectiveness may come from the fact that it does not attempt to create a counter-power and generates a situation that is not the opposite of the previous one, but rather different, with its results getting closer to those desired. Some political self-sacrifices are more appropriate to displace the relationship with the state than to confront it. In the context of threatened state sovereignty, I analyze who is at the heart of political-ethical self-sacrifice, the meaningful nature of the act, some of the individualistic prejudices that obscure its interpretation, and its relationship to other forms of killing oneself.

Keywords: ethical-political suicide; hunger strike; state sovereignty; civil disobedience; Thoreau; Gandhi.

Resumen

El darse muerte o el asumir un riesgo de muerte en nombre de un motivo ético-político, evitando la producción de heridas, morales o físicas, contra terceros, ha sido recurrente en la historia. La inestabilidad del individuo que se deriva de esas acciones puede someter al Estado u otro poder a una suerte de estupefacción que debilita el ejercicio de su voluntad. No siempre el autosacrificio del tipo mencionado busca crear un contrapoder. Es más, su eficacia puede provenir de que no lo intente y genere una situación no opuesta a la previa, sino distinta, con resultados más cercanos a los deseados. A algunos autosacrificios políticos les es más propio el desplazar la relación con el Estado que enfrentarse a él. En el contexto de una soberanía estatal amenazada, analizo quién está en el corazón del autosacrificio ético-político, la naturaleza significativa del hecho, algunos de los prejuicios individualistas que oscurecen su interpretación y su relación con otras formas de darse muerte.

Palabras clave: suicidio ético-político; huelga de hambre; soberanía estatal; desobediencia civil; Thoreau; Gandhi.

¿Qué es el sacrificio ético-político?¹

Es el hecho de darse muerte o de asumir un riesgo de muerte en nombre de un motivo ético-político, evitando la producción de heridas, morales o físicas, contra terceros. Caben en esta categoría algunos suicidios ético-políticos, el ayuno y la huelga de hambre, cuyas formas, en este trabajo, están representadas en las figuras de dos esclavos germánicos descritos por Séneca, por los ayunos de Gandhi, por el suicidio de Quang Duc, el de Mohamed Bouazizi, y por la huelga de hambre de Celestino Córdova.² El propósito de esas acciones es someter al Estado u otro poder político a una suerte de estupefacción que debilite o incluso anule el ejercicio de su voluntad, es decir, una estupefacción que atenúe su soberanía, lo que no equivale siempre a establecer otra nueva y que se oponga a la primera, ni a exaltar el poder individual de quien se ha sacrificado, según sostiene Karen Fierke (2013, p. 207). Una voluntad de obtener reparación o justicia no es indispensable para estas prácticas, pero muchas veces les acompaña; lo principal es dejar al Estado en una condición de turbación para actuar. El suicidio y la huelga de hambre ético-políticos suponen, además, una voluntad de modificar una condición supraindividual, modificación de la cual no se recibirá beneficio personal inmediato. Dejar al Estado estupefacto puede ser un objetivo en sí mismo, en cuanto inhibe o corrige una acción considerada injusta, o bien una condición para impulsar reivindicaciones del grupo de origen. Darse muerte y entrar en huelga de hambre son formas singulares de autosacrificio, concepto que incluye a ambos y que usaremos aquí con frecuencia.³ El suicidio soberano se caracteriza por el hecho de que la decisión de darse muerte no se origina en un estado patológico y es fruto de una consideración racional sobre uno mismo y las condiciones en que se vive. El suicidio con fines ético-políticos es una forma de suicidio soberano, pero no todo suicidio soberano es político. El autosacrificio es una forma específica de suicidio soberano, pero, mientras este no supone siempre tener un una finalidad posterior, aquel

¹ Este artículo es parcial del proyecto Fondecyt 1181322 (República de Chile): *Comprender el suicidio político: soberanía del Estado y estabilidad del individuo*.

² La llevada a cabo en 2020, pues ha realizado otras.

³ Existen diversas formas de sacrificio ético-político que no hemos podido considerar aquí; no pretendo exhaustividad.

es instrumento para obtener un fin, muchas veces político o geopolítico. La noción de “suicidio soberano” refiere a la naturaleza del acto de darse muerte, no a poner en el tapete una reivindicación o levantar una soberanía paralela a la del Estado.

El autosacrificio suele ser una opción en un conflicto asimétrico, donde la tensión militar de tiempos anteriores no ha sido resuelta pero las armas han sido depuestas en un desplazamiento y sustitución de las tensiones bélicas por otras (civiles o policiales). Aunque pueda originarse en una antigua tensión militar, el autosacrificio reafirma que el conflicto está en terreno civil, al mismo tiempo que pone de relieve su escandalosa permanencia. La acción de autosacrificio por ayuno o por suicidio no destructivo de terceros se apoya en una no violencia contra otros, que más busca cambiar una situación que abandonar este mundo, hecho que la distancia de un suicidio soberano o de un suicidio patológico. Angela Boitano sostiene que la huelga de hambre y el suicidio con fines políticos, aunque distintos, son “una renuncia a lo valioso (la vida) y que se inscribiría bajo la fórmula [...] del: ‘preferiría no hacerlo’” (Boitano, 2018, p. 42), concepto que se inspira en la contumacia del personaje Bartleby de Herman Melville ([1856] s. f.).

Se puede establecer una tipología simplificada y no exhaustiva de las formas de darse muerte o practicar la huelga de hambre en situaciones ético-políticas. De las cuatro formas que veremos aquí, nos centraremos en la última, si bien debe considerarse que estas modalidades no tienen siempre contornos exactos y es posible una superposición de límites. El primer tipo requiere del morir como requisito previsible y altamente probable, o incluso seguro, del autosacrificio, condición para alcanzar un objetivo de destrucción de un oponente; esta acción política implica además la muerte de terceros, incluso de víctimas civiles no involucradas en el conflicto. Sin la muerte propia y de terceros ese objetivo sería inalcanzable.

El segundo tipo es el escape de las obligaciones justa o injustamente impuestas o la transgresión de los deberes con el Estado o con la religión, un escape contrario a los intereses y a la soberanía estatal o religiosa. En el libro IX de *Leyes*, Platón describe las penas que corresponden al suicidio, donde se produce identidad entre la víctima y el victimario (872d-873d). Van Hooff sostiene: “en las *Leyes*, el suicidio [*self-killing*] es el clímax en la terna de homicidios directos contra el propio pueblo”

(2011, p. 186).⁴ En efecto, en la medida en que quien se da muerte tiene deberes con el Estado, los componentes políticos de este suicidio son innegables. Por su parte, Aristóteles, en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, afirma: “el morir por huir de la pobreza o del amor o de algo doloroso, no es propio del valiente sino más bien del cobarde” (1116a). El mismo párrafo vincula la valentía con un valor cívico o político (*politiké*), pues los ciudadanos soportan peligros, ya sea por los castigos o infamia, ya sea por el deseo de gloria, siendo esto último elogiado (cfr. 1116a). La capacidad de soportar el peligro y las exigencias de la vida social jerarquizada serían, para Aristóteles, una virtud política y no solo moral. Quien se autosacrifica en un contexto de conflicto asimétrico puede ser víctima de la atribución de una patología por parte del poder del que escapa, que niega así todo heroísmo y desvaloriza la acción. Ahora bien, quien se da muerte por motivos ético-políticos contraría esa pretensión del poder al que se opone y ejerce un acto que corresponde a su voluntad. Actúa sabiendo que el autosacrificio puede llevar a la muerte y que, con ella, quedará privado del ejercicio de la voluntad, pero sabe que de esa privación se puede desprender una transferencia positiva de valor a la reivindicación tácita o explícita que suele acompañar a tal acto. De esa privación se origina la acusación de padecer una patología, que es eje del reproche que levanta Spinoza contra el suicidio en la *Ética* ([1677] 2004).

Platón y Aristóteles parecen hablar más bien de los libres cuando se refieren al suicidio. Séneca, en cambio, en el libro VIII de las *Cartas a Lucilio*, destaca que el suicidio también es una posibilidad para los humildes, y expone dos ejemplos de esclavos que optan por la muerte para evitar un destino peor: morir luchando contra las fieras en un espectáculo público.⁵ El primero, germánico, aprovechando un descanso en el entrenamiento matinal, se excusó para evacuar y, en las letrinas, se atragantó con el palo y la esponja destinado a otros menesteres; el segundo, al ser llevado en un carro para presentarse al circo, introdujo su cabeza en los radios de la rueda, que se la cercenaron (VIII, ep. 70, §§ 20-23). A través de esos actos se liberan de esa imposición y pierden su condición de sometidos. Unos, libres, escapan a la posible muerte

⁴ Salvo que se establezca que se está empleando una traducción ajena, las traducciones del inglés y del francés son mías.

⁵ Filosóficamente puede ser más relevante analizar el suicidio de los esclavos descritos por Séneca que el suyo.

que supone sobrellevar las cargas del Estado; otros, esclavos, escapan, con una muerte anticipada, cierta y escogida, a la muerte próxima en el espectáculo que impone una nación extranjera y tirana. La imposibilidad de presión que impone a su señor, público o privado, el esclavo que se suicida desestabiliza al individuo, no solo en cuanto es él mismo, sino en cuanto es un entretrejo de relaciones sociales y legales. Con ello, deja perplejo al Estado, que no logra realizar el fin que buscaba por medio del cautivo. El autosacrificio de los esclavos descrito por Séneca es más que sustraerse al Estado, pues se le impone un cambio en el programa y escenografía que tenía previsto para aquellos.

El tercer tipo de autosacrificio ético-político se caracteriza porque se está dispuesto a morir en la acción y no se busca la muerte de terceros, pero se está dispuesto a que ambas situaciones ocurran para cumplir el objetivo. Tal el caso del capitán John Brown en la serie de acciones armadas para liberar esclavos negros en la década de 1850 a 1859, en Estados Unidos (cfr. Kansas State Historical Society, s. f.). El hecho de que las acciones llevadas a cabo por John Brown diesen lugar a la muerte de varias personas, sin habérselo propuesto como objetivo, no disminuye el riesgo corrido por él. En su discurso ante la corte que le condenó a muerte, al recibir la sentencia sostuvo: “si se considera necesario que deba perder mi vida por la promoción de los fines de la justicia y que mezcle mi sangre con la de mis hijos, y con la de los millones de esclavos de este país esclavo [...] digo: sea” (Brown, 1859). En un contexto distinto, el fundador del Partido Pantera Negra, Huey Percy Newton, utiliza el concepto de *revolutionary suicide*, definido como el precio que se debe pagar por el autorrespeto, pero eso no significa que “yo y mis camaradas tengamos un deseo de muerte; significa lo opuesto [...] la primera lección que debe aprender un revolucionario es que es un hombre condenado” (Newton, [1973] 1995, p. 6), oración, esta última, que alude a Bakunin.⁶ Newton se sitúa entre el caso de Brown y el que discutiré a continuación porque, al aceptar que otras personas puedan sufrir daños en un autosacrificio, se separa del concepto riguroso de este, que tipificamos en el próximo párrafo. El capitán Brown y Newton contribuyen a dar el contorno del autosacrificio que describimos en este trabajo, con el que tienen algunos aspectos en común, pero el hecho de aceptar el daño a terceros establece una diferencia.

⁶ La idea proviene de Sergei Netchaïev, autor del *Catecismo del revolucionario* (2022 [1868]), que Newton confunde con el *Catecismo revolucionario* de Bakunin.

En cuarto lugar aparece el tipo de autosacrificio de los ayunos ético-políticos reiterados que implican la autoinhibición de dañar a terceros, ni moral ni físicamente, así como una voluntad no suicida. Es el tipo de autosacrificio que fue practicado por Gandhi. En 1933, en una carta al artista Bireswat Sen, Gandhi explica: “se equivoca al pensar que mi ayuno [*fast*] era un suicidio. Un suicidio es cuando un hombre realiza un acto con la intención de terminar con sus existencia terrenal. Nunca tuve esa intención” (Gandhi, [1933] 1972, carta 488). Cabe destacar que la palabra *fast* o *fasting*, usada por Gandhi para designar en inglés lo que él practicó, significa “ayuno” o “abstinencia alimentaria”, especialmente la que se da en un marco ético-religioso (bajo la hipótesis de instrucción divina en el contexto del hinduismo), lo que incrementa, por su vínculo con la cultura vernácula, la acogida por parte de la población de ese ayuno, acogida que será un eficaz instrumento de lucha pacífica anticolonial. En la concepción de Gandhi, la muerte a la que se expone quien practica el ayuno no proviene de la acción de terceros ni de la de sí mismo, sino de la inacción de uno en relación con los alimentos y de la decisión de la autoridad de no cesar la injusticia con quien ayuna. Aquello es, técnicamente, resistencia pasiva. En sentido estricto, solo este cuarto tipo cumple de forma plena con la definición dada inicialmente.

Esbozada esta tipología esquemática, conviene examinar el carácter polémico del autosacrificio, incluso del cuarto tipo. Una de las primeras disputas en torno al autosacrificio político opone la interpretación que le dan quienes lo practican —frecuentemente en situación de debilidad ante un poder superior— a aquella que da el Estado u otro poder que se siente amenazado por ese autosacrificio. Los primeros suelen entenderlo como un martirio que sobrepasa al individuo que muere; el segundo, como una patología mental o un fallo de individuación en una persona o un grupo de personas (Gambetta, [2005] 2009). Uno de los puntos culminantes de la polémica se expresa en la oposición que realiza Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* entre, por un lado, la “pagana” Lucrecia, que se suicida tras ser violada por Sexto Tarquinio y es culpable, para Agustín, de haberse dado muerte (I, 19, 2, p. 100), y, por otro, las “vírgenes cristianas”, que se suicidan y evitan así ser violadas por las tropas del rey bárbaro Alarico. Ahora bien, en la interpretación agustiniana, estas actúan por mandato divino (I, 26, p. 112) mientras que aquella por debilidad del pudor (*pudor infirmitas*) (I, 19, 3, p 101). Ninguna violación y ningún suicidio es idéntico al otro, pero lo relevante es aquí la expresión del contexto significativo,

social y religioso en que un hecho adquiere sentido; para Agustín, las *cristianas* son mártires e inocentes mientras que la *pagana* es culpable de suicidio. Por eso, en la valoración del autosacrificio, la simple distinción entre una supuesta voluntad suicida o ausencia de ella está dotada de componentes valóricos, en los que ninguno de ambos hechos está provisto de propiedades “ontológicas”, sino significativas y, en especial, significativas ético-políticamente: la existencia de una voluntad de muerte, su naturaleza y vínculo con una patología o, en cambio, con un proceso de lucha colectivo no es una constatación ontológica, sino un campo de debate cuyo contorno y contenido es inaugurado por ese mismo autosacrificio.

También en un contexto cristiano, catorce siglos más tarde, el capitán John Brown se inspira por concepciones religiosas. Perder la vida, para él, fue una necesidad que se deducía de seguir el mandato divino contenido en la Biblia, en especial en Mateo 7:12 y Hebreos 13:3: “Me atreví a actuar bajo aquella instrucción” (Brown, 1859), declara a la corte al conocer la sentencia de muerte. Gandhi consideraba que un ayuno realizado al margen de ese contexto religioso, al margen de la *satyagraha*, correspondería a lo que popularmente es llamado “huelga de hambre”, que se iniciaba sin preparación espiritual previa (cfr. Gandhi, 1965, p. 7).⁷ Pero no hay consenso sobre la necesidad de un criterio religioso para distinguir el ayuno de la huelga de hambre. Esta última fue practicada en 2020 por el machi Celestino Córdova, quien declara, como sus familiares, algunos motivos espirituales para llevarla a cabo:

[...] es una herramienta extrema que tienen los privados de libertad para poder exigir el cumplimiento de una demanda. En este sentido, nos parece aberrante que en pleno siglo XXI se tenga que exponer la vida de esa manera para exigir la aplicación de un derecho [...]. Este tremendo sacrificio espiritual de 107 días que realizó nuestra autoridad ancestral [Celestino Córdova] fue mandado así, desde el mundo espiritual (Córdova *et al.*, 2020).⁸

⁷ Gandhi realizó cinco ayunos en Sudáfrica y veintinueve en India, algunos secos (cfr. Sabarmati Ashram Preservation and Memorial Trust, 2022).

⁸ Condenado por incendio con resultado de muerte (cfr. *c/ Celestino Cerafín Córdova Tránsito*, 2014), el juicio no careció de controversia, pero su discusión no

Incluso sin equivalencia exacta entre el término *fast*, utilizado por Gandhi, y el concepto de “huelga de hambre”, ambas prácticas tienen componentes que permiten tratarlas en común sin que la inspiración laica o espiritual altere algunos de sus elementos esenciales. En el ayuno de inspiración religiosa y en la huelga de hambre está en cuestión qué vida hay que llevar, pero no como hecho biológico ni como hecho individual, sino como un hecho que va más allá de lo biológico y de lo individual, entrecruzándose con lo colectivo. La valoración espiritual queda más bien reservada a quien la lleva a cabo y a la interpretación que su comunidad cultural le dé, que puede diferir de la interpretación que le den terceros. A pesar de la eventual inspiración espiritual del ayuno, este y la huelga de hambre no manifiestan la separación tajante que insinúa Gandhi y pueden ser colocados en un contexto más amplio: la disposición al riesgo de morir por causas político-morales. Han sido prácticas reiteradas de las partes débiles en confrontaciones políticas y morales la huelga de hambre, el ayuno y la exposición al riesgo de muerte; el aspecto religioso muchas veces se mezcla y se entrelaza con tensiones éticas y políticas. La inspiración laica o espiritual del riesgo suicida asumido no altera algunos de los aspectos esenciales de esas acciones.

En el autosacrificio queda en entredicho lo que Rossello llama (con otros fines) la “complicidad” entre la soberanía moderna y el humanismo (2017, p. 14). Discutiendo algunas opciones metafísicas de Carl Schmitt, Rosello (2017, p. 3) plantea que en el campo de la teoría de los derechos humanos se ha esgrimido el humanismo contra la soberanía estatal, con lo que se reproduce la afinidad entre ambos conceptos, pues el humanismo estaría implicado en los supuestos metafísicos de esa misma soberanía. Conviene inspirarse en esta indicación para el análisis de la relación entre el darse muerte con fines políticos y el Estado, pues puede entenderse que, con el darse muerte o exponerse al riesgo de muerte ético-políticos, se establece una soberanía paralela y opuesta a la del Estado. Ayuno y huelga de hambre colocan a otro, a veces el Estado, en una perplejidad que le obliga a negociar o le impide actuar. En ambos casos de autosacrificio, la vida no es un valor en sí, ni un valor fijo, ni máximo, ni que carezca de intercambiabilidad. En el autosacrificio, la opción por la humanidad del ser humano es sometida a alteración y desplazamiento; esa humanidad, en el concepto que se origina en Kant

puede ser llevada a cabo aquí.

(cfr. [1786] 1964a y [1784] 1964b), posee el atributo de ser un fin último y, al mismo tiempo, de que cada uno de sus miembros tiende a él. En cambio, la disponibilidad de la propia vida en el autosacrificio da cuenta de un entramado en el que el ser humano, entendido como un ideal de individualidad y fin de sí mismo, es solo una de las posibilidades que se ofrecen a cada persona. El autosacrificio desestabiliza físicamente al individuo y se opone, con un acto, a la pretensión de que permanecer y luchar por su existencia sea el fin último, como lo piensa Spinoza al condenar el suicidio. El concepto de dignidad (*Würde*), común en las distintas versiones de la ética elaboradas por Kant, carece de los instrumentos necesarios para la comprensión de un hecho tan relevante como algunos de los autosacrificios con fines ético-políticos, que escapan a la idea de la vida humana “racional” como un fin en sí.

Metafísicamente, suicidio y autosacrificio tienen una naturaleza distinta a la de la soberanía: no se trata solo o exactamente de una oposición entre un ser humano y el Estado, ni de una afirmación del individuo contra este. La idea de que el autosacrificio equivalga a una oposición con cierta igualdad entre dos términos no es exacta. Quien se autosacrifica sin dañar a terceros sale del plano de la equivalencia o del equilibrio de dos términos antitéticos, pues actúa por exposición de la debilidad de sí mismo y, con ello, desplaza su vínculo con otro poder, abriendo la posibilidad de que el resultado sea salir de una situación de confrontación directa, pero ineficaz. El individuo que se autosacrifica se desestabiliza y no puede establecer ninguna contrasoberanía. Las opciones y los casos aquí mencionados no restablecen ninguna forma de humanismo; el autosacrificio pocas veces se orienta por el valor del humanismo. La contrasoberanía, si llega a ser establecida, lo será por medio del traslado y del asumir responsabilidades por la comunidad de origen o por los aliados de quien se autosacrifica, pero el autosacrificio no la establece. En ellos está en juego, más que la vida, un tipo de vida, y esta no siempre la individual, sino la de un grupo con el que se tiene vínculos morales. Con algunos autosacrificios se pone en el tapete que no hay *una* vida que merezca ser vivida de cualquier manera ni a cualquier precio, sino múltiples, y que no todas desean permanecer, según una valoración contextual de la vida cuyo eje es provisto por quien se autosacrifica y por la comunidad con la que este se vincula.

Huelga de hambre y suicidio son sacrificios con fines ético-políticos, pero no un “hecho en sí”, algo inmutable y cuya estabilidad supere la interpretación social que cada contexto y cada época les brinda; el

autosacrificio no es, consecuentemente, una esencia, y sus contornos se configuran y refiguran a lo largo tanto de la historia empírica como de la historia de la filosofía. Las características del autosacrificio son, en gran medida, objeto de expresión ritual, donde la apelación a la tradición y la autoridad, humana o divina, histórica o presente, desempeña un papel central. La voluntad de sacrificio no es anterior a la ritualización, sino que se constituye en ella y por ella. La acción autosacrificial con finalidad política no se da *en* un contexto, sino que contribuye a crearlo. Los conceptos de “ritualización” (Fierke) y de “drama” (Boitano) aplicados al autosacrificio son adecuados a condición de aceptar, también, que el *guión* del suicidio y de la huelga de hambre con fines ético-políticos no son fruto de un autor que se asemeje a un demiurgo, sino que la autoría es colectiva y se produce en la misma representación. El autosacrificio participa en la creación y manutención del contexto en que tiene lugar. La opción por la huelga de hambre crea un contexto distinto de aquel del suicidio, pero ambos son opciones de escenificación que se diferencian más por su grado que por su naturaleza. El suicidio suele comenzar con una ideación, planificación y anticipación de las acciones propias y del oponente político (cuando lo hay), lo que puede desarrollarse en meses o años. La imagen del suicidio como un evento instantáneo es una simplificación que no da cuenta del largo proceso y trabajo por medio de los cuales tiene lugar. La huelga de hambre puede llevar a una muerte lenta, pero puede también tener efectos mortales tan rápidos como un suicidio.⁹ No es necesariamente el transcurso de tiempo lo que diferencia ambas formas de autosacrificio, pues la duración de este no es lo esencial. En el caso de los suicidios ético-políticos, es un proceso que siempre requiere maduración, elaboración y distintos grados de escenificación: Quang Duc convocó a la prensa con anterioridad; Allende anunció su “sacrificio” por la radio pocas horas antes de suicidarse. Además, distinguió entre autodefensa y sacrificio: “*El pueblo debe defenderse, pero no sacrificarse. El pueblo no debe dejarse arrasar ni acribillar, pero tampoco puede humillarse*” (Allende, 1973).

Instantáneo o lento, el autosacrificio es un surgimiento más cercano a una irrupción que a una historia “racional”, más una representación única o *répétition* que a una obra escrita que se presenta reiteradamente en un escenario. Conviene entender el concepto de “representación”

⁹ Según sea seca o no, la condición climática, la condición de salud inicial, etc.

con inspiración en el concepto deleuziano de *répétition* (cfr. Deleuze, [1968] 2008). En francés, esta palabra tiene un significado al menos doble: “reiteración” y lo que en castellano, en las artes escénicas y musicales, se llama “ensayo”, en el que se prepara la puesta en escena. La *répétition* deleuziana se relaciona con lo que no puede ser sustituible ni intercambiable; en el caso del autosacrificio, se trata de una *répétition* no solo porque una vida que está en juego sea siempre única, sino porque el contexto y su eficacia son creados por ese poner en juego una vida que debe resolverse por su cese o continuidad en un presente único, irrepetible y casi siempre imprevisible. El rito del suicidio o de la huelga de hambre es una *répétition*, un acontecimiento único, no un volver a presentar. El autosacrificio político no siempre es historia, si entendemos por esta una narración con secuencia lógica; es más bien lo que muchas veces irrumpe en la historia. El contexto único y de asimetría entre relaciones de poder es parte esencial del autosacrificio; la representación, entendida como *répétition*, es pieza clave en la creación del contexto desde el cual será interpretado el autosacrificio.

Acción directa, resistencia y a-soberanía

Aunque frecuentemente asociado a Thoreau, el concepto de “desobediencia civil” no fue descrito por él; el texto *Civil Disobedience* fue publicado inicialmente bajo el nombre de *Resistance to Civil Government*, donde se refiere a la *action from principle* (acción por o según principios), que es descrita principalmente por sus efectos. Thoreau asocia la desobediencia a la resistencia sin mediar intermedio:

Acción por principio —la percepción y la ejecución de lo correcto—, cambia las cosas y las relaciones; es algo esencialmente revolucionario [...] Existen leyes injustas: ¿debemos contentarnos de obedecerlas, o trabajar para enmendarlas, y obedecerlas solo cuando lo hayamos logrado, o debemos transgredirlas desde el principio? (Thoreau, 1849, p. 197).

La idea de *action from principle* tendrá una inflexión, una década después de la publicación de *Resistance to Civil Government*, en *A Plea for Captain John Brown* (1860). En este se constata cierto desplazamiento hacia la aceptación de una violencia defensiva, desplazamiento tal vez debido a que la apología hecha por Thoreau del capitán apuntaba no a un fin teórico, sino a evitar una previsible condena a muerte. Es un texto

político que se sitúa en un contexto que busca una reacción de clemencia ante la inminencia de la ejecución de una persona con quien Thoreau tenía simpatías ideológicas.¹⁰

La teoría de la resistencia pasiva de Gandhi se inspira en Thoreau, por medio de *Resistance to Civil Government* y *Walden*, según el mismo líder indio explicó en 1929.¹¹ En la línea establecida por Thoreau de no aguardar a alcanzar una mayoría para actuar, Gandhi describe, en el discurso pronunciado en Aslali en 1930, la acción directa como una transgresión de la ley que puede tener consecuencias negativas, que son aceptadas por quien lo pone en práctica, incluso al punto de morir por ello (cfr. Gandhi, 1930), aunque no se encuentra en él la ya vista validación de la violencia hacia la que se desplaza Thoreau. Tanto en Thoreau como en Gandhi la desobediencia civil se da en un contexto de conflicto político que puede costar la vida a uno mismo o a terceros, por lo que se trata de una afirmación con consecuencias inmediatas, hecho que puede incidir en la definición que esos autores le dan. En Thoreau y Gandhi se expresa la disposición a no vivir según ciertas formas o bajo ciertas injusticias y a preferir la muerte antes que mantenerse en ellas o ser su cómplice. En ambos casos la muerte no es autoinfligida, sino que la acción que da lugar a ella, si ocurriera, es iniciativa de un tercero, casi siempre un oponente político o moral.

Por medio de Gandhi, Thoreau también influye en Martin Luther King y la teoría puesta en práctica por este de la acción directa:

Preguntaréis: “¿Por qué acción directa?” [*direct action*] [...]. “¿Acaso no es el de la negociación el camino mejor?” Tenéis razón para abogar por la negociación. De hecho, esto es lo que realmente se propone la acción directa, no-violenta: trata de crear una crisis tal, y de originar tal tensión, que una comunidad que se ha

¹⁰ La defensa que hace Thoreau del capitán fue leída el 30 de octubre de 1859 en Concord y repetida el 1 de noviembre en Boston. La pena de muerte le fue comunicada al capitán John Brown el 2 noviembre de 1859 y ejecutada un mes después (cfr. Thoreau, 1860).

¹¹ “My first introduction to Thoreau’s writings was I think in 1907 or late when I was in the thick of passive resistance struggle. A friend sent me Thoreau’s essay on civil disobedience. It left a deep impression upon me. [...] His ‘Walden’ and other short essays all of which I read with great pleasure and equal profit [...]” (Gandhi, [1929] 1970, p. 553).

negado constantemente a negociar se ve obligada a hacer frente a este problema. Trata de dramatizar tanto la cuestión, que ya no puede ser desconocida bajo ningún concepto. [...] La meta de nuestro programa de acción directa radica en crear una situación tan plétórica de crisis que desemboque inevitablemente en la salida negociadora (King, [1963] 2019).

La institución obligada a negociar muchas veces es el Estado-nación en que se vive o el Estado-nación colonial, cuya soberanía se desplaza y debilita. Eso facilita que surja un contrapoder, pero el autosacrificio no es en sí un contrapoder. El autosacrificio es un acto, una *performance*, más que una argumentación o una tesis, pero no un acto solo individual, y da cuenta de que el autosacrificio y las emociones ligadas a él se vinculan con nuevas formas de resistencia política incluso internacionales (como piensa Fierke). Ello altera un tablero constituido conforme con un derecho internacional que solo acepta a Estados y organismos internacionales como sujetos de acción política internacional. Además, el autosacrificio aparece de distinto modo en las comunidades que *ya* han perdido su soberanía, de forma que se da en contextos donde la relación entre interior y exterior, así como el ser un actor individual autónomo, ya han sido puestos en cuestión (cfr. Fierke, 2013, p. 7). Agrega que la campaña no violenta de Gandhi puso en el tapete la pregunta por “las reglas de quién, la soberanía de quién, y la seguridad de quién” (2013, p. 9), caso en que movilización por principios reemplazó la movilización militar. Por eso, el tema no debe ser tratado solo, o no siempre, desde el punto de vista del suicidio soberano individual, ni de las heridas mutuas propias de la guerra, ni bajo la oposición amistad/enemistad, ni desde el punto de vista de la relación asimétrica entre dos poderes que se produce en la tortura. Esa sola constatación distancia el análisis del autosacrificio de algunas hipótesis individualistas, incluso si el autosacrificio es visto como una capacidad individual positiva (cfr. Hume, 1777) o negativa (cfr. Durkheim, 1897).

Fierke (2013, p. 39) afirma que el autosacrificio está incorporado a un sistema histórico de significados y que implica tres componentes: el ritual, que afecta a las realidades y percepciones sociales y está caracterizado por su formalidad; el tradicionalismo, que incluye repetición de actividades provenientes de otros períodos, y, finalmente, la invariancia, que suele suponer un autocontrol físico e invoca una

autoridad tradicional. La mayoría de las expresiones de auto sacrificio que examina Fierke se relacionan con sistemas culturales y religiosos más amplios, que dan significado al “martirio” (2013, p. 43);¹² es más: la forma espectacular del autosacrificio hace que se emparente con la *performance* teatral (cfr. 2013, p. 44). En conjunto, la decisión de un individuo de realizar un autosacrificio debería, según la autora, ser reestructurada en términos sociopolíticos, por lo que sería necesario tomar distancia respecto de la idea de que la racionalidad es propiedad de los individuos; ciertas reglas del juego colectivas serían una condición necesaria para entender la acción individual, cuya intencionalidad superan. La aproximación hacia el autosacrificio como un hecho individual es un juicio, o más bien un prejuicio, doble: por un lado, es un juicio antropológico sobre la naturaleza y condición política de algunos seres humanos en la época actual; por otra, un juicio político sobre la naturaleza, también política, del acto de autosacrificio. Quienes realizan un sacrificio ético-político, además, muchas veces alcanzan el nivel de agente político internacional; tal fue el caso de Gandhi, entre otros, cuya incidencia en la política exterior británica está bien documentada. Por eso, atribuir el sentido individual o colectivo o la noción de martirio o de suicidio a un autosacrificio es ya una valoración conforme a ciertas reglas de significado y no una naturaleza propia del acto. El involucramiento o rechazo inevitable del investigador respecto de algunos de los valores desde y con los cuales se realiza el autosacrificio impide la neutralidad, por lo demás siempre ilusoria, de toda afirmación o incluso descripción de la acción de un agente ético-político.

Inestabilidad del individuo y autosacrificio

El conflicto de interpretación descrito en relación con la distinción agustiniana de que la pagana Lucrecia se suicida por sobrevaloración de su honor, quizás dañado por una posible acusación popular de *pudor infirmitas*, a pesar de ser inocente, y, en cambio, las vírgenes cristianas lo hacen por mandato divino (I, 26, p. 112) da cuenta de que darse muerte ético-políticamente plantea problemas de interpretación y de gobierno al Estado o a poderes que buscan institucionalizarse, ya sea religiosos o laicos. Estos problemas se deducen de la inestabilidad del individuo

¹² Por ejemplo, los casos, en Irlanda del Norte, de Bobby Sands entre 1980 y 1981; en Polonia, Jerzy Popieluszko, en 1984; en Vietnam, Quang Duc, en 1963; en Túnez, Mohamed Bouazizi, en 2010; secundariamente, Gandhi.

que el autosacrificio pone en el tapete. Sin embargo, suponer que esa inestabilidad se limita a enfrentar los derechos del individuo con los de una institución es insuficiente para comprender el autosacrificio. El conflicto de estabilidad individual generado por el autosacrificio da cuenta, también, de un conflicto que no es psicológico, sino el de una tensión con algún poder externo, sea o no de ocupación colonial.

El autosacrificio es difícilmente entendible en el plano de una filosofía que establezca una oposición de principio entre individuo y colectividad. Por eso, ni Hume ni Durkheim son suficientes para entender el fenómeno del autosacrificio político, aunque pueda ser considerado una subespecie del suicidio y, dentro de este, de suicidio soberano (concepto que Durkheim hubiese rechazado). En efecto, Hume explica el suicidio a partir de una disposición plena de la vida propia (*Of Suicide*, Mil 584) motivado por escapar a una condena o una imposibilidad de soportar males en un individuo que ya no es de utilidad pública, lo que para el autor escocés no implicaría invadir terrenos en los que estén en juego los derechos de la sociedad o de la divinidad (cfr. Mil 582-587). En el autosacrificio político, la disposición de la vida de cada cual está en relación no solo con la vida biológica, sino con cierto tipo de vida propia y de la comunidad con que se está vinculado. Este aspecto repugna a Durkheim (1897), quien interpreta el autosacrificio como una anomalía, ya sea por exceso o defecto de la individuación en relación con la influencia de la sociedad sobre esta. Ese prejuicio individualista le impide ver que en muchos autosacrificios ético-políticos no hay un individuo aislado que, separado de la sociedad, se auto sacrifique, sino que el ejecutor del acto se forma y se constituye en esa comunidad, que es la que da sentido a la representación de dicho acto. El eco de Durkheim y su exaltación de un tipo de individualismo occidental se escucha aún hoy en la interpretación del darse muerte político como una forma de patología mental, pieza importante en el argumento que tiende a la legitimación colonial bajo el supuesto de que hay algunas sociedades inferiores (cfr. Gonthier, 1998). Contrariamente a lo que piensa Durkheim, el autosacrificio no es una falla del individuo, sino una forma de relación.

En el pensamiento de Judith Butler, la constitución de la subjetividad por medio de la relación, incluso de dominio, está cargada de componentes ontológicos, pues el individuo se constituye como tal en esa relación. En *The Psychic Life of Power*, Butler explica que el poder actúa en el sujeto al menos de dos maneras. La primera, porque hace

posible al sujeto; la segunda, porque el poder es tomado y reiterado en la “propia” acción del sujeto. En el actuar, el sujeto eclipsa las condiciones de su propia emergencia, eclipsa poder con poder. Butler agrega que el poder es un efecto deseado en el sujeto (1997, p. 14). La sujeción es una subordinación que el sujeto se ofrece a sí mismo, pero la sujeción produce al sujeto, producción y sujeción que es precondition de la acción de este; con ello, la sujeción es la garantía de la resistencia (1997, p. 14). Butler concluye que la base de relaciones de sujeción y dominación son correlativas: también la dominación requiere de la sujeción, lo que no impide que la subjetividad adquiera un aspecto óntico en la medida en que constituye tanto al ser del individuo como la relación social y política que lo define como tal. El sacrificio ético-político desarticula la constitución del sujeto que lo practica y también desarticula al Estado, tanto porque este pierde apoyo inmediato en aquel como por el hecho de que el poder ya no tiene quién lo reitere y pueda darle continuidad histórica. El sacrificio aquí estudiado debilita o anula el ejercicio de la soberanía estatal sin constituir una contraparte.

Siendo el ser humano sociable, una separación completa entre vida “individual” y vida “social” es una ficción, efímera, si la consideramos desde la perspectiva de la historia de la filosofía occidental, y restringidísima territorialmente, si la consideramos desde una perspectiva filosófica extraeuropea. Ni siquiera hay consenso en el Occidente filosófico sobre tal separación. Ya en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en la explicación previa al texto principal, Rousseau afirma que nunca ha existido un estado natural en el que el ser humano haya vivido aislado, fuera de sus vínculos sociales, y que ese planteamiento es solo una necesidad intelectual para comprender el estado actual (cfr. Rousseau, [1755] 1970a). Para Lévi-Strauss, esa inspiración da cuenta de la dificultad de separar al individuo de la sociedad en que vive y de separar la vida biológica de vida cultural, por lo que sostiene que “el hombre es un ser biológico al mismo tiempo que social” ([1948] 1981, p. 3). Para él, resulta contradictorio referirse a un estado de la evolución del ser humano en el cual los humanos, en ausencia de toda organización social, no hayan desarrollado formas de actividad que son parte de la *cultura*. En esta concepción, la cultura no se yuxtapone a la vida ni la substituye: “en un sentido, substituye a la vida, en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de nuevo orden” ([1948] 1981, p. 4). Esto no significa que no haya alguna oposición entre vida biológica y cultural, pues eso

sería, para Lévi-Strauss, negarse a comprender los fenómenos sociales; establecer la oposición es necesario, no para mantenerla a ultranza, sino para comprender su inseparable conexión. Un niño no existe sin los cuidados biológicos y culturales de su madre; ella es parte de su *condition naturelle* individual (cfr. [1948] 1981, p. 5), lo que da cuenta de que no es posible esperar tipos de comportamiento precultural (cfr. [1948] 1981, p. 6).

Hay un lazo entre el individuo y la sociedad, entre este y los valores de la sociedad en que vive. La vida social se constituye tanto en la cooperación y la dependencia como en las relaciones jerárquicas o de oposición, y ambas se complementan y se requieren. Cooperación, dependencia, jerarquía y oposición no son condiciones separables y que se agreguen a un individuo ya existente y ajeno a esas circunstancias, sino que estas lo constituyen en lo que llegue a ser, y su ser constituye esas relaciones. Marie Garrau y Alice Le Goff han mostrado, en relación con la teoría del cuidado (*care*) y de la dependencia personal, en especial de discapacitados y enfermos, el carácter ambiguo o incluso positivo de la dependencia, poniendo el acento en que esta no es exclusiva de quienes sufren, sino propia de la existencia humana. La dependencia, para ellas, hace posible la capacidad de acción y no solo la limita, lo que habría sido, según las autoras, insuficientemente visto en las teorías sociales dominantes del vínculo social (Garrau y Le Goff, 2010). De modo semejante, el individuo que se autosacrifica no obtiene su capacidad de acción solo de sí mismo, sino del entramado social en que se formó y encuentra, de los apoyos y ausencia de apoyos que le ha dado su cultura y su comunidad. El juicio político, muchas veces negativo, que cae sobre la dependencia o sobre la dependencia jerárquica no debiera fundarse tanto en esa misma noción, sino en que este componente de toda relación social muchas veces sea el instrumento para transformar cooperación en explotación, para establecer clases sociales que se perpetúan intergeneracionalmente según quién ocupe qué lado de una relación social, o para mantener una condición neocolonial con violencia geopolítica tácita o explícita. No se da nunca una vida *puramente* biológica, completamente desnuda, ni completamente individual, desprovista de vínculos y antecedentes sociales, por precaria que sea, o, lo que es lo mismo, tampoco hay un suicidio político puramente individual. El autosacrificio no es un caso de simple vulnerabilidad ni de dependencia, sino expresión del el entramado supraindividual de la vida.

El autosacrificio solo se entiende en un *entramado* de vida, pero tiene la característica de intensificar voluntariamente la vulnerabilidad y de poner de relieve la dependencia. El autosacrificio transfiere un aspecto de la responsabilidad de la vida propia a terceros, pero de tal forma que hace reserva del derecho de poner término a la transferencia y a la vida, con lo cual, paradójicamente, reafirma la responsabilidad de quien realiza el acto y la retira a terceros. El autosacrificio da y retira responsabilidades. Con ello cuestiona e, incluso, en situaciones singulares, subvierte uno de los principios que fundan al Estado: el cuidado de las personas. El Estado, al ser privado del decidir a quién vuelve precario o da muerte, disuelve su anclaje en las personas a las que se ha comprometido a cuidar y mandar.

Toda dependencia y todo dominio pueden ser o incentivados o suspendidos con la disposición a la muerte por la inestabilidad del individuo. Ahora bien, la dependencia no es, naturalmente, lo mismo que el dominio, pero tienen aspectos semejantes por ser interrelación y por el hecho de que ambas contribuyen a constituir al ser humano en sociedad. La disposición a la muerte modifica la condición política en que se vive, incluso si tal no es el propósito de quien la manifiesta. Con ello, el ejercicio de la soberanía por parte de la autoridad política queda en entredicho: el dominio estatal que se desea ejercer se vuelve ineficaz y la soberanía estatal pierde apoyo, pierde agarre en el objeto de su actividad. La misma disposición que manifiesta un ciudadano dispuesto a morir por el Estado y que da a este su vigor puede volverse una amenaza si se está dispuesto a darse muerte cuando el Estado le requiere, ya sea para una participación corporal en una actividad decidida por el Estado, ya sea cuando no se está conforme con el trato que el Estado le da. Darse muerte es una acción; resistir pasivamente con el ayuno, también. Negarse al requerimiento político no necesariamente supone poner en tela de juicio la soberanía del Estado; alguien puede negarle su disponibilidad por pacifismo, por no abandonar a alguien dependiente, sin poner en tela de juicio, de forma general, la legitimidad del dominio político que el Estado ejerce. Esa situación es distinta de negar por completo el estar disponible al Estado, o bien, negarse al requerimiento cuando este pregunta por actos que una persona ha realizado. Responder a ello con la inestabilidad individual o la muerte es negar el dominio que el Estado pueda tener sobre una persona, y negarlo de forma absoluta, lo que es un límite a la jurisdicción y a la soberanía de este, aunque no se levante un poder alternativo.

Conclusión: Arquímedes sin punto de apoyo

El autosacrificio político es temido al menos por tres razones, una privada y dos públicas. Temen, privadamente, los cercanos a quien se propone practicarlo, por la vida de este y por los dolores de la ausencia futura de ese ser querido, si tuviera éxito en su propósito. Temen, más distantes, los poderes públicos, porque ignoran cómo enfrentar la disposición a la inestabilidad del individuo, al que no saben si tratar como a un enemigo o como a un partisano, y porque el suicidio acarrea la disolución del objeto que justifica la existencia de esos mismos poderes y la pompa y remuneraciones que beneficia a quienes están a cargo de él.

Pero sería un error asociar el autosacrificio ético-político con el acto de un enemigo o intentar comprenderlo desde la teoría de la guerra. La guerra es una forma de disputa de soberanía, pero el autosacrificio que se impone no herir a terceros se vive en el borde exterior de la soberanía y, por tanto, en el borde exterior de la guerra, y busca no involucrarse en un conflicto de *ese* tipo, pero incidir en la disputa. Ya sea por conveniencia táctica, ya sea por convicción, la huelga de hambre y el suicidio ético-político del cuarto tipo de la tipología antes establecida subentienden que es posible una alternativa distinta a la simple confrontación, a diferencia de las armas, que hablan con otro lenguaje. Por eso, quien se autosacrifica nunca es un enemigo, ni convencional (agente declarado de una potencia hostil) ni partisano (agente sin uniforme de una potencia enemiga), según la nomenclatura de Schmitt. Para él ([1962] 2017, p. 47), en la guerra partisana se unen dos procesos, que consisten, por un lado, en la resistencia de la población a una invasión, y por otro, en la utilización de esa población por terceras potencias. Según Schmitt, con ello el partisano, el irregular, se ha convertido en figura central. “La guerra fría se burla de todas las distinciones clásicas entre guerra y paz, paz y neutralidad, entre política y economía, entre militar y civil, entre combatiente y no combatiente; lo único que mantiene es la distinción entre amigo y enemigo” ([1962] 2017, p. 48). El partisano tendría cuatro características. La primera: es un luchador irregular (no lleva uniforme) (cfr. [1962] 2017, p. 21). La segunda es que se caracteriza por el intenso compromiso político (*intensive politische Engagement*). La tercera, que dispone de una amplia movilidad, pero *siempre* está vinculado a una organización regular. Y, finalmente, la cuarta: tiene una naturaleza “telúrica” ([1962] 2017, p. 26). Es razonable sostener que quien se autosacrifica por motivos

ético-políticos cumple las características primera, segunda y cuarta. La tercera, en cambio, no parece corresponder al autosacrificio político contemporáneo, pues quien lo practica, en la actualidad, no suele estar vinculado a una organización *regular*, o al menos no está vinculado a una organización militar regular, pero sí puede estarlo a organizaciones civiles medianamente formales. La asignación de la tercera característica al partisano, por parte de Schmitt, podría, hoy, llevar erróneamente a considerar a quien se autosacrifica como un enemigo, además irregular, con quien no hay relaciones jurídicas. Schmitt afirma que no se puede comprender al otro si se reprime de la conciencia científica el fenómeno de la hostilidad entre los hombres (cfr. [1962] 2017, p. 26), pero yerra al no considerar que el otro puede ser también incomprensible, y excluye el fenómeno del autosacrificio, que anula, al menos parcialmente, la teoría de la guerra y del enemigo esbozada por él. El autosacrificio puede ser considerado una característica antropológica.

El partisano también está dispuesto a realizar un sacrificio político-militar, pero entre este y quien, sin ser partisano, se autosacrifica hay diferencias esenciales: quien se autosacrifica es un irregular, pero un irregular civil. Comparten la disposición a morir, pero la destrucción del poder enemigo por medio de la destrucción o amenaza indiscriminada a las personas que son portadoras de ese poder o a civiles asociados a este no está en los planes del autosacrificio, sino más bien paralizar al contrincante, que muchas veces no es considerado enemigo, sino opositor, agudizando el conflicto pero manteniéndolo en un plano civil. Por eso, aunque cumpliera la tercera característica que Schmitt atribuye al partisano (dispone de amplia movilidad, pero *siempre* está vinculado a una organización regular), quien se autosacrifica sin buscar la destrucción del opositor no es un militar y no pueden aplicarse a él las normas de la guerra, sino las civiles, ya sean las del Estado en que vive o las reglas de los Convenios de Ginebra si el autosacrificio del tipo del que tratamos aquí se da en situación de guerra (por ejemplo, colonial). Es necesario separar el análisis del autosacrificio político de una teoría de la guerra convencional o no convencional, no por su ausencia de convencionalidad, sino porque no es guerra y sus partícipes son civiles. Por esa razón, ni los planteamientos de *El concepto de lo político* ([1932] 1988) ni aquellos de la *Teoría del partisano* permiten comprender las figuras de sacrificio ético-político descritas en este trabajo: ambos textos de Schmitt se constituyen sobre la base de la soberanía y un concepto de “enemigo” que debe mucho a la filosofía platónico-aristotélica, es

decir, una suposición de que el enemigo es con quien no hay relaciones jurídicas (cfr. *República*, 471a-c; *Política*, 1252b-1284). Algo semejante puede decirse del análisis que considera el autosacrificio exclusivamente desde el punto de vista de la soberanía política o ajeno a la historia político-cultural del contexto en que se da. El autosacrificio ético-político se da en el plano de las relaciones civiles o se esfuerza por trasladarlas a este cuando esas relaciones son precarias o negadas por la guerra u otro conflicto. Tampoco trata al Estado o a sus representantes como enemigos ni contrapone una soberanía a otra, pues la autoaniquilación más bien elimina la soberanía propia: por eso el autosacrificio no destructivo de terceros zapa la instalación de la lógica militar por parte del contrincante y, al mismo tiempo, la del poder civil al que se opone, cuya capacidad de decisión confunde.

En la dialéctica del amo y del siervo descrita en la *Phänomenologie des Geistes*, Hegel ([1807] 1986) recalca la importancia de la disponibilidad para la muerte como requisito de la salida de la servidumbre. La relación que establece Hegel entre ambas es fenomenológica y propia de un espíritu que no pertenece al ámbito psicológico, sino que más bien es eje del devenir ontológico y ético de ese mismo espíritu. Si el individuo se constituye en esa relación ontológica, también el Estado; el Estado es lo que es gracias a que encuentra alguna forma de apoyo. La *manutención* de la relación colonial es condición del colonialismo, que siempre supone dos grupos de polos: el del colonizado y el del colonizador. Para salvar el dominio, es necesario conservar al dominado en su calidad de tal: la estabilidad ontológica del dominado es una de las principales funciones y condiciones del dominio político, y a la vez un requisito para hacerlo posible. El dominio, en algunos casos, destruye al dominado, y con ello la relación de dominio, pero esa situación, aunque grave y recurrente, no es probablemente mayoritaria en la historia, al menos desde que existe la historia colonial.

Durante la conquista y colonización de América, muchas de las denuncias hechas por frailes contra los civiles y militares que destruían a la población indígena tenían la condición doble de que, por una parte, reflejaban una preocupación sincera por el sufrimiento personal y político de las comunidades y, a la vez, que esa destrucción y deshumanización de los nativos anulaba la posibilidad de cumplir la evangelización exigida por las Bulas de Donación o por otras. La bula *Sublimis Deus* comprendió la necesidad, *religiosa* más que política o económica, de que los indios fuesen considerados humanos y libres; sin la manutención

teórica y práctica de la humanidad indígena no había cumplimiento del propósito, a la vez evangélico y de aculturación, que este requería. Los encomenderos, en cambio, se sublevaron contra las Nuevas Leyes de Indias en Perú y México, poniendo en peligro, por explotación laboral y otras formas de semiesclavitud tácita, la subsistencia de los indígenas colonizados y, con ello, poniendo en peligro la colonización misma. La condición colonial tiene por requisito la manutención y reproducción del indígena como mano de obra y de servicio. La introducción de negros en América da cuenta de un importante fracaso en la colonización, cuyo programa económico hunde y renueva. La muerte y el suicidio de algunos indígenas en tiempos de la colonia impide el cumplimiento de una tarea política colonial, como lo también lo impidió el suicidio de los esclavos que describe Séneca: en una condición colonial, hay motivos políticos para temer que la inestabilidad del colonizado sea tal que este desaparezca:

[...] con matarlo [Pedro de Valdivia al cacique Tanjalongo],¹³ no pagaba lo que debía ni el mal daño que por su causa habíamos recibido, y con cortarle los pies le sería más castigo y los indios, viendo que aquel cacique estaba en la casa en su tierra por consentidor e inventor del alzamiento le habían cortado los pies y otros diez caciques muertos, estarían temerosos y no cometerían traición. Este es un género de castigo que para los indios es el más conveniente y no matarlos (De Vivar, [1558] 1987, c. XLIX).

Valdivia, con su poder, intimida a los indígenas, lo que requiere mantener con vida a Tanjalongo; si este se hubiese dado muerte, hubiese replicado la acción de los esclavos que describe Séneca y el conquistador español hubiese perdido el punto de apoyo en el miedo, condición de su poder, no sobre el cacique preso, sino sobre los mapuches todavía no dominados. Ahora bien, no conviene entender que ese apoyo sea solo la presión del Estado sobre un individuo: la presión sobre Tanjalongo tiene la finalidad política de ejercerse sobre la comunidad a la que este pertenece. Valdivia no actúa en relación con un individuo ni su acto es personal; lo que busca es representar y mantener el poder

¹³ Cacique del Valle del Aconcagua, se rebeló en 1541 contra la ocupación dirigida por Pedro de Valdivia en lo que hoy es Santiago de Chile.

colonial mediante la presión sobre un individuo: Valdivia actúa como representante de un poder público ante un poder público encarnado en Tanjalongo. En situaciones políticas contemporáneas, la relación tiende a ser menos orgánica o jerárquica: algunos individuos que se sacrifican por motivos ético-políticos no tienen ni necesitan vínculos de dependencia orgánica con las instituciones culturales o tradicionales que dan sentido a su acto.

El darse muerte con fines ético-políticos no opone siempre la soberanía del individuo a la del Estado; el darse muerte con fines políticos puede dislocar o desplazar esa oposición e incluso el concepto mismo de “soberanía” aplicado al individuo. La relación entre la soberanía del Estado y la de una persona ha sido puesta de relieve en numerosas oportunidades: la noción de “cuerpo político” está asociada a la de “soberanía” en Hobbes y en Rousseau, y la capacidad de acción de la persona tiene como modelo la del Estado, y viceversa, tanto más en la Modernidad, hecho descrito, entre otros autores, por Derrida en su trabajo sobre la soberanía (2008). El darse muerte reduce la presión y por lo tanto la capacidad de acción del Estado, pero es necesario interrogar qué sucede al disminuirla.

La presión tiene al menos dos partícipes, que son el Estado y el sujeto (objeto); sobre este quiere aquel ejercer soberanía, soberanía cuya comprensión, como el ejercicio de la voluntad (general u otra, según distintos autores), parece adecuadamente definida en el libro II de *Du contrat social* (Rousseau, [1762] 1970b). El darse muerte con fines políticos disminuye ese ejercicio, incluso puede anularlo, y puede hacer vana la voluntad del Estado porque le quita apoyo y vuelve inútil esa capacidad de proteger y castigar que, al menos en la Modernidad, es uno de los fundamentos de su soberanía. El suicidio de los esclavos descritos por Séneca no escapa a ese hecho y sería superficial considerarlo solo como un acto de desesperación. Ambos esclavos son fruto de la práctica colonial de Roma, una de cuyas finalidades es obtener fuerza de trabajo tanto con fines económicos como de divertimento (la lucha entre gladiadores, la lucha contra fieras) para los ciudadanos romanos. Esos espectáculos eran, además, una escenificación de un poder sobre otro, tanto como lo fue la exhibición, a principios del siglo XIX, de algunos kaweskar y otros indígenas chilenos en circos y zoológicos europeos (cfr. Báez, 2019), lo que exhibía la pretensión de superioridad de la filosofía del progreso y del humanismo en relación con los indígenas. Los casos de Gandhi, Quang Duc y Celestino Córdova también se dan en un contexto

de colonización o neocolonización y de sus consecuencias. Los tres, también, escenifican una doble merma para el Estado: por un lado, la pérdida de prensión sobre el objeto (los sujetos) al que se aplica su poder, incluso bajo el riesgo de dañarlos; por otro, la incapacidad de proteger a esas personas, a las que podría hacer daño para obtener de ellas el cumplimiento de lo que decida el Estado, pero para ello requiere, inicialmente, un mínimo de protección que permita mantener con vida al objeto de acción soberana durante el tiempo de la explotación laboral o del cumplimiento de las penas. En cuanto el Estado no logra proteger ni castigar ni obtener disciplina, no logra tampoco cumplir con dos de los principios sobre los que fundamenta su existencia: proteger a los individuos y sancionar a los que transgreden el cumplimiento de las normas que han de garantizar la protección. Bouazizi ejemplifica el caso en una condición no colonial.

El Estado es un Arquímedes político; su soberanía es una palanca que requiere un punto de apoyo y la subsistencia de ese punto de apoyo. Quienes luchan por establecer un contrapoder o contrasoberanía buscan apoderarse de la palanca. A diferencia de ellos, quienes están dispuestos a darse muerte o a exponerse al riesgo de muerte con fines ético-políticos, excluyendo el herir a terceros, más bien buscan diluir el punto de apoyo del Estado para generar una situación nueva. Por eso, muchos autosacrificios no deben ser entendidos solo, ni principalmente, como la búsqueda del establecimiento de una soberanía individual que se oponga a la soberanía estatal. Puede ser el caso en algunas situaciones, pero esa pretensión no se da en otros, porque el autosacrificio no se sustenta solo en decisiones individuales y puede, además, transformar esa oposición al modificar uno de los polos. Los autosacrificios están anclados en la tradición, o bien, en comunidades religiosas o laicas. Las figuras de Quang Duc, Gandhi y Córdova no buscan escapar a la prensión del Estado, sino transgredir su poder, haciendo imposible algunas prohibiciones impuestas por este y a la vez el cuidado que el Estado debe dispensar a toda persona. Dejar al otro en una estupefacción que le vuelva difícil actuar no es lo mismo que escapar a su alcance, aunque también esto se obtenga; el darse muerte o exponerse a ella, bajo ciertas condiciones, puede generar un vacío en el punto de apoyo que requiere el Estado para actuar, con lo que se abre una nueva perspectiva.

El paralelismo y la imagen especular entre, por un lado, la suposición de que cada ser humano es un individuo soberano y, por otro, que el planeta está ocupado por Estados individuales que actúan

como individuos soberanos quedan debilitados ante una acción que no opone individuos al Estado, sino que desplaza esa relación. Con el darse muerte y con la exposición al riesgo de muerte con fines ético-políticos lo que tiene ante sí el Estado no es ya exactamente una oposición, sino un surgimiento a-soberano. Esa a-soberanía habla un lenguaje desconocido por el Estado y que no puede hablar sin negar sus características propias.¹⁴ La capacidad de ejercer la voluntad y sostener en el tiempo ese ejercicio es propia del Estado. Uno de los primeros esfuerzos políticos del Estado será, ante el acto que describimos, difundir la interpretación de que esa a-soberanía es una patología, una enfermedad, una debilidad justamente de la soberanía del individuo. El Estado moderno no entiende que se pueda abandonar la política de la soberanía, por eso le es difícil comprender algunos autosacrificios ético-políticos.

No queremos, con ello, negar la existencia de suicidios calificables de soberanos, ya sea porque alguien busque con ellos oponerse al Estado mediante el ejercicio de una voluntad que sea contraria a aquel, ya sea porque se entiende que surge de una voluntad en la que no se encuentren rastros de patología. Sin embargo, hay un tipo de darse muerte ético-político y de exponerse al riesgo de morir que no puede, sin falsear sus características, ser reducido ni a una patología ni a una oposición al Estado, como si se le enfrentase otro poder soberano. A algunos autosacrificios ético-políticos les es más propio desplazar la relación con el Estado que enfrentarse a él, obteniendo, a veces, efectos políticos más relevantes que con la oposición directa.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. (1958). *Obras completas. XVII. La ciudad de Dios*. José Morán (ed. y trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Allende, S. (1973). Discurso de Salvador Allende en Radio Magallanes, 11 de septiembre 1973. *Biblioteca Nacional Digital de Chile. Memoria Chilena*. URL: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-printer-82594.html>.
- Aristóteles. ([*circa* 344 a. C.] 2005). *Política*. M. Araújo (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ____ (2014). *Ética a Nicómaco*. M. Araújo y J. Marías (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

¹⁴ El suicidio de Mohamend Bouazizi se acerca a un suicidio que no buscó una oposición directa al Estado ni instaurar una contrasoberanía.

- Báez, C. (2019). *Cautivos fueguinos y patagones en zoológicos humanos*. Pehuél.
- Bakunin, M. (s. f.). Catéchisme révolutionnaire. *Marxists.org*. URL: [https://www.marxists.org/francais/general/bakounine/works/1865/00/bakounine-cat.htm#\(1\)](https://www.marxists.org/francais/general/bakounine/works/1865/00/bakounine-cat.htm#(1)).
- Boitano, A. (2018). Acerca del suicidio hétero-referido y la huelga de hambre reivindicativa. *Revista de Filosofía*, 74, 41-54. URL: <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/51872>.
- Brown, J. (1859, 2 de noviembre). Address of John Brown to the Virginia Court, When About to Receive the Sentence of Death, for His Heroic Attempt at Harper's Ferry to Give Deliverance to the Captives, and to Let the Oppressed Go Free. *Library of Congress*. C. C. Mead. URL: <https://www.loc.gov/resource/rbpe.06500500/>.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press.
- c/ Celestino Cerafín Córdova Tránsito. (2014, 28 de febrero). *Incendio con resultado de muerte y/o lesiones. Incendio con peligro para las personas. Incendio solo con daños y sin peligro de propagación. Robo con violencia*. R. U. C.: 1300014341-8. R. I. T.: 220/2013. Tribunal del Juicio Oral en lo Penal. (Chile). URL: <http://static.elmercurio.com/Documentos/Legal/2014/02/28/2014022817369.pdf>.
- Córdova et al. (2020, 21 de septiembre). Comunicado público por salida del Machi Celestino a su rewe. *Mapuexpress. Colectivo de comunicación mapúche*. URL: <https://www.mapuexpress.org/2020/09/22/comunicado-publico-por-salida-del-machi-celestino-a-su-rewe/>.
- Deleuze, G. ([1968] 2008). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (2008). *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*. Galilée.
- De Vivar, G. ([1558] 1987). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. S. Pinto Vallejos (ed.). Editorial Universitaria.
- Durkheim, E. (1897). *Le suicide. Étude de sociologie*. Félix Alcan.
- Fierke, K. M. (2013). *Political Self-Sacrifice: Agency, Body and Emotion in International Relations*. Cambridge University Press.
- Gambetta, D. ([2005] 2009). *El sentido de las misiones suicidas*. I. Vericat (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gandhi, M. (1965). *Fasting in Satyagraha (Its Use and Abuse)*. Navajivan Publishing House.

- (1930). *Speech at Aslali*. Gandhi Research Foundation. URL: https://www.mkgandhi.org/civil_dis/speech1.htm.
- ([1929] 1970). *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. XLI. (June - October 1929). Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. The Publications Division.
- ([1933] 1972). *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. LII. (November 16, 1932 - January 10, 1933). Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. The Publications Division.
- Garrau, M. y Le Goff, A. (2010). *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*. Presses Universitaires de France.
- Gonthier, F. (1998). Algunas reflexiones epistemológicas sobre la idea de suicidio en sociología. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 81, 117-134.
- Hegel, G. W. F. ([1807] 1986). *Werke*. 3. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp.
- Hume, D. (1777). Of Suicide. *Hume Texts Online*. A. Merivale y P. Millican (eds.). URL: <https://davidhume.org/texts/su/>.
- Kansas State Historical Society. (s. f.). *Territorial Kansas Online. 1854-1861. A Virtual Repository for Territorial Kansas History*. URL: https://territorialkansasonline.ku.edu/index.php?SCREEN=bio_sketches/brown_john.
- Kant, I. ([1786] 1964a). Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. En *Werkausgabe XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. (pp. 33-50). W. Weischedel (ed.). Suhrkamp.
- ([1784] 1964b). Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. En *Werkausgabe XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. (pp. 85-102). W. Weischedel (ed.). Suhrkamp.
- King, M. L. ([1963, 16 de abril] 2019). Carta desde la cárcel de Birmingham. *El Viejo Topo*. (s. t.). URL: <https://www.elviejotopo.com/topoexpress/carta-desde-la-carcel-de-birmingham/>.
- Lévi-Strauss, C. ([1948] 1981). *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton.
- Melville, H. ([1856] s. f.). *Bartleby, The Scrivener: A Story Of Wall-street*. Dix and Edwards. URL: moglen.law.columbia.edu/LCS/bartleby.pdf.
- Netchaïev, S. ([1868] 2022). *Catecismo del revolucionario*. Universidad de Valencia. URL: <https://www.uv.es/ivorra/Historia/SXIX/Catecismo.html>.

- Newton, H. P. ([1973] 1995). *Revolutionary Suicide*. Writers & Readers Publishing.
- Platón. (1999). *Diálogos IX. Las leyes (VIII - XII)*. F. Lisi (trad.). Gredos.
- (2006). *La República*. J. M. Fernández-Galiano (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Rossello, D. (2017). To Be Human, Nonetheless, Remains a Decision: Humanism as Decisionism in Contemporary Critical Political Theory. *Critical Political Theory*, 14(4), 439-258.
- Rousseau, J.-J. ([1755] 1970a). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. En *Oeuvres complètes. III. Du contrat social. Écrits politiques*. (pp. 111-240). B. Gagnebin y M. Raymond (eds.). Gallimard.
- ([1762] 1970b). Du contrat social. En *Oeuvres complètes. III. Du contrat social. Écrits politiques*. (pp. 347-470). B. Gagnebin y M. Raymond (eds.). Gallimard.
- Sabarmati Ashram Preservation and Memorial Trust (2022). Cronología de lista de eventos. *Gandhi Heritage Portal*. URL: <https://www.gandhiheritageportal.org/chronology/event-chronology-listing/MzM=/NzQxNg==>.
- Schmitt, C. ([1932] 1991). *El concepto de lo político*. Rafael Agapito (trad.). Alianza.
- ([1962] 2017). *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot.
- Séneca, L. A. ([circa 64] 1986). *Cartas filosóficas*. I. Roca Meliá (trad.). Gredos.
- Spinoza, B. ([1677] 2004). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. R. W. Meijer (ed.). *Spinoza Website*. URL: <https://home.kpn.nl/rudolf.meijer/spinoza/works.htm?lang=E>.
- Thoreau, H. D. (1849). Resistance to Civil Government. En E. Peabody, *Aesthetic Papers*. (pp. 189-213). G. P. Putnam. URL: <https://archive.org/details/aestheticpapers00peabrich/page/n197/mode/2up?view=theater>.
- (1860). A Plea for Captain John Brown. En J. Redpath, *Ecoes of Harper's Ferry*. (pp. 17-42). Thayer & Eldridge. URL: <https://archive.org/details/echoesharpersfe00redpgoog/page/16/mode/2up?ref=ol&view=theater>.
- Van Hooff, A. J. (2011). *From Autothanasia to Suicide*. Routledge.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2073>

The Hermeneutical Circle of Praxis in Ricœur

El círculo hermenéutico de la praxis en Ricœur

José Alfonso Villa Sánchez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
México

jose.villa@umich.mx

<https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>

Recibido: 27 - 09 - 2020.

Aceptado: 15 - 10 - 2020.

Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The relationship that Ricœur establishes between the good, the just, and conviction enables the postulation of a hermeneutical circle —similar to the one proposed by Heidegger in his fundamental ontology, complemented by Gadamer in *Truth and Method*— in practical philosophy, consisting of three moments: the good, the just, and their application in context. With his “small ethics”, mediated by this reformulation, Ricœur intends to intervene in the discussion between the argumentative ethics of Habermas and the communitarianism and historicism of C. Taylor, A. MacIntyre and H.-G. Gadamer.

Keywords: Aristotle; Kant; the good; the just; application.

Resumen

La relación que Ricœur establece entre lo bueno, lo justo y la convicción permite postular un círculo hermenéutico —semejante al que Heidegger propone en su ontología fundamental, y que Gadamer complementa en *Verdad y método*— en la filosofía práctica, conformado por tres momentos: lo bueno, lo justo y su aplicación al contexto que lo demanda. Con su “pequeña ética”, mediada por esta reformulación, Ricœur pretende terciar en la discusión entre la ética de la argumentación de Habermas y el comunitarismo e historicismo de C. Taylor, A. MacIntyre y H.-G. Gadamer.

Palabras clave: Aristóteles; Kant; lo bueno; lo justo; aplicación.

Introducción

Este estudio propone que en la “pequeña ética” de Ricœur, conformada por los estudios séptimo, octavo y noveno de *Sí mismo como otro* (1996, pp. 172-327), hay lo que con toda propiedad se debe llamar el “círculo hermenéutico de la praxis” —imagen y semejanza del círculo hermenéutico de la ontología fundamental de Heidegger, sutilmente complementado por Gadamer—, conformado por tres momentos: lo que es tenido por bueno, lo que es tenido por justo, y la aplicación en el contexto que lo demanda. Para lograr el propósito de mostrar la realidad de este círculo, doy cuenta primero de dos intuiciones filosóficas remotas que alimentan la hipótesis de trabajo; paso luego a colocar en su sitio la tensión entre argumentación y convicción —con la que Ricœur pretende mediar entre la ética de la argumentación y el comunitarismo—; seguidamente, expongo la estructura de ese círculo en sus grandes líneas y, finalmente, a modo de conclusión, doy cuenta de lo logrado y, sobre todo, de las tareas que quedan pendientes.

Dos intuiciones filosóficas remotas

A esta meditación sobre la acción en cuanto praxis la nutren y sustentan dos intuiciones filosóficas que, aunque no aparecen más que tenuemente aludidas, le sirven de fuerte respaldo. La primera de esas intuiciones, en orden a la fundamentación requerida por el problema que se aborda, es la conceptualización que lleva a cabo Zubiri sobre la realidad en *Sobre la Esencia* (1998) y en *Inteligencia sentiente* (1980). La segunda remonta al sentido de lo bueno y lo justo, y su anterioridad respecto a los conceptos correspondientes, en la *Política* (1997) de Aristóteles. Una breve indicación sobre el contenido de ambas intuiciones servirá de orientación.

¿Qué entiende Zubiri por “realidad”? ¿y por qué esta comprensión de lo real nutre una meditación sobre la praxis? Zubiri sostiene que, desde la perspectiva del acto de intelección, inteligencia y realidad son estricta y rigurosamente congéneres (1980, p. 10), es decir, que ambas se generan en el mismo movimiento intelectual. Pero desde la perspectiva de lo real, la realidad es algo anterior al acto de intelección. Lo que se precisa, entonces, es decir con claridad qué es inteligencia y qué es realidad. En su momento más elemental y radical, inteligir es el acto por

el cual algo se hace presente en la inteligencia —se actualiza— como siendo de suyo eso que es, es decir, como siendo real (cfr. Zubiri, 1980, pp. 142-154). Radicalmente, la intelección no es un acto de concepción (como en Kant) ni tampoco un acto intencional (como en Husserl), y menos comprensión (como en Heidegger); es un acto de actualización de lo real en la inteligencia: algo se hace presente en la intelección, y ese algo no se identifica con la intelección, sino que es algo otro que ella, es decir, es real. Lo otro se hace presente como siendo de suyo lo que es, como siendo real. No que no haya conceptos, intencionalidad y comprensión, pero estos actos son segundos, están fundados en ese acto radical que es el mero hacerse presente de lo real en la intelección, la actualidad intelectual. La estructura de la inteligencia sentiente en la noología de Zubiri (Gracia, 2019) tiene otros dos momentos de despliegue. Porque no basta saber que algo es real, que es de suyo, sino que es necesario saber lo que eso, que es real, es en realidad, asunto que le concierne al logos sentiente (Zubiri, 1982). Pero no es suficiente saber lo que algo es en realidad, sino que la inteligencia quiere conocer la realidad en profundidad, y ese es asunto, ya no del logos, sino de la razón sentiente (Zubiri, 1983). Desde el punto de vista de la intelección, pues, “realidad” no nombra un ente, ni un objeto, ni una cosa, sino aquello que es de suyo respecto a la intelección, y que Zubiri llama “formalidad de realidad” (1980, pp. 54-67). Ahora bien, desde el punto de vista, ya no de la intelección, sino desde la realidad misma, “es realidad todo y solo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (Zubiri, 1998). Realidad es, pues, formalidad de ser de suyo x o y , y actuar en consecuencia por dicha formalidad. Realidad no es un ente que está ahí enfrente para ser tomado o dejado, sino que realidad es ser de suyo en relación con la intelección, con la cual, de cierta manera, se genera al mismo tiempo, pero de cierta manera no, puesto que lo real no hace más que actualizarse en la intelección en cuanto siendo aquello que ya era.

Ahora bien, ¿por qué esta conceptualización de lo real como formalidad alimenta, de manera remota, una nueva lectura de la hermenéutica de la praxis? Sobre el giro lingüístico de la filosofía ha caído la sospecha de que se mantiene dentro de los lindes modernos del correlacionismo entre sujeto y objeto, o de que pretende que el lenguaje se baste a sí mismo y, por lo tanto, se autofundamenta. Sin embargo, el lenguaje no habla sobre sí mismo, sino que habla sobre algo otro que sí mismo, es decir, sobre algo que es real, sobre algo que es de suyo.

Lo que es tenido por bueno y lo que es tenido por justo no está dejado a la arbitrariedad de los sujetos o agentes que así lo tienen, sino que la inteligencia quiere saber si eso que realmente es tenido por bueno y justo es en realidad bueno y justo, y marcha en profundidad para conocer la realidad de lo que es bueno y es justo en cada situación y en cada contexto.

¿Cuál es el contenido de la segunda intuición, esa que remonta a Aristóteles? Está contenida en este famoso texto de la *Política*:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (1997, 1253a9-20).

Todos los animales compartimos, entre otras cosas, la voz; pero es exclusivo de ese animal que somos los hombres “tener el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto”. ¿Qué significa “tener el sentido de”? Significa al menos dos cosas. Primero: que el hombre, además de sentir el frío o el calor, siente —por decirlo así: antes de que llegue el logos— cuando unas acciones son buenas o malas, justas o injustas. Pero, seguidamente, significa también que el hombre tiene el sentido, la dirección, de lo que es bueno o malo, justo o injusto. Cuando siente lo bueno o lo justo, irremediablemente lo echa a andar en alguna determinada dirección. Y lo que hace el logos es manifestar lo sentido y su dirección: en él, el sentido llega a conceptos hasta convertirse en principios de la razón. De manera que hay una continuidad entre lo sentido y lo pensado.

Aunque al análisis de Ricœur le es ajeno el realismo de Zubiri —no así la *Política* de Aristóteles—, toda hermenéutica presume que trata sobre algo que es de suyo, sobre algo que es real. De ahí la necesidad de

una hermenéutica de la realidad como formalidad. Ambas indicaciones, desde luego, precisan de un ingente trabajo de aclaración que, por ahora, queda pendiente.

La praxis, ese plano de la acción humana —distinto del técnico y el poético— que se caracteriza por bastarse y agotarse en sí mismo, por dejar detrás de sí no más que lo que ha sido, según lo aclarado por Aristóteles en la *Ética nicomáquea* (1094a1-1094b10), tiene una dimensión ética y una política: una dimensión que pertenece a las costumbres de la vida privada —dicho con una expresión que no es de Aristóteles—, de la familia, de la casa, y otra pública, que se discute en la plaza, en el espacio abierto y que, por su propia naturaleza, se empalma y se recubre parcialmente con la dimensión nomotética de la ciudad. En ambas dimensiones de la praxis —pero, en virtud de su extensión, sobre todo en la política— tiene su morada una tensión, no resuelta jamás de manera definitiva, entre lo que cada vez es tenido por bueno y lo que es tenido por justo en relación con la finalidad tanto de la familia como de la ciudad, y especialmente en el modo en que esas precomprensiones de lo bueno y lo justo deben ser aplicadas a la solución de las situaciones concretas, sobre todo las más delicadas y en las que los participantes asumen posturas diferentes, y hasta encontradas, que generan conflictos y llevan, potencial o realmente, a la violencia.

Al tomar la distancia adecuada respecto a la complejidad de la acción humana —en este caso la que se refiere a la vida práctica, tal como es estudiada por Ricœur en *Sí mismo como otro* (1996)—, la inteligencia puede ver con objetividad la realidad de un círculo hermenéutico propio de la praxis, conformado por tres momentos: lo bueno, lo justo y su aplicación.

El lugar de la argumentación y la convicción

La hipótesis de trabajo que sostiene esta meditación dice dos cosas. En primer lugar, que la propuesta de “una buena dialéctica entre *argumentación y convicción*” (Ricœur, 1996, p. 316), alcanzada por Ricœur sólo en la tercera parte —“Autonomía y conflicto” (1996, p. 316)— del noveno estudio de *Sí mismo como otro*, titulado “El sí y la sabiduría práctica: la convicción” (1996, pp. 258-327), debe ser la clave de lectura y de interpretación también de las dos primeras partes que conforman dicho estudio: “Institución y conflicto” (1996, pp. 271-285) y “Respeto y conflicto” (1996, pp. 286-300). Efectivamente, solo dos páginas antes de poner el punto final a este noveno estudio se hace explícita la intención,

reservada hasta ahora, que anima los difíciles —y hasta oscuros— rodeos de las reflexiones inmediatamente anteriores, complicándolos innecesariamente:

Quisiera sugerir, al término de este largo periplo, una nueva formulación de la ética de la argumentación que le permitiese integrar las objeciones del contextualismo, al tiempo que este tomase en serio la exigencia de universalización para concentrarse en las condiciones para *poner en contexto* esta exigencia (por esta última razón he preferido el término de contextualismo a los de historicismo o comunitarismo). Lo que hay que cuestionar es el antagonismo entre argumentación y convención [de Habermas, (cfr. Ricœur, 1996, p. 315)], y sustituirlo por una buena dialéctica entre *argumentación* y *convicción*, que no tiene salida teórica, sólo la salida práctica del arbitraje del juicio moral en situación (Ricœur, 1996, p. 316).

La nueva formulación de la ética de la argumentación que se pretende, lo mismo que la nueva relación del contractualismo con el comunitarismo —en la cual se quiere mediar—, pasa por la comprensión adecuada de esa dialéctica real entre argumentación y convicción —desconocida, a su manera, por ambas posiciones—, que debe sustituir el movimiento de confrontación de la razón, ya sea con el principio de autoridad (Kant) o con las costumbres de un pueblo (Habermas). En la estela de la Ilustración, en la que se inscribe la ética de la argumentación de Habermas, la reforma del entendimiento emprendida por Kant en la *Crítica de la razón pura* (1787) tiene como objetivo liberar de una vez por todas a dicha razón de prejuicios afectados por la inclinación, la precipitación y el principio de autoridad, y atenerla única y exclusivamente a juicios críticos, bajo el prejuicio de que en la inclinación empírica y en la autoridad de la tradición no puede haber nada de verdad. De lo que Habermas, por su parte, quiere liberar a la razón práctica es del recurso a lo convencional, de la apelación a las costumbres como criterio moral. ¿Por qué la ética de la argumentación, ya en siglo XX, coloca bajo una sospecha tan rigorista lo convencional? Así lo explica Ricœur:

Atribuyo este rigorismo de la argumentación a la interpretación de la modernidad en términos casi exclusivos de un ruptura con un pasado supuestamente anclado en tradiciones sometidas al principio de autoridad y, por tanto, sustraídas por principio a la discusión pública. Esto explica que la convención venga a ocupar, en la ética de la argumentación, el lugar ocupado en Kant por la inclinación (1996, pp. 315-316).

Pero la Ilustración tiene varias fuentes, y desde ellas irrigó los siglos posteriores de varias maneras. Y si bien la línea dominante es esa que ve en el principio de autoridad, en las costumbres y en la tradición un ataque y un obstáculo para la razón crítica y autónoma, hay otra línea que sabe que la verdadera autoridad, como dice Gadamer, no necesita ser autoritaria (1993, p. 348, n. 22), irracional, por tanto. Y que en el ejercicio de esa autoridad, y en su reconocimiento, hay también mucho de conocimiento y de verdad. Así lo aclara Gadamer:

De hecho, el rechazo de toda autoridad no sólo se convirtió en un prejuicio consolidado por la Ilustración, sino que condujo también a una grave deformación del concepto mismo de autoridad. Sobre la base de un concepto de razón y libertad, el concepto de autoridad pudo convertirse simplemente en lo contrario de la razón y la libertad, en el concepto de la obediencia ciega. Este es el significado que nos es familiar en el ámbito lingüístico de la crítica a las modernas dictaduras. Sin embargo, la esencia de la autoridad no es esto. Es verdad que la autoridad es en primer lugar un atributo de personas. Pero la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y en perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón que, haciéndose cargo de su propios límites, atribuye al otro

una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con *conocimiento* (1993, p. 347).

Si algo ha podido demostrar la tradición hermenéutica del siglo XX —Gadamer y el propio Ricœur— sobre el horizonte radical de la ontología del ser-en-el-mundo de Heidegger (2003, §§ 12, 14) es la imposibilidad esencial de la razón de liberarse absolutamente de todos sus prejuicios, por un lado, y que estos presupuestos, por otro, son condición de posibilidad de toda comprensión (cfr. Gadamer, 1993, pp. 344-353), rehabilitando así la autoridad, la tradición, lo convencional. Por eso la pretensión de Ricœur es de gran envergadura: que la ética de la argumentación de Apel (2002) y Habermas (2002), heredera de la Ilustración y su entusiasta fe en la razón, asuma que esa argumentación es siempre la de una razón impura, contextualizada, histórica, comunitaria, y que, a su vez, el historicismo y el comunitarismo —mejor llamarlos “contextualismo” (M. Walzer, M. Sandel, C. Taylor, A. MacIntyre, H.-G. Gadamer) (cfr. Ricœur, 1996, p. 308, n. 69)— acepten que la exigencia de universalización no sólo no es un atentado contra la atención que se debe prestar al contexto en toda aplicación de la norma, sino la condición para prevenir el relativismo y la exagerada exaltación de lo particular. Efectivamente, si se renuncia a ese paso de la prueba de la universalización para las costumbres particulares, teniendo como motivo el supuesto respeto a la singularidad de una cultura, entendida en sentido más etnográfico que ilustrado —“educación en la razón y en la libertad” (Ricœur, 1996, p. 315)—, se desemboca “en una apología de la diferencia por la diferencia que, en definitiva, convierte en indiferentes todas las diferencias, en la medida en que hace inútil cualquier discusión” (Ricœur, 1996, p. 315).

Solo ubicando, ya desde el principio, esa dialéctica entre argumentación y “convicciones bien pensadas” (Ricœur, 1996, p. 254; Rawls, 2012, p. 32) en el corazón mismo de los conflictos que se suscitan al interior de toda institución política es posible ofrecer soluciones viables —no aporéticas— a la tensión entre lo que es tenido por bueno y por justo en la discusión de una determinada comunidad, evitando, en alguna medida, que la confrontación entre perspectivas distintas tome el camino del desgarramiento entre las partes involucradas, e incluso el

de la tragedia, tal como ha quedado ilustrado de manera ejemplar en la *Antígona* de Sófocles (2014).

Pero la hipótesis dice también, y con más fuerza, que esa dialéctica entre argumentación y convicción tiene su sitio real en un círculo hermenéutico más amplio, conformado por los momentos de lo que es tenido por bueno, lo que es tenido por justo, y su aplicación; y que está colocada como tensión al interior de ese momento fundamental, según la expresión de Gadamer (1993, p. 478 y ss.), que es la aplicación. Si el círculo hermenéutico, en el plano de la ontología fundamental, está conformado, según lo ha mostrado Heidegger en *Ser y tiempo*, por la comprensión y la interpretación (2003, §§ 31-32), y complementado por la aplicación, según Gadamer en *Verdad y método* (1993, pp. 378-414), en el plano de la filosofía práctica se ofrece un análogo movimiento hermenéutico en el que la inteligencia —según entiende Zubiri el logos sentiente (1982)— va de lo que es tenido por bueno a lo que es tenido por justo, y procede a su aplicación; aunque no necesariamente en este orden.

A pesar de que Ricœur prefiere hablar de dialéctica y no de círculo, dada su preocupación constante por deslindarse de una ontología como la de Heidegger, las sugerencias de este para saber entrar de manera adecuada y que el círculo sea virtuoso y no vicioso, es decir, que se convierta en una argumentación productiva, que le dé beligerancia a la propuesta del método, son mejor camino que el esfuerzo por liberarse de la ontología de Hegel —como pretende Ricœur (1996, p. 276)— en el recurso siempre peligroso a los fueros de la dialéctica. ¿Acaso una dialéctica sustraída a la ontología del Espíritu absoluto puede seguir siendo llamada dialéctica? Mucho menos en unos estudios como los de *Sí mismo como otro*, que de principio a fin se inscriben en la estela de la fenomenología y la hermenéutica.

Que la posibilidad del vicio se deshace con la presencia de un tercero —la aplicación— le pasa desapercibido al propio Heidegger; es mérito de Gadamer demostrar, recuperando “la vieja tradición de la hermenéutica” (1993, p. 378), que la aplicación es el problema fundamental de todo círculo hermenéutico, sea en la ontología fundamental (Heidegger), en el método de las ciencias del espíritu (Gadamer) o en la filosofía práctica, según se postula aquí.

El problema hermenéutico se dividía como sigue: se distinguía una *subtilitas intelligendi*, la comprensión, de

una *subtilitas explicandi*, la interpretación, y durante el pietismo se añadió como tercer componente la *subtilitas applicandi*, la aplicación (por ejemplo, en J. J. Rambach). Estos tres momentos debían caracterizar a la realización de la comprensión. Es significativo que los tres reciban el nombre de *subtilitas*, esto es, que se comprendan menos como un método disponible que como un saber hacer que requiere una particular finura de espíritu (Gadamer, 1993, p. 378).

La sutil aplicación de lo que han llegado a ser —a través de la reflexión y la confrontación de opiniones— convicciones bien pensadas sobre lo bueno y lo justo a determinado momento de la vida institucional y comunitaria tiene en su interior, realmente, esa tensión entre argumentación (ilustrada) y convicción (tradicional), tensión que acompaña de principio a fin el círculo hermenéutico de la praxis. Institución y conflicto (Ricœur, 1996, pp. 271-285), respeto y conflicto (1996, pp. 286-300), autonomía y conflicto (1996, pp. 300-320) — momentos que estructuran el noveno estudio de *Sí mismo como otro*— son las tres esferas de la vida práctica —ética y política— en las que el círculo hermenéutico de la praxis ejerce sus recursos de mediación entre las pretensiones de validez universal de una norma, por un lado, y el contexto histórico, social y cultural, por otro, al cual esa norma pretende servir.

El círculo hermenéutico de la praxis

Para dar fuerza a la tesis de que la tensión entre argumentación y convicciones bien pensadas —núcleo de la aplicación— en relación con la praxis debe colocarse al principio de las investigaciones sobre la filosofía práctica y no al final —al principio del séptimo estudio (Ricœur, 1996, p. 173) y no al final del noveno (1996, p. 316)—, con el objetivo de que opere como clave interpretativa desde el comienzo, se precisan algunas observaciones, más generales al principio y un poco más particulares después.

Sí mismo como otro es la obra con que Ricœur se inserta en esa importante discusión sobre la desustancialización de la identidad — tanto en su dimensión individual como comunitaria— que atraviesa todo el siglo XX, en la que se inscriben autores como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Foucault, Gadamer, Zubiri, Derrida y muchos otros.

Pero Ricœur se ubica entre aquellos autores que, sin embargo, ofrecen una importante batería de argumentos contra la disolución absoluta del sujeto, mediando, por tanto, entre la exaltación del yo y su desaparición, con una hermenéutica del sí mismo como otro (1996, pp. XV-XXXVII). Es esta problemática, pues, la que sirve de marco a su “pequeña ética” —según su propia expresión (1996, p. 320)—, conformada específicamente por los estudios séptimo, octavo y noveno de los diez que conforman la obra, objeto de la lectura atenta de estas páginas.

Se trata, efectivamente, según la explícita intención de Ricœur (1996, p. XXXII), de diez estudios hermenéuticos, relativamente independientes, sobre la identidad, con los matices que se le ofrecen desde el uso diferenciado del *idem* y del *ipse* latinos (1996, pp. XII-XIII). Los dos primeros estudios rodean el problema de la identidad desde la filosofía del lenguaje —primero desde la semántica (1996, pp. 1-17), luego desde la pragmática (1996, pp. 18-36)—, intentando responder de manera descriptiva la siguiente pregunta: ¿quién habla? La respuesta será: el sí mismo en cuanto que otro —no un sujeto: no un yo ni un individuo—. El tercero (1996, pp. 37-74) y el cuarto (1996, pp. 75-105) lo hacen desde la filosofía de la acción, tal como esta es entendida en la tradición analítica, y la pregunta guía es “¿quién actúa?”. El quinto (1996, pp. 106-137) y el sexto (1996, pp. 138-172), animados por la pregunta “¿quién se narra?”, representan un rodeo por el tema de la identidad con la perspectiva hermenéutica que el propio Ricœur ha cultivado en obras como *Tiempo y narración* (1995). Los estudios séptimo, octavo y noveno, animados por la pregunta “¿quién es responsable?”, hacen un recorrido por la ética de Aristóteles (el séptimo) y la moral de Kant (el octavo), con la intención de mediar (en el noveno) en la discusión contemporánea entre la ética de bienes y la moral de obligaciones, entre contextualismo y universalismo. Juntos, estos tres estudios son el desarrollo *in extenso* de ese círculo hermenéutico de la praxis.

La respuesta en los cuatro núcleos temáticos —el lenguaje, la acción, la narración y la responsabilidad— es la misma: el sí mismo en cuanto otro, pero enriquecida cada vez por las categorías que arroja cada una de las nueve investigaciones. La red de categorías que resulta —sobre el sí mismo en cuanto otro— es recogida, ordenada y llevada a un nivel ontológico en el décimo estudio (1996, pp. 328-398), animado por la siguiente pregunta: ¿qué modo de ser es el sí, si no es un yo sustancial, pero tampoco un mero recurso aglutinante de la ilusión? La propuesta es, tanto frente a la ontología sustancialista de Aristóteles (2003) —lo

mismo que ante la ontología del *Dasein* de Heidegger (2003)— como frente a la disolución del sujeto —ya se trate de Hume, de Nietzsche o de sus epígonos posmodernos—, una ontología del desarrollo del sí mismo en cuanto otro, expuesta en ese décimo estudio, sin embargo, de manera por demás precavida, bajo el talante de una pregunta: “¿Hacia qué ontología?” (1996, pp. 328-397).

Aunque cada núcleo temático sea independiente —como cada uno de los diez estudios—, no debe perderse de vista, sin embargo, que todos juntos conforman una sola obra, bajo el título de *Sí mismo como otro*, articulada por “tres intenciones filosóficas principales” (1996, p. XI). ¿Cuáles son esas tres intenciones filosóficas que le dan unidad a investigaciones tan distintas? La primera es “señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto” (1996, p. XI). El yo se ofrece solo después de un largo rodeo, nunca en la inmediatez de una intuición directa y pura, como pretende Husserl (2013). El pronombre reflexivo “se”, que en la declinación deviene “sí”, como reflexivo de tercera persona, permite acceder a un nivel ontológico más radical que el yo, descentralizando y distribuyendo el centro de la predicación entre todos los entes que pueden decir cada vez yo en cuanto el sí mismo que puede ser cualquiera, tal como Heidegger lo demuestra con el recurso de *Dasein* (2003, § 4). La segunda intención filosófica, sugerida también en el título por la partícula “mismo”, “es disociar dos significaciones importantes de identidad, según que se entienda por idéntico el equivalente del *idem* o del *ipse* latino” (Ricœur, 1996, p. XII-XIII): mientras la identidad-*idem* nombra aquella dimensión del sí relativa a su permanencia en el tiempo, la identidad-*ipse* nombra esa otra dimensión del mismo sí según la cual es diferente en cada momento. Incluso con esta escueta indicación ya se puede ver la importancia del tiempo en relación con este agudo problema de la identidad, al que Ricœur ha dedicado su trilogía *Tiempo y narración*. En la ipseidad viene inscrita la tercera intención filosófica: si esa dimensión refiere al hecho de que el sí es cada vez otro, entonces la alteridad se desdobra como momento de la mismidad, a la cual pertenece; pero también como momento de una alteridad que es totalmente otra distinta del sí, que es otra que el sí porque se trata de otro sí: “*Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra [...]” (Ricœur, 1996, p. XIV). Este pasar de una dimensión a la otra evoca muy bien el gusto de Ricœur por la dialéctica

de Hegel. Frente a la exaltación del yo, llevada a cabo por Descartes —y luego por Kant, Fichte y el propio Husserl—, lo mismo que ante la humillación que lo disuelve en meras impresiones, interpretaciones o estructuras —se trate de Hume, Nietzsche o sus epígonos escépticos posmodernos—, la mediación es la afirmación del sí mismo como otro, con la fuerza y el énfasis indicados en cada uno de los tres momentos. Que alguien habla —el sí en cuanto otro—, que alguien actúa, que alguien se narra, que alguien es responsable: esos son los mínimos que arrojan las investigaciones descriptivo-interpretativas en torno al lenguaje, la acción, la narración y la imputación. Y así como no se puede, sin más, presumir un sujeto, soporte estático último del lenguaje, la acción, la narración y la imputación, tampoco se puede ir a parar a la ingenuidad de creer que tales cosas se sostienen a sí mismas. Pero carece de toda lógica, también, la creencia de que lo dicho y lo hecho por alguien —ya sea un individuo o una comunidad—, tanto en sus niveles más simples como en los más complejos, están privados de todo principio de unidad real. La presunción de la mismidad, de la pluralidad y de la alteridad del lenguaje, la acción, la narración y la imputación, es la presunción de un sí mismo como otro real, de un sí que con otros sí es siempre identidad, ipseidad y alteridad, de un sí mismo como otro, en cuanto otro.

Unas observaciones más particulares, dedicadas al conjunto de los estudios séptimo, octavo y noveno, encaminan la meditación, ya con más precisión, hacia ese círculo que conforman en la vida práctica lo bueno, lo justo y su aplicación, tal como Ricœur lo entiende. El “Séptimo estudio. El sí y la intencionalidad ética” (Ricœur, 1996, pp. 173-212) está dedicado a estudiar la ética de bienes y de fines de Aristóteles, pero tiene unas breves páginas introductorias en cuyo contenido debe repararse especialmente, pues sientan las bases de lo que es el círculo hermenéutico de la praxis.

Tres puntos hay que retener de esta introducción. El primero tiene que ver nuevamente con el método del rodeo mediante la reflexión, específicamente aplicado en la praxis. La respuesta a la pregunta guía de estos estudios sobre quién es responsable, quién es sujeto de imputación moral, se atiende también, pues, “a la regla fundamental del rodeo de la reflexión mediante el análisis” (Ricœur, 1996, p. 172); y los predicados “bueno” y “obligatorio” se aplican a la acción en cuanto praxis, buscando las determinaciones que mediante este recurso puedan ofrecerse como siendo del sí en cuanto algo de suyo, algo real —tal como

Zubiri entiende la realidad (1980, pp. 54-67)—, evitando de nuevo la presunción hipostática de un sujeto, lo mismo que su inexistencia.

El segundo punto es la importante, novedosa y productiva distinción, para el curso de las investigaciones, entre ética y moral. El reto que se le impone ahora a la reflexión consiste en mostrar la continuidad real —no solo racional, y menos ficticia o puesta por la razón— que hay entre la comprensión de lo bueno y la de lo obligatorio, entre el bien y el deber, contrariamente a lo que piensa la tradición moderna dominante —Hume y Kant— en el sentido de que entre la ética de bienes y la moral de obligaciones hay una oposición, sin transición posible, entre lo empírico y lo categórico. El camino para mostrar que hay continuidad, y no oposición ni ruptura, es la elaboración de una crítica severa que distingue entre ética —la de Aristóteles— y moral —la de Kant—, mostrando los límites y alcances de cada una, así como la necesidad que el bien tiene de encontrar continuidad en lo obligatorio y lo justo, y la del deber de reconocer su raíz en el bien. Para esta crítica, que muestra la continuidad y la distinción entre dos tradiciones que, desde Hume y Kant, marchan de manera paralela, Ricœur se juega sus mejores argumentos en esa intención por mediar en la discusión entre comunitarismo y contractualismo, entre Taylor (2006) y MacIntyre, por un lado, y Apel y Habermas (2002), por otro. Pero, ¿qué autoriza esa sugerente distinción entre ética y moral?

En la etimología o en la historia del empleo de los términos, nada la impone. Uno viene del griego, el otro del latín; y ambos remiten a la idea intuitiva de *costumbres*, con la doble connotación que vamos a intentar descomponer de lo que es *estimado bueno* y de lo que *se impone* como obligatorio. Por tanto, por convención reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción (hablaremos en su momento de lo que vincula a estos dos rasgos entre sí). Reconoceremos fácilmente en la distinción entre objetivo y norma la oposición entre dos herencias: una herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva *teleológica*, y otra kantiana, en la que la moral se define

por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista *deontológico* (Ricœur, 1996, p. 174).

En esta distinción, en principio meramente convencional, está el origen —y el orden— de los dos primeros momentos del círculo hermenéutico de la praxis: primero, lo bueno; después, lo obligatorio. El tercero, el de la aplicación, viene del hecho mismo —y de cierta manera es el motivo que pone en operación los anteriores— de que se quiere saber qué es lo bueno y lo obligatorio precisamente en relación con alguna acción práctica que presenta ambigüedades al respecto, tal como sucede en los dilemas ejemplares de la vida que termina —¿se debe decir la verdad al moribundo siempre? (cfr. Ricœur, 1996, pp. 294-295)— y de la vida que comienza —¿cuáles son las circunstancias en las que puede ser interrumpido un embarazo? (cfr. Ricœur, 1996, pp. 295-299)—. Con ser inicialmente una convención, la distinción entre ética y moral trae consigo, sin embargo, unas consecuencias de más profundo calado, dada la relación en que, de ahora en adelante, quedará la *Ética a Nicómaco* respecto a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant, 2012) y la *Crítica de la razón práctica* (2005). ¿Cuál es la nueva relación que queda establecida entre Aristóteles y Kant?

Nos proponemos establecer, sin afán de ortodoxia aristotélica o kantiana, pero con gran atención a los textos fundadores de estas dos tradiciones: 1) la primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos [...]. Con otras palabras, según la hipótesis de trabajo propuesta, la moral sólo constituiría una efectuada limitada, y la ética, en este sentido, incluiría a la moral. Por tanto, no veríamos que Kant sustituye a Aristóteles, pese a una tradición respetable. Más bien, se establecería entre las dos herencias una relación a la vez de subordinación y de complementariedad, reforzada, en definitiva, por el recurso final de la moral a la ética (Ricœur, 1996, pp. 174-175).

No es una mera arbitrariedad la escala que marcan estos tres puntos —otro modo, por cierto, de enunciar el círculo hermenéutico de

la praxis—, sino que emanan de ese trato atento y cuidadoso con los textos fundacionales, que convoca a la mesa del diálogo y la discusión a Aristóteles y a Kant, más que a sus comentadores, quienes suelen tener oídos dispuestos para la línea de lectura que se ha ido convirtiendo en dominante, al amparo de guardianes que, en no pocas ocasiones, la protegen con un celo inversamente proporcional a su capacidad de escucha de la originalidad disruptiva del maestro. Atenidos a la escucha atenta de los textos, queda establecido, pues, en primer lugar, que lo que es tenido por bueno es en la comprensión, es decir, en ese estado de abierto que constituye al sí, ontológicamente anterior a lo que es tenido por justo; pero, en segundo lugar, queda establecido también que lo que es tenido por bueno debe pasar —para confirmarse como tal— la prueba de la universalización de la norma, tal como lo pide Kant; y, en tercer lugar —como el punto donde se cierra un círculo, pero se abre otro—, la norma que se topa con esas aporías prácticas —caso de la vida que termina o que comienza— en las que el acato a la ley termina en falta de respeto a la persona, por un lado, o el respeto a la persona parece desacato a la ley, en estos casos dilemáticos, pues la sabiduría práctica debe saberse justificada racional y legítimamente para volver a las intuiciones sobre lo bueno que laten en el respeto, sea a la persona o a la ley. De esta manera, se pueden tener recursos para un horizonte más comprensivo que permita salir correctamente de esos callejones sin salida, salvaguardando la integridad de las personas, respetando lo mejor que sea posible la ley, favoreciendo que cada postura tenga oídos dispuestos para la otra. Y así el círculo empieza otra vez, solo que enriquecido por las vueltas anteriores. La subordinación y la complementariedad entre ética y moral es mutua, dado que el círculo en el que se mueven es más bien una estructura que puede ser abordada por cualquiera de sus momentos y no un proceso técnico dominado por la cronología de unos pasos que suponen necesariamente los anteriores. En cierto sentido, es la aplicación a la comprensión de una determinada situación práctica la que confronta lo que es tenido por bueno y por justo, los mueve de lugar y los obliga a clarificarse y enriquecerse para ser llevados a la práctica. Otras veces es la idea de lo justo la que debe ser profundizada, confrontada con lo bueno, en virtud de las exigencias que la vida práctica requiere en su aplicación.

El tercer punto de esta introducción está relacionado con las determinaciones del sí que ofrecen las investigaciones sobre la praxis, ahora distinguida en ética y moral. Dado que el círculo hermenéutico

de la praxis no tiene sustantividad alguna, sino que se dice siempre respecto de la realidad del sí mismo y de la comunidad que conforma con los otros que también son sí mismos, la pregunta es qué nuevas determinaciones aparecen para el sí a partir de estos análisis de lo bueno, lo justo y su aplicación. Pues bien, las determinaciones que ofrece el rodeo por la praxis son las siguientes:

[...] al objetivo ético corresponderá precisamente lo que llamaremos, en lo sucesivo, estima de sí, y al momento deontológico, el respeto de sí. Según la tesis propuesta aquí, debería aparecer: 1) que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí; 2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; 3) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como la fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio *hic et nunc* del respeto. Así, estima de sí y respeto de sí representarán conjuntamente los estadios más avanzados de este crecimiento, que es, al mismo tiempo, un despliegue de su ipseidad (Ricœur, 1996, p. 175).

Las que aparecen en el escenario público son las acciones humanas, no un *cogito* sustancial (Descartes), puro (Kant) o trascendental (Husserl), por más que la fuerza de la costumbre imponga al yo. Por tanto, las que pueden ser estimadas como buenas primariamente son dichas acciones; lo mismo acontece en el caso del respeto: las acciones son las que piden ser respetadas en función de tales o cuales normas que así lo exigen. Lo que se presume es que la estimación como buena y respetable atribuida a la acción debe recaer consecuentemente en el agente de dicha acción. Ahí está, pues, el origen de la estima y del respeto de sí. Es fácil reconocer en la estima de sí, en el respeto de sí y la aplicación, otra manera de nombrar el círculo hermenéutico de la praxis. Debe repararse, sin embargo, en un matiz que ofrece la expresión de los tres momentos en este texto. La estimación de lo que es tenido por bueno intuitivamente —fenomenológicamente, por tanto— es fundamental respecto al respeto: la estima del sí es el fundamento del respeto del sí, y nunca al revés. Más aún —y aquí está el matiz que debe destacarse—, el respeto de sí que toda norma exige es, en el fondo, no otra cosa sino

estima de sí. No significa que, entonces, el respeto no aporte nada y que tan solo se trate de otra forma de decir lo mismo; al contrario, el respeto de sí desdobra en un ámbito nuevo, el de la ley, la estima de sí, esa que se ofrece de manera meramente intuitiva; ese desdoblamiento tiene, entre otros objetivos, el de liberar a la estima de los riesgos de la autocomplacencia mediante la aplicación de la ley, elemento ajeno en su origen a la radical intuición de lo bueno.

Habiendo dado cuenta de estos previos introductorios a la ética (llamada así la “pequeña ética” por mera economía), debe decirse aún una palabra sobre su estructura interna. Efectivamente, la estructura de los estudios séptimo, octavo y noveno es tripartita, y ha sido tan cuidada como el contenido expositivo y argumentativo de cada uno. La secuencia creciente de la argumentación en la estructura, así al interior de cada uno de los tres estudios (en la línea vertical de la tabla que viene a continuación, según es la costumbre) como entre las tres partes correspondientes de cada uno de los tres estudios (según la novedosa continuidad de la línea horizontal), ha sido tratada con especial esmero. Y si en toda obra filosófica es tan importante el contenido como la arquitectura misma de la obra, en el caso de *Sí mismo como otro* lo son de manera especial.

Ya al inicio del séptimo estudio —no en las páginas introductorias referidas—, Ricœur plasma el plan de trabajo de sus investigaciones sobre la praxis y ofrece las claves de lectura de las líneas verticales y horizontales de la estructura de los tres estudios.

Inquirir sobre la intencionalidad ética, prescindiendo del momento deontológico, ¿es renunciar a cualquier discurso sensato y dejar el campo libre a la efusión de los “buenos” sentimientos? En absoluto. La definición que sigue suscita, al contrario, por su carácter articulado, un trabajo de pensamiento que ocupará el resto de este estudio. Llamemos “intencionalidad ética” a la *intencionalidad de la “vida buena” con y para otro en instituciones justas*. Los tres momentos importantes de esta definición serán, sucesivamente, el objeto de un análisis distinto. Son estos tres mismos componentes los que, en los dos estudios siguientes, formarán los sucesivos puntos de apoyo de nuestra reflexión sobre la

relación de la norma moral con la intencionalidad ética
(1996, p. 176).

El sí que tiende a la vida buena —y que por tal es digno de estima—, el papel del otro en ese tender del sí —como solicitud y respeto por el otro—, y el papel del sentido de la justicia y la institución que emana de ahí —el deber— son las tres paradas, en sentido vertical y horizontal, de la argumentación que marcha tras las huellas de la tensión que anima la relación entre lo bueno y lo justo en la vida práctica. La siguiente tabla permite una visión de conjunto del recorrido y, sobre todo, repara en la continuidad que hay entre los tres momentos de las líneas horizontales, con ese interludio de ruptura al inicio del noveno estudio.

<i>Séptimo estudio. El sí y la intencionalidad ética.</i>	<i>Octavo estudio. El sí y la norma moral.</i>	<i>Noveno estudio. El sí y la sabiduría práctica: la convicción.</i>	
1. Tender a la vida buena... [El sí]	1. La intencionalidad de la “vida buena” y la obligación (autonomía). [El sí]	Interludio	1. Institución y conflicto. [La institución]
2. ...con y para el otro (solicitud)... [El otro]	2. La solicitud y la norma (respeto). [El otro]		2. Respeto y conflicto. [El otro]
3. ...en instituciones justas (igualdad). [La institución]	3. Del sentido de la justicia a los “principios de la justicia” (institución). [La institución]	Lo trágico de la acción	3. Autonomía y conflicto. [El sí]

La intrínseca tendencia al bien por parte del sí (7.1), la solicitud por el otro (7.2) y la igualdad y el sentido de la justicia (7.3) son las determinaciones ontológicas del sí que emanan del análisis de la ética de Aristóteles. Pero en cada una de ellas están, de manera incoada, las determinaciones que emanan de los análisis de la moral de Kant: la obligación por el otro (8.1) tiene su raíz en la tendencia a la vida buena del sí (7.1), que, precisamente porque es buena, no puede ser la de un solitario y egoísta, encerrado en su propio mundo; la solicitud por el otro (7.2), corazón de la tendencia al bien, encuentra su desdoblamiento de manera intuitiva en el concepto de las normas (8.2), que remontan de lo empírico a lo *a priori* y que tienen su expresión más acabada en el imperativo categórico, especialmente en su segunda fórmula: “*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*” (Kant, 2012, p. 139); el sentido de la justicia (7.3), anidado en toda tendencia a la vida buena, que pretende la igualdad en el ámbito teleológico, viene a ser en el ámbito deontológico una exigencia racional convertida en principio de justicia (8.3), tal como sucede en Kant y luego en Rawls (2012, pp. 62-118). Las tres características del noveno estudio, autonomía (9.3), respeto (9.2) e institución (9.1), tienen su lugar entre el séptimo y el octavo —no al final, por tanto—, precisamente por los conflictos que surgen de manera espontánea en la transición de la dimensión teleológica a la deontológica. El conflicto debe quedar, pues, junto con las otras determinaciones del sí, como habitándolas a todas y emanando de ellas: tendencia al bien, solicitud, igualdad; autonomía, respeto e institución. Ese interludio sobre lo trágico de la acción, colocado una vez iniciado el noveno estudio (Ricœur, 1996, pp. 260-270), convoca la voz de la *Antígona* de Sófocles —que Ricœur, a diferencia de Nussbaum (2004, pp. 40-47), considera ajena a la filosofía— para ilustrar de manera ejemplar —pero desde una voz que no es la de la filosofía— lo trágico de la acción cuando entran en conflicto diferentes perspectivas sobre lo bueno y lo justo, personalizadas en la postura mutuamente excluyente de Antígona y Creonte.

El escrutinio atento a la estructura de la ética mostrada en la tabla anterior habrá notado que, aunado a esa fuerte llamada de atención venida de *Antígona* en relación con la centralidad e inevitabilidad del conflicto en la vida de las instituciones, el noveno estudio echa mano de otro recurso para llamar la atención sobre la centralidad de la convicción

—en tensión siempre con la argumentación— en el juicio moral en situación, particularmente en escenarios conflictivos: el orden de los tres elementos de la definición de “intencionalidad ética” —el tender a la vida buena por parte del sí (autonomía), el otro y la institución— ha sido invertido. Primero el círculo amplio de la institución y sus conflictos (9.1), después el círculo interior de la solicitud y el respeto (9.2), y finalmente el bastión de la moral de Kant: la autonomía (9.3). ¿Por qué esta inversión?, ¿qué ventajas se obtienen de llevar la tensión entre el sí y el otro distinto de sí, desdoblada en la tensión entre lo bueno y lo obligatorio (moral y legalmente) a la institución y sus conflictos? Ricœur esgrime dos razones para justificar el recorrido en este orden, sosteniendo que no solo no le quita fuerza a lo que aquí se nombra “círculo hermenéutico de la praxis”, sino que lleva ese círculo a la esfera de la institución, donde las tensiones y los conflictos son mayores.

¿Cuál es la primera de esas dos razones? La siguiente: al llevar el aspecto más fuerte del conflicto en primer lugar al plano de la institución, nos hemos enfrentado al alegato hegeliano en favor de la *Sittlichkeit*, esa moral efectiva y concreta que se supone toma el relevo de la *Moralität*, de la moral abstracta, y que encuentra precisamente su centro de gravedad en la esfera de las instituciones y, coronándolas a todas, en la del Estado. Si lográsemos mostrar que lo trágico de la acción despliega precisamente en esta esfera algunas de sus figuras ejemplares, se suprimiría por ello mismo la hipótesis hegeliana sobre la sabiduría práctica instruida por el conflicto. La *Sittlichkeit* no designaría, pues, una tercera instancia superior a la ética y a la moral, sino uno de los lugares en el que se ejerce la sabiduría práctica, a saber, la jerarquía de las mediaciones institucionales que esta sabiduría práctica debe atravesar para que la justicia merezca realmente el título de equidad (1996, p. 271).

El tercero que resuelve la tensión entre lo ético —lo bueno— y lo moral —lo obligatorio— no puede ser el Estado, el mundo del derecho, el ámbito de lo legal, identificado por Hegel con la *Sittlichkeit*, concepto que se inscribe en su censura a Kant, en cuanto que piensa que la *Crítica de la razón práctica* es una moral meramente formal y vacía. Pero

tampoco al Estado y su aparato jurídico —la *Sittlichkeit* (cfr. Hegel, 2010, pp. 525-573)— se le puede confiar la resolución última de los conflictos éticos y morales, no solo porque se salta de manera metodológicamente injustificada del plano de la ética y la moral al plano jurídico, con la agravante de que se hace a un lado el plano político —o se lo identifica con el Derecho—, sino porque para resolver los conflictos generados al interior del círculo que conforman la comprensión de lo bueno, lo justo y su aplicación hay que saber mantenerse disciplinadamente al interior de ese movimiento, en la tensión siempre constante, irresoluble de manera definitiva, entre argumentaciones correctas y convicciones bien pensadas. Ese tercero que es la aplicación, que media entre lo bueno y lo obligatorio, no puede venir de fuera, sino que emerge del interior mismo del círculo. La Ilustración, y no solo Hegel (cfr. Taylor, 2010, pp. 111-189), creía estar muy cerca de tener cumplido ese sueño de que un Estado de derecho —una humanidad finalmente mayor de edad— no precisaría más ni lo ético ni lo moral. Pero el convulso siglo XX ha sido pródigo en lecciones precisamente en el sentido contrario.

Peronosotros, que hemos atravesado los acontecimientos monstruosos del siglo XX vinculados al fenómeno totalitario, tenemos razones para escuchar el veredicto inverso, mucho más abrumador, pronunciado por la propia historia a través de los labios de las víctimas. Cuando el espíritu de un pueblo es pervertido hasta el punto de alimentar una *Sittlichkeit* mortífera, el espíritu que ha desertado de las instituciones que se han vuelto criminales se refugia en la conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción (Ricœur, 1996, p. 278).

Las convicciones bien pensadas, bien argumentadas, que no se limitan simplemente a tomar lo bueno y lo justo tal como le son ofrecidos, sino que criban esos conceptos desde la rica tradición que se los da y desde las complicadas circunstancias que ahora lo demandan, casi por regla se refugian en la conciencia moral de unos cuantos, y no necesariamente en la intuición ética de la masa social ni en el Estado de derecho. Por ello, de alguna manera, esas convicciones bien pensadas, corazón de la aplicación en el círculo hermenéutico de la praxis, están siempre por realizarse, por llevarse a cabo. Pero no desde el principio,

no desde la nada cada vez, sino desde la situación real ganada en las aplicaciones anteriores, hayan sido acertadas o no.

Es precisamente la desactivación de la *Sittlichkeit* como momento externo a la ética y a la moral, como elemento que resolvería los conflictos en cuanto tercera instancia, el que activa más bien la imagen de un círculo en el que se comprenden e interpretan mutuamente, al interior de su propio movimiento, lo bueno, lo justo y su aplicación: un movimiento que tiene sus más fuertes agitaciones y conmociones al interior de las instituciones, mediadas en un Estado de derecho por aparatos legales bien establecidos. Para empezar por lo más difícil, por lo que supone mayores retos y desafíos a la reflexión, es que Ricœur ha invertido el orden establecido por Kant y decide tratar primeramente de los conflictos entre lo bueno y lo obligatorio en la institución antes que en el cara a cara y en la autonomía del individuo.

Pero hay una segunda razón para conservar esta inversión: Al no ser nuestro problema añadir una filosofía política a la filosofía moral, sino determinar los rasgos nuevos de la ipseidad que corresponden a la *práctica política*, los conflictos que derivan de esta práctica han servido de telón de fondo para los conflictos engendrados por el formalismo mismo en el plano interpersonal entre la norma y la solicitud más singularizadora. Sólo cuando hayamos atravesado estas dos zonas de conflicto, podremos enfrentarnos con la idea de autonomía que sigue siendo, en último análisis, la pieza maestra del dispositivo de la moral kantiana: es ahí donde los conflictos más ocultos designan el punto de inflexión de la moral en una filosofía práctica que, posiblemente, no ha olvidado su paso por el deber (Ricœur, 1996, p. 271).

Ricœur se ha liberado de ese prurito moderno, que todavía carcome las investigaciones de Husserl —guiándolas hacia el yo trascendental (1986)— y las del primer Heidegger —con la centralidad del *Dasein* (2003)— y ya no cree que la filosofía precise —ni en el método ni en el contenido— como fundamento inconcuso a un yo último y autónomo, sino que, como buen hermeneuta, piensa más bien que el discurso ha de buscar la manera de encontrar su propia autofundamentación en la operatividad de su mismo ejercicio. De manera que hay menos artificio

en poner a prueba este pensamiento empezando por enfrentar los conflictos en la complejidad del nivel institucional antes que en la ilusión de un yo individual autónomo, a partir del cual se podría ascender con plena seguridad hacia la pluralidad, para finalmente dar cuenta de la institución, según el orden impuesto por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Todas las máximas tienen: 1. una forma que consiste en la universalidad [...]; 2. una materia, o sea, un fin [...]; 3. una determinación cabal” (2012, pp. 150-151). Aunque no lo diga, también aquí Ricœur prefiere el orden propugnado por Aristóteles en la *Política*: “La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte” (1253a19). A fin de cuentas, se trata más de una estructura de tres círculos concéntricos que se reclaman mutuamente con el mismo carácter autofundador. Es por eso que hay razón en la afirmación de que, habiendo atravesado la zona conflictiva de la institución, lo mismo que esa otra zona de la pluralidad de las personas —que le es interior— y sus conflictos, se alcanza una situación de privilegio en relación con los conflictos que encierra la tesis de una autonomía —tal como Kant la propugna— que parece autosuficiencia pero que realmente no lo es (cfr. Ricœur, 1996, pp. 301-302). No hay razón, sin embargo, cuando se afirma que el objetivo no es añadir una filosofía política a una filosofía moral, sino sacar en limpio los rasgos de la ipseidad que se ofrecen desde los análisis de la praxis política, puesto que, aunque no era el objetivo, lo que en realidad se hace es precisamente eso: al poner primero la mirada en el estudio de los conflictos propios de la institución, la reflexión queda colocada de suyo en el ámbito de la praxis política; hacer rendir los resultados de este estudio —sobre las tensiones entre lo bueno y lo obligatorio— también en el ámbito de la praxis ética, es decir, el de la pluralidad de las personas y de la autonomía, es el reto que se le ofrece a la razón hermenéutica. En descargo de Ricœur se puede decir, por un lado, que no es esta la única ocasión en la que dice que hace una cosa cuando realmente hace otra (cfr. Ricœur, 1996, p. 311); por otro, que es casi un acto inevitable en el filósofo que se embarca en grandes empresas.

Las observaciones expuestas contienen los elementos mínimos suficientes para la comprensión de esa tensión entre argumentación y convicción —que en la intención de Ricœur debe sustituir a la enfrentada por Habermas entre argumentación y convención (cfr. Ricœur, 1996, p. 316)—, tensión que esta meditación coloca en el corazón de la aplicación, motor del círculo hermenéutico de la praxis, junto con lo bueno y lo

obligatorio. Esa tirantez tiene características diferentes en cada una de las zonas de conflicto entre lo teleológico y lo deontológico: la autonomía (el individuo), el respeto (la pluralidad de las personas) y la institución (la totalidad de la sociedad).

Conclusión

El objetivo era mostrar que en la filosofía práctica de Ricœur, tal como es desarrollada en los estudios séptimo, octavo y noveno de *Sí mismo como otro*, hay un círculo hermenéutico conformado por los momentos de lo bueno, lo justo y su aplicación. Dado que, aunque el noveno estudio lleva en su título el concepto de la convicción —“El sí y la sabiduría práctica: la convicción” —, el desarrollo de la argumentación no le hace justicia al darle un lugar más bien discreto y secundario, había que rescatarlo dada su importancia y ponerlo en el sitio que le corresponde: en tensión constante con la argumentación al interior de la aplicación, momento que, con lo que es tenido por bueno y por justo, conforma el más amplio círculo hermenéutico de la praxis. Pero la investigación no ha hecho más que empezar, y le queda como tarea, no solo mostrar la realidad de este círculo, sino demostrar la continuidad de lo bueno en lo justo, el arraigo del concepto de “justicia” en el sentido de la justicia y cómo esta relación deviene en principios racionales de la vida buena y de la justicia. Entre otros asuntos no menos importantes.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. G. Lapiedra (trad.). Síntesis.
- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. E. Lledó (ed.). J. Palli Bonet (trad.). Gredos.
- (1997). *Política*. J. Marías (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2003). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Verdad y método. I*. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trads.). Sígueme.
- Gracia, D. (2019). Noología, ¿en qué está la novedad? En J. A. Villa Sánchez (ed.), *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. (pp. 21-40). Itaca.
- Habermas, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa I*. M. Jiménez Redondo (trad.). Taurus.

- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. A. G. Ramos (ed.). D. Hernández Sánchez (trad.). Abada.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Segunda edición. J. Gaos y M. García-Baró (trads.). FCE.
- ____ (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. A. Z. Quijano (ed.). J. Gaos (trad.). México: UNAM-FCE.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura*. P. Rivas (trad.). Santillana.
- ____ (2005). *Crítica de la razón práctica*. D. M. Granja Castro (trad.). FCE-UAM.
- ____ (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. R. Rodríguez Aramayo (trad.). Alianza.
- Nussbaum, M. C. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. A. Ballesteros (trad.). A. Machado Libros.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. M. Dolores González (trad.). FCE.
- Ricœur, P. (1995). *Tiempo y narración. III. El tiempo narrado*. A. Neira (trad.). Siglo XXI.
- ____ (1996). *Sí mismo como otro*. A. Neira (trad.). Siglo XXI.
- Sófocles. (2014). *Tragedias. Ajax. Las Traquinias. Antígona. Edipo Rey. Electra. Filoctetes. Edipo en Colono*. A. Alamillo y J. Bergua Cavero (trads.). Gredos.
- Taylor, C. (2006). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. A. Lizón (trad.). Paidós.
- ____ (2010). *Hegel*. C. Mendiola y P. L. Briones (trads.). Anthropos.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- ____ (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- ____ (1983). *Inteligencia y razón*. Alianza-Fundación Xavier Zubiri.
- ____ (1998). *Sobre la esencia*. Alianza-Fundación Xavier Zubiri.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2036>

The Thought of Young María Zambrano (1928-1939). An Approach from the Perspective of Conservative Liberalism

El pensamiento de la joven María Zambrano (1928-1939). Una aproximación desde la perspectiva del liberalismo conservador

Enric Luján

Universidad de Barcelona

España

elujan@ub.edu

<https://orcid.org/0000-0001-6988-2644>

Josep Baqués

Universidad de Barcelona

España

jbaquesq@ub.edu

<https://orcid.org/0000-0002-8526-4149>

Recibido: 21 - 07 - 2020.

Aceptado: 06 - 10 - 2020.

Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This article deals with the political contributions of the Spanish philosopher María Zambrano during her youth (1928–1939) at the dawn of the Second Spanish Republic and the subsequent Civil War. We suggest her views may be within the theoretical realm of liberal conservatism. With this aim, we engage with her criticisms of rationalism and idealism as disciplines incapable of adequately dealing with the political community understood as an organic reality, hardly reducible to a general plan. The analysis of this rejection deals with its two expressions: as a critique of the theoretical impossibility of rationalism to obtain a complete picture of reality, and as radical distrust regarding the practical application of ideal schemes.

Keywords: María Zambrano; liberal conservatism; rationalism.

Resumen

Este artículo ahonda en las aportaciones en clave política de la filósofa española María Zambrano durante su juventud (1928–1939) en los albores de la Segunda República española y la posterior Guerra Civil para plantear un posible encaje de estas en el cuerpo teórico del liberalismo conservador. Con esa intención, contrastamos ambas referencias sirviéndonos de sus respectivas críticas del racionalismo e idealismo en cuanto disciplinas incapaces de tratar adecuadamente con la comunidad política entendida como realidad orgánica difícilmente reducible a un plan general. El análisis de este rechazo se lleva a cabo en sus dos expresiones: como denuncia de la imposibilidad teórica que supone la tentativa racionalista de obtener una imagen completa de la realidad y como radical desconfianza en cuanto a la aplicación en el terreno práctico de los esquemas de la idealidad.

Palabras clave: María Zambrano; liberalismo conservador; racionalismo.

Introducción

La obra de María Zambrano (1904–1991) ha sido ampliamente estudiada en su dimensión de crítica filosófica: su propuesta de “razón poética” como alternativa a una “razón racionalista” cada vez más reduccionista y separada de la realidad probablemente sea la parte de su obra que más interés ha recibido en la literatura académica. No obstante, esta idea de la razón explicitada como tal pertenece ya a una etapa relativamente tardía de su pensamiento, que Mercedes Gómez Blesa (2009, p. 32) sitúa en los contornos de 1970, de manera que una buena parte de su trayectoria, si no su mayor parte en cuanto a total de años (1928–1970), no ha sido objeto de un grado de atención equiparable. Asimismo, la naturaleza de una razón poética manifiestamente “no política”, expresada en forma de lenguaje “cada vez más simbólico y metafórico, al mismo tiempo que hermético” (Gómez Blesa, 2009, p. 32) ha terminado por hacer olvidar (aunque solamente en parte)¹ las dimensiones más políticas de la obra de Zambrano.

Con esta contribución se busca revalorizar esas mismas aportaciones que, sea por la razón que sea, han recibido un interés académico comparativamente menor: sus escritos de corte político, redactados en este caso entre 1928 (prolegómenos de la Segunda República) y 1939 (final de la Guerra Civil en España y primeros meses de exilio). No son ni mucho menos sus únicos escritos políticos (que se alargan hasta 1965, aproximadamente), pero probablemente sí sean los únicos en los que la persistente búsqueda de la “razón poética” no ha eclipsado todavía su implicación directa en los episodios de la vida política, que en el período estudiado se encuentran necesariamente marcados por la experiencia republicana en España y la posterior Guerra Civil. Durante esta etapa, la joven Zambrano publica dos libros de corte político, *Horizonte del liberalismo* (1930) y *Los intelectuales en el drama de España* (1937), además de las colaboraciones en *El Liberal* (1928), *Nueva España* (1930–1931) y los escritos de la Guerra Civil para publicaciones como

¹ Son claras excepciones el completísimo prólogo de Jesús Moreno Sanz (1996) a *Horizonte del liberalismo*, la tesis doctoral de Ana Isabel Salguero Robles (1995) o varias de las aportaciones de Antolín Sánchez Cuervo (2015, 2017 y 2019).

Hora de España, entre otros.² La implicación de la joven pensadora en los debates políticos de aquellos años resulta incuestionable si atendemos no solo a su producción teórica, sino a sus colaboraciones en diferentes experiencias como la Federación Universitaria Estudiantil (FUE), la Liga de Educación Social (LES) o incluso el controvertido Frente Español (FE), además de su participación en las Misiones Pedagógicas o su cargo como Consejera de Propaganda y de la Infancia Evacuada por el lado republicano en el marco de la Guerra Civil.

Más allá de las afinidades políticas del momento (siempre transitorias), regresar sobre los mencionados escritos nos ha llevado a problematizar las raíces mismas de esa parte de su obra, que mantienen su coherencia independientemente de las asociaciones políticas en las que participa la joven autora. Sin tener eso en cuenta, se haría difícilmente explicable que la misma Zambrano, cuyo nombre aparece entre los promotores del fascistizante Frente Español el 7 de marzo de 1932, pudiera escribir en 1937 el incendiario alegato antifascista contenido en *Los intelectuales en el drama de España*, por poner el ejemplo más radical. Los constantes vaivenes en el terreno político quedan compensados en un plano teórico que se mantiene sin grandes alteraciones a pesar de las convulsiones políticas del momento histórico y del que se pueden identificar los cimientos de una crítica política personalísima a los modelos de organización política basados en el racionalismo e idealismo filosóficos dominantes en la Europa moderna. Desde su primerísimo artículo en *El Liberal* (del 28 de junio de 1928), en el que se anuncia el “agota[miento] [...] [d]el tema idealista” y la necesidad de una “nueva confianza en la estructura, en el sentido del mundo”, que Zambrano va a mantener esa constante por encima —o más bien por debajo, “subterráneamente” (2015b, p. 57)—, como consta en la palabra inicial de su primer libro) de las disquisiciones políticas de cada momento.

Zambrano va a expresar su escepticismo frente a las soluciones políticas salidas de la plantilla racionalista tanto en su aspecto puramente teórico (de crítica filosófica) como en su expresión práctica (de construcción de una sociedad *ex novo*, rotas las cadenas del ayer).

² En el aspecto más filosófico, destacan los varios artículos para la orteguiana *Revista de Occidente*; el texto *La salvación del individuo en Espinosa* (de 1936), único fragmento publicado de su frustrada tesis doctoral, o el libro *Filosofía y poesía* (de 1939) (2015a), además de varios artículos de reflexión filosófica más bien breves.

Semejante reticencia es, en términos generales, igualmente compartida en el bloque de autores que habitualmente enmarcamos dentro del liberalismo conservador (Edmund Burke, Friedrich Hayek, Michael Oakeshott...), que por varios motivos asumimos que le son desconocidos a Zambrano durante esos años (por no citarlos en parte alguna de este período) aunque parece tener intuiciones muy parecidas a las de aquellos en cuanto a su profunda preocupación por una absorción racionalista de la vida comunitaria en su forma espontánea. La hipótesis de la que partimos es que estas correlaciones no solamente existen o son en modo alguno circunstanciales, sino que constituyen un lugar compartido desde el que ambas referencias buscan dar con una política no rendida al tiralíneas racionalista ni seducida por la idea revolucionaria de construir una nueva sociedad desde la pura nada, que obligaría a la destrucción violenta de la sociedad existente. Este diálogo nunca antes planteado permitirá asimismo establecer una conversación de la que podrán extraerse lecciones tangibles para la organización de la sociedad política desde las coordenadas de la humildad y la responsabilidad para con las formas heredadas.

Marco teórico

Desde los ilustrados escoceses hasta Hayek, desde Burke y Tocqueville hasta Oakeshott y Novak, podemos encontrar un grupo bastante homogéneo de autores que han defendido un modelo de sociedad en el que el Estado debería intervenir lo menos posible en la vida de la gente: autores que, a menudo, son considerados como liberal-conservadores, alejados tanto del liberalismo contractualista como del tradicionalismo. Pero lo más relevante es la razón esgrimida para ello. Porque esas interferencias, en caso de arreciar, pondrían en entredicho los logros que, como colectivo, habríamos ido asumiendo a lo largo de la historia, gracias a un proceso de evolución espontánea. Un proceso caracterizado por huir de los cantos de sirena del racionalismo y su repertorio de modelos ideales. Aunque, en lo que aquí nos ocupa, quizá haya que enfatizar la huida de la ingeniería social, ya que eso (aquello de lo que se recela) incluye las políticas públicas que desean establecer un mundo supuestamente “mejor” a partir de la planificación pormenorizada de las actividades humanas.

Esa pretensión depende, en primera instancia, de la percepción que se tenga de la capacidad de nuestra mente para entender y manipular lo que nos rodea. Percepción que, a su vez, arraiga en las tesis de

Descartes, en la medida en que este precursor estableció la separación, a través de su famoso dualismo, entre la *res cogitans* (el sujeto pensante) y la *res extensa* (el objeto de conocimiento sobre el que, en su caso, hay que actuar). De este modo, nos habríamos emancipado de la influencia que el medio ejerce sobre nosotros, podríamos sustraernos de este y, en el paso definitivo, podríamos cambiar ese medio en función de los parámetros diseñados por nuestro intelecto. Nuestra conciencia sería la nueva dueña del mundo, jugando un papel casi dioico.

Sin embargo, los autores citados al principio, críticos con esta posibilidad (teórica) y con esta eventualidad (su puesta en práctica) sospechan de una corriente de pensamiento que arranca en Platón, a quien algunos catalogan como el auspiciador del “constructivismo racionalista” que convirtió a los hombres en “filósofos-reyes” que pretenden reorganizar el mundo de un modo totalitario (cfr. Hayek, 1978b, II, p. 178-179).³ Luego, esta pretensión se proyecta a través del cartesianismo para desembocar en las teorías del contrato social, vinculadas a las revoluciones liberales y democráticas. Sobre todo, les preocupa su versión rousseauiana, que es la que mejor capta la esperanza de construir un mundo nuevo y a la vez mejor, haciendo *tabula rasa* de lo acontecido en el pasado. De modo que las viejas costumbres, esas que habrían superado la prueba del tiempo (que, al menos en ese sentido, tienen algo de estructural) pasarían a ser cuestionadas por una voluntad general que se arroga el derecho a discutirlo todo para, si es necesario, comenzar de cero.⁴

Frente a eso, los autores de nuestro marco teórico despliegan un abanico de propuestas alternativas a las racionalistas, contractualistas u otras formas de social-constructivismo. Algunos definen esa trilogía fatalmente arrogante (cfr. Hayek, 1997, p. 249-250) en términos de una nueva fe, quizá la más dogmática de todas las que hemos conocido hasta

³ Aunque más matizadamente, también Aristóteles es blanco de las críticas de Hayek por no haber entendido la importancia del *kosmos* (como orden no creado) incluso en sus últimas obras, que operan, conscientemente, como un testamento político (cfr. Hayek, 1997, p. 242-243).

⁴ Por eso la crítica de Hayek a Rousseau lo es también a autores como Comte, con sus pretensiones de cientificidad (cfr. De la Nuez, 1994, p. 141) y sería fácil proyectarlas a discípulos de este último, como Saint-Simon. También es ilustrativa la crítica de Burke a Rousseau, dado el carácter cuasi contemporáneo de ambos (cfr. Burke, 1984, p. 189-190).

la fecha (cfr. Oakeshott, 1996, p. 118), pero todos ellos reniegan de lo que subyace, identificando y denunciando de un modo muy homogéneo sus orígenes, sus principales tópicos y sus inconvenientes, incluyendo la crítica a un espíritu de innovación que se basa en presuntas capacidades de una mente humana desgajada del mundo (cfr. Hume, 1985a, p. 144), a los arquitectos sociales que parten de supuestos contratos sociales que jamás han existido (cfr. Smith, 1995, p. 361), a la confianza ilusoria en el “depósito de razón” de cada hombre (cfr. Burke, 1984, p. 116), al cartesianismo que dio pie a la revolución francesa (cfr. De Tocqueville, 1993a, p. 162), al liberalismo “sin mezcla” que exagera el modo en el que ha operado la racionalidad en la historia (cfr. Novak, 1983, p. 65), y así un largo etcétera.

Pero, lejos de limitarse a cuestionar el modo cartesiano de entender el progreso social, estos pensadores aportan explicaciones alternativas de ese mismo progreso. Es el papel de la conocida *teoría del orden evolutivo espontáneo* (cfr. Ferguson, 1974, p. 155 y 255; Smith, 1994, p. 488; De Tocqueville, 1993b, I, p. 287;⁵ Hayek, 1978b, I, p. 46; Novak, 1983, p. 122; Oakeshott, 1996, p. 47),⁶ que contempla, ciertamente, la constante participación del ser humano en la vida pública a través de sus acciones cotidianas, pero a la que es extraña la injerencia del designio humano a modo de transformación deliberada. En definitiva, se trata de un *tertium genus* entre la *physei* y la *thesei* (cfr. Hayek, 1978b, I, p. 39-40).⁷ De hecho, la *teoría de la mano invisible*, convenientemente aplicada al conjunto de las instituciones sociales, responde a la misma lógica (cfr. Smith, 1994, p. 554). Estos autores arguyen que algunas de las principales y más

⁵ Adam Ferguson es considerado, habitualmente, como el padre de esta teoría, siendo las demás aportaciones meras adaptaciones de esta. Por su parte, Tocqueville introduce la Providencia divina, asegurando que los nomotetas que han obstaculizado esa suerte de progreso espontáneo por medio de revoluciones, van “contra el mismo Dios” (1993b, I, p. 13). Eso podría justificar su “fe” en ese progreso, más espontáneo. Pero se trata de una fe que no conlleva una gran actividad racional ni constructivista, sino más bien al contrario: humildad y modestia del ser humano.

⁶ Hayek, Novak y Oakeshott reproducen de modo casi literal las tesis de Adam Ferguson y de Adam Smith al respecto.

⁷ Los primeros son fenómenos naturales surgidos sin ninguna intervención humana, y los segundos, el producto de las actividades preconcebidas del ser humano, de modo que Hayek lo plantea como adaptación de las teorías previas de los ilustrados escoceses (cfr. Baqués, 2017, pp. 298 y 315).

logradas instituciones de nuestros días son fruto de ese tipo de evolución, mientras que la historia demuestra que entorpecerla, ralentizarla o negarla suele acarrear funestas consecuencias vitales en el ámbito social, económico y político.

No idéntica, pero desde luego muy próxima, es la *teoría de la convención* de la que se proponen ejemplos como la aparición y mejora del lenguaje humano (cfr. Hume, 1982, p. 182) o el progresivo refinamiento de las reglas de cortesía (cfr. Hume, 1991, p. 78) así como la teoría de la *prescripción*, de acuerdo con la cual somos albaceas de un legado depositado por las generaciones anteriores que, con el transcurrir de los años, no merece ser dilapidado sino, en todo caso, pulido y readaptado a la nueva realidad (cfr. Burke, 1984, pp. 58, 109 y 123). Aunque, en última instancia, lo que preocupa a Hume, Ferguson, Smith, Burke o Tocqueville, así como a sus adláteres más recientes, es que a través de la pretensión racionalista acabemos secando la fuente de ese mismo progreso. Es decir: *de tanto perseverar en la tentativa de dirigir el mundo, terminemos por destruirlo*. Porque la exacerbación de las tesis cartesianas puede conducir —o ya lo estaría haciendo— a convertir esa emancipación en desconexión del mundo que nos rodea, constituido por ese cúmulo de instituciones a preservar del estallido revolucionario. Por ello, la teoría que mejor sintetiza esos recelos, en pleno siglo XX, es la *teoría de las consecuencias indeseadas* (cfr. Novak, 1989, p. 43; 1992, p. 53).

También es muy sugerente, en este sentido, la *teoría de la política entendida como conversación* (cfr. Oakeshott, 2000, p. 366). De acuerdo con su enfoque, el progreso humano siempre ha dependido del respeto a las tradiciones de comportamiento legadas por nuestros antepasados, aunque eso todavía contenga margen para dialogar con las insinuaciones que aquellas plantean (volvemos constantemente a esa tercera vía). Lo que, en cambio, sería pernicioso (con efectos potencialmente devastadores para todos) sería la pretensión de cambiar esa conversación por una argumentación que pretenda arrinconar o incluso destruir esa experiencia acumulada. Asimismo, es interesante, a nuestros efectos, comprobar cómo este autor recuerda que el valor de las tradiciones de comportamiento estriba en que están integradas por reglas no instrumentales. Es exógena a estas tradiciones la pretensión de definir un plan o unos fines concretos, que deban ser impuestos a todos los individuos, aunque eso tenga como objetivo mejorar (supuestamente) sus vidas (Oakeshott, 2000, p. 40).

Por lo demás, todos los autores citados como núcleo principal de este marco teórico tienen en común su aversión a esos planteamientos que, dotados de un exagerado nivel de abstracción, tratan de aplicar las mismas recetas por doquier. Por el contrario, lo que ellos defienden es el carácter parroquial de nuestro conocimiento, siempre limitado y, por ende, necesariamente humilde. De manera que no hay nada más alejado de su aproximación que la aplicación de una vara de medir universal. Menos aún, si cabe, cuando en el terreno de la práctica eso implica introducir la variopinta realidad de la que formamos parte en un mismo molde. A sus ojos se trataría, pues, de la exacerbación de la pesadilla de la Razón cartesiana: de la emancipación habríamos pasado a la desconexión, y de esta, sin solución de continuidad, a la completa destrucción del mundo que nos rodea.

En conjunto, se trata de planteamientos que ayudan a comprender la esencia del conservadurismo. Pero no de cualquier conservadurismo, sino del que también se opone a la mera reacción, propia de los tradicionalistas como De Maistre o De Bonald, entre otros. En realidad, se trata de un conservadurismo abierto al cambio, pero no a la revolución; con sensibilidad hacia el pasado, pero sin renunciar al progreso; celoso de las tradiciones, pero sin ansia de cosificarlas; partidario de la interacción social, pero no de la tiranía de los poderes públicos sobre esa misma sociedad; condescendiente con las reformas, pero crítico con los excesos de estatismo; amigo de la espiritualidad, pero alejado de dogmas anclados en las viejas religiones o en quienes las cuestionan con la pretensión de usurpar el papel de Dios; defensor del sentido común, más que de los experimentos planteados por la ingeniería social y constitucional. En definitiva, un liberalismo conservador capaz de sostener su argumentario mucho más allá —contra los tópicos al uso— de cualquier veredicto acerca del libre mercado.

Este artículo es fruto de un trabajo previo desarrollado acerca tanto del elenco de autores que solemos categorizar dentro del liberalismo conservador como de la obra de la joven María Zambrano, con los que la hemos instado a conversar para sacar a relucir las sintonías tanto “teóricas” como “prácticas” entre sus respectivas propuestas. A medida que se avanzaba en la lectura de los textos noveles de la filósofa andaluza, las similitudes con esos teóricos clásicos del liberalismo conservador parecían cada vez más evidentes, e incluso sorprendentes, por haber permanecido ausente un análisis comparativo pormenorizado en la literatura especializada y por ir a contracorriente de cierta tentación por

subsumir a Zambrano dentro de su contexto y limitar el calado de sus aportaciones del período a un análisis estricto de la situación política inmediata, pasando por alto su condición de teórica política. Con nuestra contribución, buscamos reabrir el debate referente a las ramificaciones más filosófico-políticas de la obra de juventud de la autora, que por las razones que sean han ido quedando desatendidas en la filosofía política y la han terminado confundiendo con un análisis de corte más bien sociológico redactado al calor la España de 1930, perdiendo cierta dosis de necesaria profundidad en el aspecto filosófico.

Consiguientemente, el objetivo de este análisis será el establecimiento de los puentes a los que haya lugar entre las tesis de este bloque de autores y la obra de María Zambrano, centrándonos en el trabajo que la veleña lleva a cabo en sus primeros años de reflexión intelectual, con la experiencia de la Segunda República en España y la posterior Guerra Civil como telones de fondo. Con esa intención en mente, hemos optado por organizar metodológicamente la investigación de manera que se puedan mostrar los posicionamientos genuinamente zambranianos en el cuerpo del texto y hacer que los otros autores dialoguen con ellos mediante notas al pie cuando se aluda a temas o preocupaciones compartidas. Como apunte final, aunque no se pueda constatar o demostrar que la autora en cuestión hubiera tenido conocimiento de las teorías expuestas en esta parte del artículo, semejante desconocimiento no hace más que redoblar el interés por llevar a cabo la exploración de las similitudes. Porque eso implicaría que se podría defender, de consuno, la originalidad de su mirada, pero también su aportación a una corriente de pensamiento muy asentada en el ámbito de la teoría política: el conservadurismo liberal.

La imposibilidad teórica: crítica de la razón racionalista

Los escritos de juventud de la autora van a significar el inicio de su crítica de las formas de entender la racionalidad dominantes en Occidente desde la Grecia clásica, las cuales solamente agravaron sus carencias con el advenimiento de la Modernidad en Europa. Los dos primeros libros, *Horizonte del liberalismo* (1930) y *Los intelectuales en el drama de España* (1937), medran directamente con la crítica de los sistemas de pensamiento propios de la Edad Moderna, mientras que los otros dos, *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) y *Filosofía y poesía* (1939), profundizan en las implicaciones filosóficas de la crítica larvada en el par de obras anteriores para llevarla hasta los orígenes culturales

(la Grecia antigua) de un concepto de la razón humana que ella juzga como cada vez más reduccionista, abstracto y distanciado de la realidad. Alejada de cualquier vitalismo ciego, de corte irracionalista, Zambrano va a ir desde el principio en busca de una idea de la razón más amplia que la forma adoptada en la tradición racionalista e idealista hegemónica, por estar siempre dispuesta a la aceptación de una otredad que pudiera haber quedado al margen de sus categorías y ser por ende recelosa de sus propias capacidades para conocer (y dominar) la realidad.

La pensadora andaluza se va a servir de la figura del “filósofo” griego (en oposición a la del “poeta”) para sentar las bases de su crítica cultural. A través del conocido episodio de *República* en el que Platón exige la expulsión de los poetas de la ciudad ideal concebida por la mente filosófica, nuestra autora va a denunciar el carácter restrictivo que subyace a las formas de racionalidad acuñadas en la Grecia clásica y de las que ha emanado el “dogmatismo metafísico racionalista y absolutista que ha llenado, con todas sus consecuencias, más de veinte siglos de historia” (Zambrano, 2015c, p. 196), hasta llegar a la contemporaneidad desde la que escribe Zambrano en la década de 1930. Ya desde su nacimiento en la Antigüedad, la filosofía surgirá polemizando con cualquier otra forma de abordar la realidad que no pase por su fijación desde la “idea”, obtenida tras una persistente interrogación por el ser de las cosas, más allá de su apariencia transitoria. Con la decisión de Platón en el célebre diálogo:

[se] había de formular con toda rigidez lo que ya estaba implícito en la filosofía griega [...] [:] la condenación de la poesía que la filosofía comportaba en sus ideas fundamentales: ser, verdad, razón. [...] Reconocida la primacía del ser y afirmado que el ser es unidad, ya no le quedaba al hombre sino desprenderse violentamente —violentando y violentándose— de todo lo que no es ella (Zambrano, 2015a, p. 708).

A ojos de Zambrano, la condena de la poesía en *República* debía interpretarse como la necesaria consecuencia (en clave política) derivada del concepto de “razón” que se iba a instituir a partir de Platón y su discípulo, Aristóteles. La actitud filosófica que ellos dos patentan conseguiría reducir a “idea” la problemática *physei*, una Naturaleza sacra que antes de ellos se presentaba como hermética, para dar inicio a una racionalidad que quiere hacer del mundo un lugar transparente

para la mirada humana, pero al precio de rechazar cualquier otra forma de entender el *logos* que contemple la persistencia de una otredad inabarcada o inabarcable para el examen filosófico. Zambrano va a criticar una actitud que no puede calificar de otra manera que de “soberbia”⁸ por creerse poseedora de una idea de “razón” aparentemente capaz de “llegar a poseer por la fuerza lo que es inagotable [la realidad]” (2015d, p. 599), además de denunciar el afán de polémica de la filosofía con los saberes encarnados en el poeta⁹ y sin dejarse impregnar por sus virtudes mejores, desconocidas para el *logos* filosófico: su fe¹⁰ y su humildad, que le predisponen a una actitud de apertura hacia el mundo que lleva inscrita una fundamental desconfianza (o incluso escepticismo) en cuanto a sus propias capacidades para cristalizarlo en “idea”.¹¹ De ahí que en las páginas iniciales de *Filosofía y poesía* se abogue por una “reconciliación más allá de la disparidad actual” (Zambrano, 2015a, p. 688) entre el pensamiento y la poesía, proyecto que en el caso de Zambrano va a tomar el signo de la “razón poética” en su obra tardía, pero que en el período estudiado solamente se designa por ese nombre en un par de textos de los años de la Guerra Civil española: la dedicatoria “A los

⁸ Es contra esta “soberbia” que se rebela Hume (1985b, p. 50) para defender una postura de mayor “modestia y humildad”, más acorde con las limitadas capacidades de la razón humana. Pero se trata del mismo tipo de crítica planteada por Adam Smith (1997, p. 418) cuando fustiga al “hombre doctrinario”, con “ínfulas de sabio”, que piensa que puede ordenar una sociedad como quien maneja las “piezas de un tablero de ajedrez”. Ese sería el error platónico-aristotélico denunciado por Zambrano y sus precursores.

⁹ En esta línea, Burke (1984, p. 178) define su famosa metáfora (crítica) del mundo (mal)entendido como *carte blanche*, mientras nos invita a seguir la senda marcada por “nuestros pechos”, en lugar de “nuestras invenciones”, cuando de mejorar el mundo se trata (1984, p. 70), en un alegato muy similar al ofrecido por Zambrano tanto en lo que tiene de crítica como en lo que contiene de afirmativo. De ahí que algunos exégetas de Burke hayan interpretado que la visión que este tenía de la política, lejos de ser científica, se asimilaba más a un “arte” (cfr. O’Gorman, 1973, p. 48; Baqués, 2017, p. 130).

¹⁰ Esta fe, como aclararemos más adelante, no lo es ni en la ciencia ni en la racionalidad que la sustenta, ni tampoco en la idea religiosa en un sentido ortodoxo, sino que, más bien, es expresión de algo que sobrepasa el limitado conocimiento del ser humano.

¹¹ Escepticismo y desconfianza que son los pilares de la epistemología de Hume y de Smith (cfr. Reeder, 1998, p. 22; Baqués, 2017, p. 120).

poetas chilenos de ‘Madre España’” y el artículo “*La guerra* de Antonio Machado”, los dos de 1937.

Con la entrada de Europa en la Edad Moderna, la reconciliación soñada estaría más lejos que nunca de producirse. La misma filosofía de raigambre griega “volvió a nacer por segunda vez, renació y con ello sus pretensiones imperiales” (Zambrano, 2015a, p. 736), aunque en las formas extremas del racionalismo e idealismo. Las carencias que Zambrano apuntara de la filosofía griega (soberbia y beligerancia con otras interpretaciones del *logos*) iban a intensificarse con los sistemas de pensamiento que fueran portavoces de la Modernidad. Los motivos: la persistencia del optimismo filosófico originario en cuanto a las capacidades de la razón para conocer la realidad, a la que ahora se añadía el descubrimiento filosófico del ente “conciencia” en Descartes, que rompe en esto con el pensamiento griego y su pregunta por las cosas para hacer de la racionalidad humana el fundamento que permite que la realidad se haga accesible:

El ser ya no está ahí como en los tiempos de Grecia, ni como en la Edad Media, como algo en que mi ser, mi propio ser, está contenido, bien que de diferente manera a las demás cosas. Ya el ser no es independiente de mí pues que, en rigor, sólo en mí mismo lo encuentro, y las cosas se fundamentan en algo que yo poseo. Sólo la persona humana quedará exenta, libre, fundándose a sí misma (Zambrano, 2015a, p. 739).

Descartes, con su movimiento de repliegue sobre la conciencia y consiguiente alejamiento de las cosas, supone el inicio de una “nueva racionalidad” distinta de la filosofía griega (de la que sin embargo procede), una en la que se ha asignado a la *res cogitans* la tarea de someter a una realidad entendida como *res extensa* a los términos convenidos por su “Método” para corroborar la validez existencial de la segunda.¹²

¹² Contra esa pretensión, Hayek (1978, I, p. 34) recuerda que, en realidad, nuestra mente no puede ser separada del *kosmos*, habida cuenta de que se ha desarrollado en constante interrelación con las instituciones que determinan la “estructura social”. Por lo tanto, nuestra mente no es soberana, sino en todo caso deudora, de esa realidad. Aunque quizá el caso más extremo de esta pretensión esté en Hume, que entendía que esa mente era —solo— un cúmulo de percepciones, de modo que, si las elimináramos, no quedaría una mente vacía:

El posterior idealismo alemán va a llevar todavía más lejos el afán de condicionar la existencia de la realidad a su manso acoplamiento en las categorías del sujeto del conocimiento, hasta decretar, en el caso de Fichte, que el yo es “lo que confiere ser, realidad, a las cosas que ya no son, en realidad, tales cosas sino objetos del pensamiento. El ser está puesto por el pensar; no recibido por él. [...] ¿Qué ha quedado que no sea él? Propiamente nada, nada que pueda ser nombrado” (Zambrano, 2016, p. 567), programa que Hegel resume en su conocido aforismo, según el cual “lo que es racional es real; y lo que es real es racional” (1968, p. 34). La configuración del sujeto idealista tanto en Fichte como en Hegel iba a comportar la reducción de la realidad a una escala enteramente humana, decretando (autoritariamente) la inexistencia de aquellas realidades no procesables por las categorías cognoscitivas de dicho sujeto, que es catapultado a la soberbia por saberse dueño de un conocimiento fundamentador, que ontológicamente solo había sido accesible a la divinidad.¹³

A contracorriente del racionalismo e idealismo dominantes en la Europa moderna, la joven Zambrano va a denunciar en su *Horizonte del liberalismo* un concepto de la razón que ella juzga preso de un “optimismo cognoscitivo” que se traduce en un “dogmatismo, que consiste en creerlo todo revelado”, situación que hace que “[n]ada, pues, rest[e] por saber ni averiguar, y sólo será posible recopilar y ordenar: obra lógica y nunca creadora” (2015b, p. 67). Y aportando un elemento propiamente político a esta crítica del dogmatismo racionalista, nuestra autora va a asociar esta forma de razonar a una política que ella llama “conservadora”, calificación que en su caso asume unas connotaciones

más bien no quedaría nada de lo que hablar (cfr. Hume, 1984, I, p. 344). Oakeshott (2000, p. 112) reafirmó esa teoría, en los mismos términos, años más tarde. Dicho con otras palabras, la “soberbia” de la conciencia decae necesariamente cuando se asume que ella misma está constituida por la experiencia que la forma y que la forja.

¹³ Pero eso no es óbice para que, como corolario de lo anterior, Hegel y otros revolucionarios —discípulos suyos—, como Marx, diseñen una explicación teleológica de la historia de la humanidad. Lo que es tanto como establecer un guión. Hayek (1997) también será muy crítico con los idealistas alemanes, especialmente con el propio Hegel, en quien detecta una vez más una excesiva confianza en nuestras presuntas capacidades racionales (cfr. De La Nuez, 1994, p. 150).

nada tópicas: conservadora será la política “dogmática de la razón”,¹⁴ que predica la “aplicación apriorística de unas cuantas fórmulas, expresadas con exigencias de perennidad” (Zambrano, 2015b, p. 64). Según este criterio, serían conservadores los sistemas de pensamiento derivados del racionalismo e idealismo que, equipados con una idea de la razón soberbia a la par que abstracta, aspiran a imponer sus condiciones sobre la realidad, en vez de ser a la inversa.

Observamos en la totalidad de este período iniciático un buen repertorio de referencias en este sentido, que refuerzan su denuncia de una razón “ebria de sí misma, [que] se creía invulnerable, absoluta, con lo cual, sin dejar de ser contemplativa, se creía legislar el mundo” (Zambrano, 2015c, p. 165), que es el resultado de haberse “afirma[do] a sí misma con una rigidez, con un ‘absolutismo’ nuevo en verdad. La razón se afirmaba cerrándose y después, naturalmente, ya no podía encontrar otra cosa que a sí misma” (Zambrano, 2015a, p. 748): Zambrano va a tomar distancia de esta razón “absoluta” instituida en Europa con el cartesianismo y llevada a su extremo con el idealismo, la cual nos ha desarraigado de nuestro mundo circundante para suplantarla por un doble virtual (idealizado), obra de la conciencia y por consiguiente reducible a su medida, sobre el que ahora se ve capaz de “legislar” ilimitadamente. Asimismo, posiblemente sea *Nostalgia de la tierra* (1933) el artículo que mejor resume esta nueva situación del hombre moderno en un mundo devenido fantasmal:

[...] un mundo compuesto de “estados de conciencia”,¹⁵
 [...] un mundo desrealizado, convertido en sensación,
 representación o imagen, [...] un mundo que era trozo
 de mi conciencia. [...] La tierra dejó también de ser cosa
 sustentadora de todas las cosas, para ser algo abstracto,
 lejano; para ser una gran desilusión, algo material.
 [...] Mas la conciencia necesitaba del otro polo, de

¹⁴ El lenguaje (con)tiene sus propias trampas. Esta acepción del conservadurismo es el motivo por el cual algunos de los autores citados en este trabajo no desean ser considerados como “conservadores” (cfr. Hayek, 1978c), pese a que lo son de algún modo, como la propia Zambrano.

¹⁵ Como Zambrano, Burke asume que la actividad mental que tiene un carácter “consciente” es mínima, especialmente si a esa conciencia se le atribuye una supuesta capacidad real para “entender” el mundo o, peor todavía, para “reconstruirlo” (Ryan, 2001, p. 270).

algo extraño y ajeno a ella, para poder sostenerse, para poder seguir en pie devorando el universo; y esto era la materia: nombre de la desilusión producida por encontrar un límite, un tope, al disolvente de la conciencia. [...] El mundo sensible, el glorioso mundo sensible, ya no existía para nosotros [...] [s]e había disgregado en fantasma, de una parte, y materia, por otra (Zambrano, 2019, pp. 171–172).

El fragmento describe el proceso de conversión del mundo “sensible” en mundo “trozo de mi conciencia”, en el que se suprimen los elementos inasibles para las formas de racionalidad existentes tras atribuir a la “materia” el rango de suprema realidad. “Materia” que, en un principio, “sólo pretendía dar el nombre de una realidad, de un modo del ser; más tarde, del *único* modo del ser” (Zambrano, 2019, p. 171; cursivas nuestras). Interpretando el mundo desde un materialismo reduccionista (herencia de la física matemática), se daría lugar a una idea de este que lo hiciera enteramente cognoscible por el sujeto humano, aunque en el proceso quedara eliminada la otredad: “el afuera, o sea el espacio, se había quedado despoblado, vacío. Espacio geométrico sin misterios donde penetrar, sin sorpresas que esperar y temer. Espacio geométrico, infinito, vacío, *desterrado*” (Zambrano, 2019, p. 173). La andaluza va a ser especialmente crítica con esta nueva articulación del espacio, que es producto de una interpretación mecanicista que “devora” totalitariamente las dimensiones de la realidad que no son procesables mediante sus fórmulas. El diagnóstico que quiere dar (en forma de advertencia) es que una excesiva abstracción en clave racionalista lleva inscrito el peligro de que “demasiada luz lleg[ue] a confundir y borrar casi tanto como ninguna” (Zambrano, 2019, p. 173),¹⁶ intuición que es desarrollada en un artículo de 1938 precisando que un pensamiento desmedidamente entregado a la idealidad “hace perder el origen de los

¹⁶ Hayek (1978c, p. 65) es muy explícito cuando afirma que “poca duda cabe de que el hombre debe algunos de sus más grandes éxitos en el pasado a que no ha sido capaz de controlar la vida social [...] [s] no estamos lejos del momento en que las fuerzas deliberadamente organizadas de la sociedad destruyan aquellas fuerzas espontáneas que hicieron posible el progreso”. ¿Cabe preocupación más zambraniana que esta?

hilos; arrojando sombra a las cosas, borrando la luz” (Zambrano, 2015c, p. 328).

En términos filosóficos más ortodoxos, esta aparente paradoja de una luz que ensombrece en vez de iluminar queda resuelta en “La reforma del entendimiento” (de 1937), en el que la autora explica que es propio de las “épocas intelectualistas” que:

[...] [l]as ideas ha[yan] dejado de ser para la vida, y la vida, por el contrario, ha[ya] llegado a ser para las ideas. Pero en este mismo instante las ideas han perdido su maravillosa realidad de intermediarias, de ventanas comunicadoras [...] y se convierten en una pálida imagen de sí mismas, en una mistificación de las ideas verdaderas, y así el extremo intelectualismo viene a hacer traición a la verdadera inteligencia en el instante mismo en que se vuelven de espaldas a la realidad (Zambrano, 2015c, p. 197).

La impugnation zambraniana de la razón racionalista se ampara claramente en el raciovitalismo orteguiano para denunciar que las “ideas” de nuestro tiempo hayan perdido su intimidad con la realidad, traicionando a la “verdadera inteligencia” por haberse trasladado a un mundo de abstracciones hecho a la medida humana. El propio José Ortega y Gasset, maestro de María Zambrano durante sus años de estudiante en la Universidad Central de Madrid y cuya influencia fuera especialmente intensa en esos primeros compases, se refiere a esta misma problemática en “El ocaso de las revoluciones” (1923):

Sobreviene un extraño desdén hacia las realidades; vueltos de espalda a ellas, los hombres se enamoran de las ideas como tales. La perfección de sus aristas geométricas los entusiasma hasta el punto de olvidar que, en definitiva, la misión de la idea es coincidir con la realidad que en ella va pensada. [...] Ahora se va a hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas (Ortega y Gasset, 1939, p. 113).¹⁷

¹⁷ Que la vida se ponga al servicio de las ideas es lo que siempre han cuestionado los autores de nuestro marco teórico. Así, “es falaz que el hombre haya creado la civilización y que pueda cambiar sus instituciones como guste”

Tal y como podemos comprobar, Zambrano va a seguir la senda abierta por Ortega para ir en busca de un concepto de la razón libre del “optimismo cognoscitivo” que subyace a sus interpretaciones racionalistas, presas de un formulismo abusivo que degenera en una arquitectura de abstracciones, desapegada de la realidad conformada por el mundo sensible. Esa iba a ser la apuesta de la pensadora desde una de sus primeras aportaciones, criticando que el liberalismo racionalista quisiera “dar a lo humano todo su intenso valor, con afán de pureza suprema —las raíces que se hunden en la tierra son impuras. Y llegó a lograrlo, en efecto; montó de nuevo la vida; pero, fría y pura como un brillante, la montó al aire [...]. La excesiva pureza lo había matado” (Zambrano, 2015b, p. 79).¹⁸ Y más allá de la crítica, de la pura negatividad que obligaría a categorizarla dentro de las corrientes vitalistas e irracionistas, ya en este período de juventud iba a ofrecer una forma temprana de la “razón poética”, que puede hallarse en el artículo “Misericordia” (de 1938), reseña del libro de Benito Pérez Galdós: “Razón esencialmente antipolémica, humilde, dispersa, misericordiosa. [...] La razón despegada de la vida ha corrido durante siglos por su mundo, conquistado mundo de abstracciones” (Zambrano, 2015c, pp. 236–237). Esa idea de la razón surge como propuesta alternativa a sus formas “absolutas” imperantes en la Europa moderna, las cuales han degenerado en un pensamiento abstracto que:

[...] [s]e fue idealizando hasta llegar en su soberbia a presentarse una imagen de su existencia coincidente con su ideal [...]. La inteligencia ha perdido la conciencia de sus pecados, diríamos; ha reducido el orbe a su medida y todo le es permitido. La inteligencia no delinque,

(Hayek, 1978c, p. 48). Por lo demás, las conexiones entre el pensamiento de Ortega y el de Hayek han sido exploradas por algunos autores que han llegado a la conclusión de que existen coincidencias importantes, sobre todo en lo referente a menospreciar el impulso externo al progreso, potenciando los equilibrios internos de cada sociedad, o incluso la receptividad de Hayek a la noción de las “ideas-creencia” (De La Nuez, 1994, pp. 119-122 y 202, respectivamente). Es posible que la influencia de Ortega contribuya a explicar los paralelismos entre la aproximación de María Zambrano y los argumentos de autores como Hayek.

¹⁸ De nuevo, esta crítica al “mal” liberalismo —racionalista, constructivista y abstracto— es no solo compatible, sino de hecho idéntica, a la esgrimida por Hayek (1978b, I, pp. 87-88 y 121), Novak (1983, p. 65) y Oakeshott (1996, p. 118).

todas las ideas, al participar de la idealidad, se quedan a salvo. Las ideas deben ser rebatidas con las ideas, y cada vez queda menos lugar para mirar a la realidad de frente (Zambrano, 2015c, pp. 143–144).

A pesar de surgir en respuesta a esa “traición” del pensamiento que supone la razón racionalista, esta “razón misericordiosa” propuesta por la andaluza aparece sin ánimo de polémica (filosófica) con las formas dominantes de la racionalidad, pues “una de las características de[l] [...] género de razón” que se describe en “Misericordia” “sería el no tomar represalias contra lo que la domina, el no tomar represalias más que en el terreno de la creación, rebasando, superando —jamás rebatiendo ni disputando” (Zambrano, 2015c, p. 236). La autora pretende dar, de este modo, con una razón liberada de dogmatismos, arraigada en la vida y en la que las ideas vuelvan a cumplir su función de ser “ventanas comunicadoras” con una realidad no reducida a la abstracción mecanicista. Gracias a esta reforma de las formas del entendimiento europeas, ese mundo exterior forzado a adoptar una existencia fantasmal dentro del molde idealista iba a recuperar su corporalidad, tal y como se anuncia en *Filosofía y poesía*: “La luz se ha hecho de nuevo, volvemos a la tierra. Regresamos, y las cosas quedan donde realmente están, no donde por un instante se ha querido que estén, creyéndose más que hombres en un raptó” (Zambrano, 2015a, p. 743). El ya citado “Nostalgia de la tierra” (1933) hablaría por su parte de hacerlo “salir de la cárcel de la conciencia, de la oscura trampa donde el pobre mundo se había dejado coger” (Zambrano, 2019, p. 172) para ser alumbrado nuevamente, pero con una razón “humilde” (con “conciencia de sus pecados”), no absoluta y por tanto reticente a ensoberbecerse, en la que la “luz” proyectada no sea tan intensa como para no poder compaginarse con el claroscuro que encarnan las realidades no reducibles a “Método”.

En consecuencia, el proyecto filosófico que Zambrano se trae entre manos desde *Horizonte del liberalismo* va a consistir en una tarea de “reconstrucción” y de reintegración en un “mundo estructurado; la vuelta a un universo que conexe al hombre sin disolverle ni encadenarle; el retorno a la fe, a una fe timonel de la inteligencia y no su prisión” (2015b, p. 88), tarea de reparación que se revela como exactamente la contraria de una mentalidad revolucionaria o utopista que su maestro Ortega juzgara como “el carácter [político] propio a cuanto elabora la razón pura” (1939, p. 117) y que la joven Zambrano asocia políticamente a la

destrucción agresiva de las realidades no contempladas en los esquemas de la idealidad.

La inconveniencia práctica: el ideal que se materializa en la violencia

Horizonte del liberalismo y *Los intelectuales en el drama de España* constituyen los dos libros “políticos” del período, en los que Zambrano extiende su crítica cultural a las principales expresiones de la vida política del momento en España y Europa: la *revolución* (con el ciclo abierto por la rusa de 1917) y la *guerra* (por estar ambos escritos en el breve lapso que separa el final de la Primera Guerra Mundial en 1918 del estallido de la Guerra Civil en España, en julio de 1936).¹⁹

A nivel personal, su adscripción al proyecto de la Segunda República durante dicho período iba a tener una motivación no tan “política” como “ética”, por tratarse de un modelo político en el que no intervienen en su proclamación “las armas [...], ni siquiera esa otra arma de los tiempos modernos que es la movilización de la masa obrera, la huelga que paraliza la vida”, sino una “hora ejemplar [...] sin aditamento de violencia” (Zambrano, 2014, pp. 1039–1040), como parece desprenderse de las palabras de su autobiografía *Delirio y destino*, escritas, eso sí, cierto tiempo después de la etapa analizada (1952). Engendraría cierta confusión interpretar que esta adhesión es el producto de razones políticas positivas antes que puramente éticas, de acuerdo con una coincidencia (circunstancial) de intereses con el socialismo español del contexto para articular el naciente republicanismo como un “compromiso cívico aglutinante” (Calvo González, 2005, p. 104). Tanto es así que la ética zambraniana constituye la forma suprema de la política democrática propuesta en su último libro “político”, *Persona y democracia* (de 1958):

¹⁹ Burke (1984, pp. 67-68) abandera la crítica a la revolución de 1789, cuando ni siquiera había alcanzado la etapa del terror jacobino, por estar planteada en términos de supuestos derechos abstractos de valor pretendidamente universal, generados por mor de esa “soberbia racionalista” que se cree capaz de establecer modelos ideales de sociedad y de aplicarlos en cualquier lugar... Poco después, Tocqueville (1993a, II, p. 17) hace lo propio, con más fundamento empírico. Pero la perspectiva que ofrece el paso del tiempo ha propiciado que las críticas de Hayek (1978b, II, p. 43), Oakeshott (2000, p. 358) o Novak (1983, p. 70) refuercen la sensación, tan zambraniana, de la relación entre la “soberbia” del racionalismo abstracto y los desmanes de nuestro tiempo.

La persona, como su mismo nombre indica, es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás, con las cosas divinas y humanas. [...] La relación de la persona humana con la sociedad ha de convertirse en la relación de la persona moral con la sociedad (Zambrano, 2011, pp. 432 y 434).

Volviendo a la década de 1930, nuestra autora va a apostar contra la tendencia histórica del momento (que derivaría en una Guerra Civil fratricida y en una nueva conflagración a nivel europeo apenas veinte años después del fin de la última) para intentar formular una política a la altura de su concepto de la razón: “antipolémica, humilde, dispersa, misericordiosa” (Zambrano, 2015c, p. 236).²⁰ Así, los escritos de corte más propagandístico redactados al calor del conflicto constituyen, dentro de esta persistente búsqueda de “otra” política, exponentes de una circunstancial “razón armada” propia de un tiempo de guerra, tal y como la ha conceptualizado Jesús Moreno (en Zambrano, 2004, p. 55): tanto por el tono (en extremo beligerante) como por las temáticas, esa serie de textos se revela como una excepción tan pronto como la comparamos con cualquiera de los del período anterior o inmediatamente posterior. Probablemente, el fervor militante desde el que escribe en esa parte de su obra no haya hecho más que alimentar la confusión a la hora de desplegar un análisis político certero, que en caso de sobredimensionar esa breve etapa se queda en su capa más superficial, producto de la miopía en la escala temporal.

²⁰ Esta idea, tan zambraniana, contiene claves adicionales para establecer estos paralelismos. No en vano, cuando los autores de nuestro marco teórico critican el racionalismo abstracto, de corte idealista, tampoco lo sustituyen por la mera irracionalidad. Por el contrario, su lugar lo ocupa una razón desdogmatizada, más humilde y, de hecho, escéptica. Las citas potenciales serían muchas, pero, por razones de espacio, hemos seleccionado una frase de Hayek, que se apoya explícitamente en Hume, que sintetiza eso. La mejor opción pasaría por continuar los esfuerzos que inició Hume cuando “volvió sus propias armas contra los ilustrados” y emprendió la labor de “cercenar las pretensiones de la razón mediante el uso del análisis racional” (Hayek, 1978c, p. 104). Es decir, la alternativa a los excesos del racionalismo abstracto e idealista pasan por una razón sometida a la realidad, de la que es parte (y emana), cuya principal función será la de poner de relieve sus propias limitaciones.

Zambrano postula en *Horizonte del liberalismo* la existencia de dos formas fundamentales de acción política: la “política conservadora” y la “política revolucionaria”. La terminología puede dar lugar a equívocos, que desaparecen en cuanto consultamos el significado que asigna a cada una de ellas:

[Una política conservadora prescribe] las leyes por las que la vida moral ha de regirse —como en Platón—. Y esta estructura moral es al mismo tiempo, llegando desde las leyes hasta el reglamento, estructura social. Y ya para siempre, puesto que, conocidos los fundamentos de la vida entera, el cambio sería degradación. (Verdaderamente, aquí se asientan las más terribles especies de dictadores. Demos gracias a Dios que los nuestros no hayan leído a Platón). [...] Será revolucionaria aquella política que no sea dogmática de la razón, ni tampoco de la supra-razón; y creará más en la vida, más en la virtud de los tiempos, que en la aplicación apriorística de unas cuantas fórmulas, expresadas con exigencias de perennidad [...]. Ante todo, será revolucionaria la política que cuente con el tiempo (Zambrano, 2015b, pp. 64 y 67).²¹

A través de tan singular terminología, la autora ofrece una definición sumamente concreta del “conservadurismo” en política, que no se corresponde exactamente con la acepción tópica. A tenor de sus palabras, el conservadurismo queda señalado como una manera dogmática de proceder políticamente, por ser presa de una interpretación mecanicista de la vida política: “[e]l conservador vive del ensueño de convertir la política en física; la historia humana, en historia

²¹ Nótese que el gran problema en la interpretación de María Zambrano en clave politológica pasa por aquí: la confusión generada en el empleo de estos conceptos. Porque lo que ella define como “conservador” (a lo que se opone) sería más bien lo que muchos conservadores consideran “revolucionario” y, al revés, lo que ella define como revolucionario, aunque no sería admitido por los “tradicionalistas” (o “contrarrevolucionarios”, como De Maistre o De Bonald), sí lo sería para los “conservadores” que, como los aquí citados, conectan con una filosofía de la historia abierta al progreso, aunque sea por vía evolutiva (léase gradualista).

natural; más aún, en astronomía. El conservador es el mineralizador de la historia [...]” (Zambrano, 2015b, p. 65). El rechazo de Zambrano a las formas paralizantes de cierto conservadurismo cerrado a los cambios va a mantenerse a lo largo de todo este período de juventud, pero se intensifica con el advenimiento de la Guerra Civil a través de su crítica del tradicionalismo español, el cual entiende las “categorías históricas de manera estática, análoga a las de la naturaleza, [y] ha convertido la tradición, de un proceso vivo, en un muro infranqueable que cierra todo paso hacia el porvenir” (Zambrano, 2015c, p. 222). Es importante observar que la denuncia del tradicionalismo apunta no a su defensa de la tradición, sino a la incapacidad de los tradicionalistas para seguir haciendo de ella un “proceso vivo”.²² La acusación cambia completamente de tono, erigiéndose Zambrano en portavoz de una tradición “auténtica” y sobre todo dinámica, que en manos de los “conservadores” del oficialismo no puede sino terminar convertida en “ídolo, en fetiches” (Zambrano, 2015c, p. 222) o directamente desapareciendo debido a su cerrazón en un sentido dogmático. Interpretada desde la perspectiva de la tradición, la experiencia de la conflagración demostraría que:

[...] en esta lucha a muerte del pueblo español contra su pasado de pesadilla, contra el cartelón del crimen con que querían aterrorizarle para que no se moviera; es ahora cuando vamos a encontrarnos de verdad con el pasado y cuando la tradición de nuevo y se reencarna en el hoy. Hoy España vuelve a tener historia (Zambrano, 2015c, p. 205).

Las escenas del pueblo español en la lucha contra el fascismo las interpreta la pensadora como epifanías de una tradición “que sigue y antecede al fragor de lo épico, al esplendor del Estado, a la gloria militar [...]” (Zambrano, 2015c, p. 239) y que tiene su mejor depositario en un pueblo que obra “la revolución del pasado, o sea, su reabsorción, su incorporación total, sin residuos latentes, a la corriente viva de la tradición popular” (Zambrano, 2015c, p. 243). El pueblo obra revolucionariamente,

²² Esta idea de la tradición entendida como “proceso vivo” y dialógico guarda no pocas similitudes con la hermenéutica contemporánea de Hans-Georg Gadamer, en la que se rechaza su reducción al rango de objeto (a la manera en que lo hace el “tradicionalismo”) para apostar en su lugar por una lectura actuante (como lenguaje).

pero no para destruir la tradición, sino para volver a hacer de ella una fuerza actuante, para lo que la “política conservadora” y sus adalides constituyen un impedimento: “[e]l tradicionalismo” [...] muestra con toda evidencia que se ha perdido la tradición, que se ha convertido en lo que jamás puede ser ninguna tradición: en problema” (Zambrano, 2015d, p. 648).²³ La alternativa a ese enquistamiento es la política llamada “revolucionaria”, que significa ante todo la renuncia a todo dogmatismo o estatismo para aceptar en su lugar la permanencia y legitimidad de un cambio que se deriva del permanente fluir temporal, sabiendo de la “transitoriedad de las formas políticas, su accidentalidad, en suma, frente a lo único permanente: necesidad de una estructura” (Zambrano, 2015b, p. 70). Esa apuesta por una política en permanente dinamismo, “revolucionaria”, coincide además con el singularísimo cristianismo de Zambrano, en el que probablemente se inspire su formulación. La “máxima fe en el cambio, en la novedad”, que sostiene como inherente a la manera “revolucionaria” de hacer política, es la consecuencia que se desprende de “un supremo optimismo en el fluir infinito de la gracia creadora [...]. [El mundo n]o fue la creación de una obra momentánea y conclusa ya para siempre; el milagro se repite en cada instante y el mundo es de nuevo creado” (Zambrano, 2015b, p. 75). Esto muestra claramente las raíces nietzscheanas (y gnósticas)²⁴ de sus aportaciones tempranas.

²³ Hay que insistir en que, desde este punto de vista, ninguno de los autores del marco teórico sería “conservador”, sino que todos ellos serían muy críticos con ese “conservadurismo” de corte tradicionalista. Y no digamos con el fascismo. Hayek aborrece a Bacon por la defensa que este hizo del absolutismo de Jacobo I, pero también es muy duro con Carl Schmitt, el hombre-puente por antonomasia entre el tradicionalismo y el fascismo, o con el propio Hitler (cfr. Hayek, 1978b, I, pp. 121 y 115). Pero en obras anteriores ya lo había sido con Carlyle, al que también identifica como sospechosamente proclive a abrazar lógicas totalitarias prefascistas, e incluso con Disraeli (cfr. Hayek, 1978a, pp. 207 y 258). Claro que es lo mismo que, años atrás, hizo Burke al oponerse a las monarquías absolutas de su época, con la misma vehemencia con que lo hizo con la Revolución de 1789, recomendando, en cambio, las reformas, aunque, eso sí, procurando que “la reparación se haga en un estilo que sea lo más aproximado posible al del edificio” que se pretende actualizar (Burke, 1984, pp. 58, 151, 158 y 257).

²⁴ Al menos es a lo que suena: reminiscencia del mito del eterno retorno. Aunque, en realidad, esta idea un tanto “providencialista” de la historia, cuyos

Igual que sucede con una “política conservadora” que paraliza en verdad la corriente viva de la tradición, la “política revolucionaria” que Zambrano tiene en mente tampoco coincide con las definiciones más habituales, que la ligarían casi por intuición a un proceso revolucionario:

Una política de esencia revolucionaria no significa necesariamente una revolución, con su brusquedad de catástrofe, con la crueldad de sus procedimientos audaces... y con su sucedáneo retroceso. Más bien diríamos que la excluye, en tanto que la presupone de un modo continuo, de cada día, de cada hora (Zambrano, 2015b, p. 71).

Observamos ahora que la paradoja de las formas políticas zambranianas parece serlo en un sentido doble: la “política revolucionaria” que suscribe la andaluza se declara *antirrevolucionaria* desde el mismo momento en que rechaza servirse del procedimiento de la revolución, que es asimismo asociado a los motivos negativos de la “catástrofe” y la “brusquedad de los procedimientos”, ambos simbólicamente emparentados con la violencia. Más que anecdótico, este firme rechazo es consecuencia de su forma de entender política y tradición como “dinámicas” (por presuponerlas dentro de una continuidad histórica, a la que se debieran ir amoldando “de un modo continuo” y sin sobresaltos), algo a lo que se oponen tanto los tradicionalistas como los revolucionarios victoriosos:

[...] toda política conservadora [...] se puede tornar de apariencia revolucionaria cuando su orden dogmático no se halla establecido. [...] [A]lgunas grandiosas revoluciones que pretenden destruir lo actual para instaurar una forma social nueva, sí, pero de idéntica rigidez. Rigidez más terrible, porque se halla justificada, exaltada, y se la considera no ya un mundo, sino el

hilos, sin embargo, no manejamos, suena también a la lógica toquevilleana, enfatizadora de que la tentativa de la razón humana por ir en contra de la dirección marcada por esa confluencia heterodoxa de naturaleza y Providencia equivaldría a “luchar contra el mismo Dios” (De Tocqueville, 1993b, I, p. 13). Algo así sucede con la “mano invisible”, al estar configurada como un reflejo del “orden natural de las cosas”, que promueve, previa intervención — prudente — del ser humano, el progreso social (cfr. Smith, 1994, p. 488).

mejor —el único— de los mundos (Zambrano, 2015b, p. 64).

Zambrano va a llevar a cabo una contundente crítica del recurso de la revolución en *Horizonte del liberalismo*, que pasa a un plano menos explícito en *Los intelectuales en el drama de España* debido a su registro cuasi marxista: la revolución, dice ella, bien puede conducir a una política de “la más hermética esencia conservadora” (Zambrano, 2015b, p. 71). El motivo de su rechazo es el mismo que la llevó a distanciarse del tradicionalismo: la degeneración de unas ideas que debieran favorecer un movimiento perpetuo (una suerte de “revolución permanente”) en un orden de tipo dogmático tan pronto como consiguen hacerse con el poder político. He aquí el peligro que entrañan siempre las revoluciones, que “al apagarse la hoguera, cristali[cen] en una nueva forma, tal vez distinta figura y color, pero de interna homología; un dique opresor” (Zambrano, 2015b, p. 72) reacio a los cambios después de haber dado con la forma suprema de organización social. La dogmática de las formas sociales posrevolucionarias se presenta como consecuencia de una interpretación asimismo dogmática de la razón (analizada en la sección anterior), que en el caso del comunismo del contexto (pleno estalinismo) se presenta de manera especialmente descarnada:

Es querer fundar una nueva vida, sí, pero una vida concebida por un cerebro humano, una vida racional, racionalizada. Lejos de ser entrega a lo espontáneo, a lo natural, es afán de dominio sobre ello. Hasta en eso coincide con la religión. Hay horror a lo imprevisto. Se persigue toda posible espontaneidad —heterodoxia— hasta el detalle, hasta la obsesión. El comunismo ruso ama tanto la vida que, en ansia erótica, quiere apoderarse de ella y detenerla (Zambrano, 2015b, p. 61–62).

La sociedad posrevolucionaria queda presentada como arquetipo de la “política conservadora” tal y como la concibe Zambrano: producto de una dogmática cerrada y con pretensiones de someter (violentamente) la realidad a sus categorías cognoscitivas, hasta el punto de engendrar una idealidad superpuesta a la realidad primigenia, que en el plano político adquiere claras connotaciones totalitarias (“se persigue toda posible espontaneidad [...] hasta la obsesión”). Esta crítica es conducida

por la autora hasta sus últimas consecuencias, denunciando que el error compartido de todos los proyectos de humanidad europeos (salidos de un mismo molde idealista) ha sido su condición de “ser proyectos contruidos por la razón”, motivo fundamental que “los ha hecho infecundos cuando no terriblemente perjudiciales” (Zambrano, 2015c, p. 149) por pretender absorber dentro de sus diseños conceptuales la espontaneidad de la vida.

La “estatización” en clave conservadora de la vida política es el escenario que resulta de todo este repertorio de formas aparentemente opuestas, pero con una misma mentalidad dogmática, que bien puede llegar a su extremo con el proyecto de vida comunista, pero que Zambrano señala nada más que como subproducto de la plantilla ya acuñada en su momento por el liberalismo racionalista. Velázquez Delgado incide en este punto para interpretar socialismo y comunismo como “el corolario lógico de un largo proceso histórico. O de acuerdo con Zambrano, la derivación —¿natural?— del racionalismo” (2006, pp. 69-70). Y es que a pesar de su formal oposición en el plano político, el marxismo solamente hace constatar que “las últimas consecuencias de una doctrina suelen encontrarse en la más radical oposición con su punto de origen”, siendo:

[...] el descarnado comunismo [el] último producto del laboratorio racionalista que produjo en sus primeras manipulaciones al paradójico liberalismo. Tan paradójico, que ha podido contribuir a engendrar a su más fuerte enemigo de hoy. [...] [E]l comunismo es el último resultado del movimiento racionalista, racionalizador de la vida, que comenzó con la reforma religiosa y siguió en lo político con la Revolución francesa; con la rusa llegó a lo social [...] (Zambrano, 2015b, p. 94).²⁵

²⁵ Una vez más, los paralelismos son muy claros: la crítica al estatismo es otro lugar común en los liberal-conservadores por el mismo motivo esgrimido por Zambrano, que tiene un marcado carácter consecuencialista, y que prefiere perder algo que pudiera venir de la mano de una mayor implicación del Estado antes que dejar que la ingeniería legal y social desplegada desde este rebase ciertos límites (cfr. Hume, 1982, p. 17; Smith, 1997, p. 178; Ferguson, 1974, p. 112; Burke, 1984, p. 131; De Tocqueville, 1993b, I, p. 87; Hayek, 1978b, II, pp. 71-72; Oakeshott, 2000, p. 360; Novak, 1983, p. 97).

Conclusiones

Como hemos visto, muchos son los tópicos que la filósofa española María Zambrano comparte con los autores de nuestro marco teórico. Para empezar, el más importante, a nivel de filosofía de la historia: el hilo invisible que enlaza movimientos tan aparentemente distanciados en el tiempo como la Reforma luterana, la Revolución francesa de 1789 y la rusa de 1917 es la paulatina racionalización de la vida humana, que halla su suprema manifestación en la sociedad comunista. Se trata de un diagnóstico sorprendentemente similar en este punto al esbozado por Hayek y Oakeshott. Sirviéndonos de los propios textos zambranianos, diríamos que esa tendencia hacia la racionalización de la vida política es posible retrotraerla incluso hasta Platón y Aristóteles, primeros impulsores filosóficos de “la idea sistemática de la convivencia humana, la sistematización, objetivización de las relaciones humanas en el Estado” (Zambrano, 2015c, p. 209). El problema se inserta, pues, en la raíz misma de Occidente y sus formas de trato con la realidad desde la Grecia clásica.

La racionalización total es la amenaza de fondo que entraña para Zambrano el triunfo del ideal marxista, que impondría un “pragmatismo ciego, la racionalización, el predominio de la técnica. El edificio cultural estaría integrado por las ciencias, de las que se deriva inmediatamente una técnica útil; “saber de dominación” y arte social” (Zambrano, 2015b, p. 98), cifrando la valía de los diferentes saberes en su capacidad para ser traducidos en términos de instrumentalización política. Una doctrina como el “comunismo” es, en realidad, la idea de fondo subyacente a toda la filosofía de Occidente desde Platón y, si el liberalismo puede refundarse (como defienden las páginas finales de *Horizonte del liberalismo*), solamente es por haber sido una de las “primeras manipulaciones” de las aventuras del racionalismo en política y yendo, eso sí, en contra de la lógica cultural dominante hacia la racionalización más absoluta para que los artificios de la conciencia encuentren un freno real y “que no [se] rompa[n] los cables que al hombre le unen con el mundo, con la naturaleza, con lo sobrenatural” (Zambrano, 2015b, p. 104).

Hemos visto que la tentativa de salvar ciertos aspectos del liberalismo, denunciado a otra fracción de este como deudora y cómplice de ese racionalismo con pretensiones demiúrgicas es otro de los argumentos

constantemente esgrimidos por los autores que conforman nuestro marco teórico. Algunos de los alegatos más firmes en esa dirección son elaborados por contemporáneos de Zambrano, como Hayek, Oakeshott y Novak, cuya insistencia en “romper” por dentro el liberalismo, segregando (para salvarla) su parte más conservadora, de los autores condenados, precisamente, por su proximidad a (o por su dependencia de) teorías contractualistas fundamentadas en una visión idealista del mundo. Esta coincidencia temporal es justificable en la medida en que todos ellos (incluyendo, pues, a la propia Zambrano) disponen de la perspectiva histórica que los capacita para analizar las aportaciones pretéritas y su peso específico teórico (no menos que su influencia práctica).

En caso de que no se vieran restituidos esos cables que unen al hombre con el mundo en sus diversas manifestaciones, el deseo de establecer un “saber de dominación” cada vez más efectivo conducirá a querer “‘modificar’ las cosas, actuar sobre ellas, utilizándolas” (Zambrano, 1928, p. 3): a la acción política totalizadora, en suma, que tiene en la revolución su suprema encarnación. “Estamos en el ciclo todavía de las revoluciones [...]” (Zambrano, 2015d, p. 571), sostiene la pensadora en sus primeros meses de exilio, cuando el Viejo Continente marchaba imparable hacia la Segunda Guerra Mundial, ciclo histórico manifiestamente “activista” si atendemos a los grandes anhelos de las expresiones políticas del momento, que encuentran su legitimación filosófica en un idealismo que no admite límite alguno para la obra humana: “[e]l idealismo en Europa lejos de ser paralizador de la acción, la ha hecho posible en su más alta escala, le ha dado perspectivas ilimitadas, horizonte” (Zambrano, 2015d, p. 581), análisis que comparte con su maestro Ortega, que advierte que en “las épocas en que se diviniza la acción [...] [e]l espacio se puebla de crímenes. Pierde valor, pierde precio la vida de los hombres y se practican todas las formas de la violencia y del despojo” (Ortega y Gasset, 1964, I, p. 53). Algo que, como hemos visto, es también una de las preocupaciones fundamentales de los autores que constituyen nuestro marco teórico: la forma que tienen de entender el progreso humano (ciertamente presente en sus obras) tiene que ver con evoluciones graduales presididas por la modulación y adaptación (que no negación) de las viejas tradiciones.

Ferguson lo podía definir como una evolución espontánea, mediada por “actos” humanos (destacando así la interacción constante del ser humano con la naturaleza y la sociedad que lo envuelven y, de algún

modo, lo constituyen), pero no por “designios” humanos (descartando de ese modo, con argumentos tanto teóricos como empíricos, las veleidades de la ingeniería política y social). Mientras que Oakeshott defiende la política como conversación con esas tradiciones y ese entorno. De hecho, le encanta comentar que el progreso político deriva de seguir las “insinuaciones” que nos van dejando esas tradiciones de comportamiento. Pero advierte, al unísono, que conversar no es lanzar un argumento a modo de monólogo, que pueda ser impuesto a dicha naturaleza, o a dicha sociedad. Estos autores, justamente igual que Zambrano, están lejos del quietismo político, así como de considerar que el mundo es una *tabula rasa* sobre la que podamos definir y aplicar —sin cometer graves errores— nuestra acción transformadora. De hecho, las raíces de la Guerra Civil (y la futura Segunda Guerra Mundial) tienen para Zambrano un origen estrictamente cultural, que se identifica con un idealismo europeo ensoberbecido y cerrado a la realidad, el cual degenera en “enemistad con la vida”, siendo el fascismo nada más que la actitud (idealista) suprema, nacida de la “profunda angustia de este mundo adolescente, de la enemistad de la vida que destruye todo respeto y devoción hacia ella” (Zambrano, 2015c, p. 146).

Así que, ya sea en la dimensión de “imposibilidad teórica” o de “inconveniencia práctica”, creemos haber demostrado que la joven Zambrano se alinea con los posicionamientos generales del conservadurismo liberal en sus dos facetas. Ella constata la necesidad de una reforma de la razón que funcione como correctivo de su tendencia a ensoberbecerse e imponerse a la realidad, suspicacia que en términos políticos la lleva a una crítica radical de las fórmulas dogmáticas del tradicionalismo, en las que el cambio se percibe como amenaza persistente para la integridad del sistema; de ahí que pretendan paralizarlo en vez de favorecerlo. Pero también a una crítica del idealismo, en el que esa razón artificialmente emancipada de su entorno anhela cambiar el mundo y, además, se entrega a la implementación de su plan.

En definitiva, como ya sucediera con los autores de nuestro marco teórico, filosófica y políticamente, las propuestas de la autora pasan indistintamente por recuperar 1) la humildad y 2) la responsabilidad a la hora de plantear soluciones, sabiendo de las limitaciones de la racionalidad humana para organizar y planificar la entera sociedad política (que la llevan a rechazar las propuestas de corte rupturista o revolucionario, surgidas de los esquemas de la idealidad). En Zambrano, la política se entiende como arte, no como ingeniería social

(“saber de dominación”) producto de un “cerebro humano”, temeroso de toda reforma no surgida del recetario gubernativo: el suyo es un conservadurismo esencialmente dinámico, concebido para que el sumo respeto por la espontánea “armonía” social sea el principio rector de su ideal de sociedad democrática.

Bibliografía

- Baqués, J. (2017). *El liberalismo conservador. Fundamentos teóricos y recetario político*, ss. XVIII-XX. Thomson-Reuters.
- Burke, E. (1984). *Textos políticos*. V. Herrero. (trad.). Tecnos.
- Calvo González, J. (2005). Sobre *Horizontes del liberalismo* (1930), o María Zambrano en claroscuro. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 8, 99-124.
- De la Nuez, P. (1994). *La política de la libertad. Estudio del pensamiento político de F. A. Hayek*. Unión Editorial.
- De Tocqueville, A. (1993a). *El Antiguo Régimen y la Revolución*. D. Sánchez de Aleu (trad.). Alianza.
- ____ (1993b). *La democracia en América*. D. Sánchez de Aleu (trad.). Alianza.
- Ferguson, A. (1974). *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (trads.). Instituto de Estudios Políticos.
- Gómez Blesa, M. (2009). *Las palabras del regreso*. Cátedra.
- Hayek, F. (1978a). *Camino de servidumbre*. J. Huerta de Soto y B. Caldwell (trads.). Unión Editorial.
- ____ (1978b). *Derecho, legislación y libertad*. L. Reig (trad.). Tres volúmenes. Unión Editorial.
- ____ (1978c). *Fundamentos de la libertad*. J. V. Torrente (trad.). Unión Editorial.
- ____ (1997). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. L. Reig y J. Huerta de Soto (trads.). Unión Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. A. Mendoza de Montero (trad.). Editorial Claridad.
- Hume, D. (1982). *De la moral y otros escritos*. D. Negro (trad.). Centro de Estudios Constitucionales.
- ____ (1985a). *Ensayos políticos*. C. A. Gómez (trad.). Orbis.
- ____ (1985b). *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*. C. Mellizo (trad.). Alianza.

- ____ (1991). *Investigación sobre los principios de la moral*. G. López Sastre (trad.). Espasa-Calpe.
- Moreno Sanz, J. (1996). La política desde su envés histórico-vital. Historia trágica de la esperanza y sus utopías. En M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*. (pp. 9-193). Ediciones Morata.
- Novak, M. (1983). *El espíritu del capitalismo democrático*. L. Wolson (trad.). Tres Tiempos.
- ____ (1989). *Errand Into the Wilderness*. Heritage Foundation.
- ____ (1992). *Libertad con justicia. El pensamiento social católico y las instituciones liberales*. A. Tiscornia (trad.). Emecé Editores.
- Oakeshott, M. (1996). *La política de la fe y la política del escepticismo*. J. González Gómez. (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2000). *El racionalismo en política y otros ensayos*. E. Suárez Galindo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- O’Gorman, F. (1973). *Edmund Burke. His Historical Philosophy*. George Allen.
- Ortega y Gasset, J. (1939). *El tema de nuestro tiempo*. Espasa-Calpe.
- ____ (1964). *El hombre y la gente*. Tomo I. Revista de Occidente.
- Reeder, J. (1998). *Estudio preliminar a la obra de Adam Smith. Ensayos filosóficos*. C. Rodríguez Braun. (trad.). Pirámide.
- Ryan, V. (2001). The Physiological Sublime: Burke’s Critique of Reason. *Journal of the History of Ideas*, 62(2), 265-279.
- Salguero Robles, A. I. (1995). *El pensamiento político y social de María Zambrano*. [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Sánchez Cuervo, A. (2015). Presentación [de *Los intelectuales en el drama de España*]. En M. Zambrano, *Obras completas I*. (pp. 107-118). Galaxia Gutenberg.
- ____ (2017). Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano. *Bajo Palabra*, 13, 61-75. URL: <https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/8010>
- ____ (2019). María Zambrano y la crítica de la razón democrática. *Aurora: Papeles del Seminario María Zambrano*, 20, 110-123. URL: <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/365700>.
- Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones*. C. Rodríguez Braun (trad.). Alianza.
- ____ (1995). *Lecciones sobre jurisprudencia*. M. Escamilla (trad.). Comares.
- ____ (1997). *Teoría de los sentimientos morales*. C. Rodríguez Braun (trad.). Alianza.

- Velázquez Delgado, J. (2006). Límites y horizontes del liberalismo. Una reflexión en torno a las ideas políticas de María Zambrano. *Andamios*, 2(4), 59-78.
- Zambrano, M. (1928, 5 de julio). Mujeres. *El Liberal*, 3. URL: <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/results?d=date&d=1928-07-05&d=1928-07-05&g=e&g=i&p=1~1057659>.
- ____ (2004). *La razón en la sombra. Antología crítica*. Siruela.
- ____ (2011). Persona y democracia. En *Obras completas III*. (pp. 377-501). Galaxia Gutenberg.
- ____ (2014). Delirio y destino. Los veinte años de una española. En *Obras completas VI*. (pp. 801-1111). Galaxia Gutenberg.
- ____ (2015a). Filosofía y poesía. En *Obras completas I*. (pp. 657-777). Galaxia Gutenberg.
- ____ (2015b). Horizonte del liberalismo. En *Obras completas I*. (pp. 1-104). Galaxia Gutenberg.
- ____ (2015c). Los intelectuales en el drama de España. En *Obras completas I*. (pp. 105-514). Galaxia Gutenberg.
- ____ (2015d). Pensamiento y poesía en la vida española. En *Obras completas I*. (pp. 515-656). Galaxia Gutenberg.
- ____ (2016). Hacia un saber sobre el alma. En *Obras completas II*. (pp. 391-578). Galaxia Gutenberg.
- ____ (2019). Algunos lugares de la pintura. En *Obras completas IV*. Tomo 2. (pp. 167-353). Galaxia Gutenberg.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2112>

On Dealing with Circumstances: The Sense of Care
(*Sorge*) in Martin Heidegger's *Der Begriff der Zeit*
(1924)

De un ocuparse de las circunstancias. El sentido
del cuidado (*Sorge*) en la obra de Martin Heidegger
Der Begriff der Zeit (1924)

Fernando Gilabert
Universidad de Sevilla
España
fernando.gilabert.bello@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7503-3654>

Recibido: 10 - 12 - 2020.
Aceptado: 19 - 02 - 2021.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The existential of care (*Sorge*) is one of the most important elements in Martin Heidegger's philosophical framework. In this article, I explore the relationship between this existential and three others that we consider fundamental: being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*), being-with (*Mit-sein*) and the impersonal One (*das Man*). A propaedeutic overview of this relationship can be put forward with the help of Heidegger's 1924 lecture delivered in Marburg: *Der Begriff der Zeit*, considered one of the key texts of those who pave the way to *Sein und Zeit*, often seen as his most important work.

Keywords: Heidegger; care (*Sorge*); being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*); being-with (*Mit-sein*); the One (*das Man*).

Resumen

El existenciario del cuidado (*Sorge*) es uno de los elementos de mayor importancia en el entramado filosófico de Martin Heidegger. El cometido de mi trabajo es profundizar en la relación que tiene ese existenciario con otros tres que consideramos fundamentales: ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), ser-con (*Mit-sein*) y el Uno impersonal (*das Man*). Una panorámica propedéutica de la relación con ellos puede elucidarse a partir de la conferencia que Heidegger impartió en Marburgo en 1924: *Der Begriff der Zeit*, uno de los textos clave de los que allanan el camino a *Sein und Zeit*, considerada su obra magna.

Palabras clave: Heidegger; cuidado (*Sorge*); ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*); ser-con (*Mit-sein*); el Uno (*das Man*).

A Juan José Garrido Periñán
Cum laurea philosophiam doctoralis et baeticus acerrimus

1. Introducción

El cometido que nos proponemos con este trabajo es llevar a cabo un análisis del existenciario del cuidado en la conferencia *Der Begriff der Zeit*, impartida por el filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) en 1924. Dicha conferencia está recogida en el volumen 64 de su *Gesamtausgabe* (Heidegger, 2004), que incluye, además de la conferencia, un tratado de idéntico título (tampoco publicado en vida). Para ayudar al lector castellanoparlante, emplearemos para las citas de dicha conferencia la traducción realizada por Raúl Gabás y Jesús Adrián (Heidegger, 2011), salvo algunas precisiones que nos parece indicado hacer a fin de clarificar el sentido del cuidado dentro de nuestro trabajo.

Nuestro interés por el análisis del existenciario del cuidado se debe a que pensamos que este es un concepto básico para comprender la obra del joven Heidegger y la evolución de su pensamiento en los años en que imparte lecciones en la Universidad de Marburgo. Esta ponencia sirve de bisagra entre los problemas sobre los que diserta en sus tempranas lecciones friburguesas (bajo el patrocinio de la fenomenología husserliana)¹ y lo que luego supondría *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006).

Durante los últimos años de vida de Heidegger, se hizo fuerte la idea de que *Sein und Zeit* era una obra sin historia, que desde su trabajo de habilitación sobre Duns Scoto, en 1915, Heidegger había permanecido en silencio hasta la aparición, aparentemente de la nada, de su obra magna, publicado en 1927 (cfr. Heidegger, 2011, p. 9). Esta idea fue potenciada

¹ Heidegger estuvo vinculado a la Universidad de Friburgo toda su vida, salvo los años en que ejerció de docente en Marburgo (de 1923 a 1929). Los últimos años de la primera etapa de Friburgo estuvieron muy condicionados por su labor de asistente de Husserl. Podemos suponer que en Marburgo eclosionó un estilo propio que ya se aventura en las últimas lecciones friburguesas (cfr. Heidegger, 1995b).

por el propio Heidegger y su entorno. Tenemos así *Aus einem Gespräch von der Sprache*, escrito entre 1953 y 1954, en el que Heidegger elabora un diálogo ficticio a propósito del lenguaje con un japonés, quien habla de esos doce años de silencio (cfr. Heidegger, 1985, p. 86). Veintidós años antes de su muerte, Heidegger ya aventuraba la oscuridad de ese periodo, que fue aún más ensombrecido con la biografía intelectual que hizo, tutorizado por el propio pensador de Friburgo, Otto Pöggeler, quien sólo nombra de esos doce años su trabajo como asistente de Husserl, su docencia en Marburgo y su profundización en Aristóteles, así como las influencias que para él supusieron, por un lado, Dilthey (cfr. Pöggeler, 1983, pp. 35-43), y, por otro, la experiencia de la vida fáctica del cristianismo (cfr. Pöggeler, 1983, pp. 44 y ss.). Empero, no da detalles de lo que supusieron esos cursos marburgueses ni de las pequeñas obras inéditas ni de las conferencias que impartió en la ciudad atravesada por el Lahm. En descargo de culpas al trabajo de Pöggeler huelga decir, primero, que lo conservado de las conferencias impartidas por Heidegger en esa época son notas sueltas y apuntes de aquellos que asistieron a escuchar esas disertaciones, y segundo, que, al ser su trabajo tutorizado por el propio Heidegger, es reseñable que se centrara en sus obras mayores, obviando el material que él mismo destruyó por considerarlo preludios incompletos de su obra.

Cuando fallece Heidegger y comienza la edición de su *Gesamtausgabe*, y conforme se van realizando investigaciones y estudios sobre los años en que se desarrolla la obra de 1927, puede comenzar el establecimiento de un itinerario intelectual de todo ese periodo de preparación de *Sein und Zeit*. Es cierto que el filósofo destruyó gran parte de sus obras de juventud, pero eso no implica que no tengamos material para elaborar la “historia” de una obra sin historia, sino que a partir de esos doce años de presunto silencio podemos trazar cómo el camino desde la referencia de la fenomenología husserliana se va sintetizando con una multitud de ideas que influyen en el pensamiento del joven Heidegger, como son el cuestionamiento de los fundamentos kantianos, el distanciamiento del catolicismo, la postura crítica ante Husserl, los motivos de la filosofía de la vida, la hermenéutica de Dilthey y, por supuesto, el impacto que supuso en su pensamiento la profundización en la lectura de Aristóteles (cfr. Heidegger, 2011, p. 10).

Es cierto que el camino de formación que tuvo Heidegger fue bastante extenso, prologándose más allá del acontecimiento que supuso escribir *Sein und Zeit*. Pero antes de dicho momento, Heidegger ya fraguó con

sus lecturas y las exégesis que hizo de estas lo que más tarde serían los temas fundamentales de su filosofía. Una de las ponencias que imparte en estos años es *El concepto de tiempo (Der Begriff der Zeit)* en la Sociedad Teológica de Marburgo el 25 de julio de 1924.

El contexto histórico en que surge esta conferencia es el de la República de Weimar, la Alemania de entreguerras. Mientras el resto de Occidente vive los felices años veinte, Alemania está en crisis tras el desastre de la guerra. La joven República no goza del apoyo popular al ser vista como una suplantación del imperio sin que sus principios de gobierno difieran. Aunque desde 1923, con Stressemann al frente del gobierno, la República gira a un cierto periodo de estabilización y se produce una mejora en la economía, la desconfianza late en los ciudadanos. En las artes y las letras se da una etapa muy creativa con la consolidación del expresionismo y el dadaísmo, el cine de Lang, Murnau y Wiene, y autores como Brecht, Döblin o Mann. Es significativo que mencionemos a este último autor, puesto que un personaje de su novela *Der Zauberberg* (1924) es comparado con Heidegger: Leo Naphta, un jesuíta fanático, un terrorista metafísico que iba contra todo (cfr. Safranski, 2007, p. 224).

En 1924, Heidegger está lejos de Friburgo. La Universidad de Marburgo, conocida por sus estudios humanísticos y de ambiente protestante, le había ofrecido un puesto por la fama que estaban alcanzando sus lecciones de Friburgo. Entre los estudios filosóficos de Marburgo predominaba el neokantismo, con Natorp y Hartmann a la cabeza, que buscaban fundamentar a Kant desde el idealismo alemán, desarrollando una epistemología fundada en lo transcendental de las categorías a partir del intelecto. En la época en que Heidegger descubre que es Heidegger (cfr. Safranski, 2007, p. 161), dos personajes surgen ante él en la aburrida ciudad de Marburgo: Hannah Arendt y Rudolf Bultmann.² Este último le invita a impartir la conferencia.

² Arendt (1906-1975) fue una alumna judía y amante de Heidegger; más tarde se convertiría en una de las filósofas más influyentes del siglo XX. De sobra es conocida la relación entre ambos como para hacer aquí una exposición sobre el tema. Bultmann (1884-1976) era un teólogo protestante, defensor de la helenización del judeocristianismo primitivo por parte de Pablo de Tarso y de la búsqueda del Cristo de la fe frente al Cristo histórico. Personaje influyente en los círculos intelectuales de Marburgo, establece una cordial relación con Heidegger cuando este llega a la ciudad hessiana.

Esta conferencia no es un manuscrito original del propio Heidegger, sino que proviene de las notas que tomaron dos asistentes anónimos. Parece que el filósofo de la Selva Negra destruyó el trabajo original con vistas a escribir un tratado de idéntico título, que tampoco vio la luz hasta mucho tiempo después, según cuenta Hermut Tietjen en el epílogo de su edición del volumen 64 de la *Gesamtausgabe*, que aún la conferencia y el tratado (cfr. Heidegger, 2004, pp. 127 y ss.). Pero, a pesar de no ser el manuscrito original, sí refleja las ideas que Heidegger quiso exponer, puesto que está en la línea de textos que hay entre su trabajo de habilitación sobre Duns Scoto y *Sein und Zeit*. El concepto de tiempo es uno de esos textos que constituyen la génesis de *Sein und Zeit*. Dicha conferencia nos introduce en la problemática de la temporalidad dentro de los entramados filosóficos de la tradición y plantea una ruptura con la teología, separándola definitivamente de la filosofía. Esta conferencia presenta también las estructuras fundamentales de la existencia (*Dasein*),³ necesarias para exponer su temporalidad, que es un requisito *sine qua non* del planteamiento de Heidegger.

La conferencia de 1924 viene a convertirse en un pequeño compendio donde se esbozan las ideas fundamentales de *Sein und Zeit*, así como un hito de ruptura con la fenomenología husserliana y la teología, exponiendo una fenomenología existencial en relación con la vida fáctica, la vida vivida. De ahí la importancia que le damos dentro del conjunto de textos de los años de presunto silencio. Ya en 1924, Heidegger estaba trabajando en las ideas que luego plasmaría en *Sein und Zeit*. La conferencia evita centrarse en la teología pese a que se imparte frente a teólogos porque ya Heidegger mismo, como hemos señalado, se ha apartado de dicha disciplina y por eso no se va a centrar

³ Hemos decidido traducir el término alemán *Dasein* como “existencia”, entendido como “estar-ahí”, y, con ello, recuperar su sentido “existencialista”, que defendemos que no se ha de perder en la obra de Heidegger a pesar de las críticas de este al sentido que toma en la filosofía francesa después de *Sein und Zeit*. No nos referimos a ese existencialismo cultural francés, por supuesto, sino que nuestro cometido quiere retomar el nexo entre el existencialismo kierkegaardiano y la fenomenología existencial que lleva a cabo Heidegger. Para las citas traducidas al castellano que empleamos de las obras de Heidegger, el término *Dasein* será dejado tal cual, del mismo modo que en la versión de *Ser y tiempo* de Rivera Cruchaga (cfr. Heidegger, 2009, p. 452, nota XI), a pesar de que en la obra principal aquí trabajada el término empleado para la traducción es “ser-ahí”.

en lo divino, que es lo eterno e infinito, sino en la existencia, que es finita, que puede morir, porque esa finitud conlleva tiempo y con ello se despliega su carácter propio.

Además de distanciarse de la teología, también había dejado entrever la línea que separaba la fenomenología trascendental de Husserl de la suya propia, encaminada hacia la existencialidad, porque Husserl, al salvar los fenómenos, agudiza otra vez el sentido para las diversas formas en que nos encontramos con los entes, pero nunca preguntó en qué sentido es ente el hombre (cfr. Safranski, 2007, p. 113), y su teoría del yo trascendental se considera más allá de la historia, lo que no es posible porque toda filosofía ha de enmarcarse históricamente (cfr. Safranski, 2007, p. 114). Heidegger pretendía ir más allá; Husserl solo describía las formas en que estaban dadas las cosas en la conciencia orientada teóricamente, pero para Heidegger solo ocasionalmente adoptamos una actitud teórica: por lo general nos dedicamos a vivir (cfr. Safranski, 2007, p. 124). La vida fáctica no puede ser observada desde fuera, sino que siempre estamos en ella, viviendo sus singularidades. Esta vida del más acá, y no del más allá trascendental, es caracterizada por un cuidar.

2. Las estructuras de la existencia (*Dasein*) en la conferencia de 1924

El cuidado (*die Sorge*) es una de las estructuras fundamentales de la existencia. Traducimos *Sorge* como “cuidado”. Podríamos traducirlo como “cura” o “solicitud”, pero el primer término (“cura”) representa un arcaísmo y el segundo (“solicitud”) es la traducción que se empleará en la edición castellana para el término *Fürsorge*, uno de los modos fundamentales de la *Sorge* (cfr. Adrián Escudero, 2009, p. 156) (*fürsorgen* sería el modo propio de tratar a los otros, mientras que *besorgen* —“ocuparse”— sería el modo en que nos ocupamos de los entes que comparecen en el circunmundo). De este modo, traducir *Sorge* como “cuidado” implicaría el carácter dinámico con que Heidegger dota al término en relación con la vida fáctica, que se representa como algo móvil, algo que no es estático, sino que siempre es cambiante.

El centrar nuestro interés en el empleo de dicho término en la conferencia de 1924 y no en otros textos en los que se emplea —por ejemplo, en las lecciones del semestre veraniego de 1921 sobre Agustín y el neoplatonismo (Heidegger, 1995a)— o en *Sein und Zeit* se debe a que pensamos que en dicha ponencia se dan las pautas pormenorizadas

de lo que este existenciarío va a suponer en el entramado filosófico heideggeriano, y, asimismo, porque creemos que allí se refleja con fidelidad lo que consideramos que se despliega en dicha estructura, a saber, aquello que es la identidad. La vida se caracteriza por el cuidado porque, en cuanto existencia (*Dasein*), esa vida siempre se experiencia desde la mismidad, desde la identidad propia y no desde el punto de vista de un otro. Pero esta identidad del sí mismo, esta mismidad no ha de ser entendida como un “yo”, como el sujeto epistemológico de la tradición, aquel que todo lo conoce y que, sin embargo, no puede ser conocido (cfr. Schopenhauer, 1986, p. 5), porque esa disposición “yoica” trasciende al mundo (y, con ello, al espacio y al tiempo), de modo que la mismidad remite a una ubicación en un momento concreto: el presente, el ahora. El yo-soy del que hablan la epistemología y la gnoseología, desde el Barroco hasta el siglo XX, se transforma, con la incursión de Heidegger en la historia del pensamiento occidental, en un yo-soy-siempre-ahora, no antes ni después, sino en un preciso instante que recoge la historia existencial de cada uno, su pasado, y se proyecta hacia un futuro. En la conferencia *El concepto de tiempo*, el sí-mismo se vincula a la temporalidad, que es aquello que da las claves existenciarías desde un ahora referenciado con estas características.

En dicho texto, Heidegger expone brevemente las estructuras fundamentales de la existencia. Lo hace en un par de páginas nada más, y en ellas enumera cada uno de los existenciaríos que luego se desarrollarán con bastante más detalle y, con algunas alteraciones y precisiones, en *Sein und Zeit*.⁴ En la conferencia se citan ocho estructuras ontológicas fundamentales, a saber, el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el estar-con (*Mit-einander-sein*), el hablar (*das Sprechen*), el yo-soy (*Ich-bin*), el uno impersonal (*das Man*), el cuidado (*die Sorge*), el encuentro consigo mismo (*sich-selbst*) y la inmanencia de la existencia (*Seiendes-Dasein*) (cfr. Heidegger, 2004, pp. 113-114). El cuidado es expuesto en sexto lugar pero con la particularidad de que es presentado no como *Sorge*, sino como *Besorge*, un ocuparse, en este caso, de sí mismo. Matizamos esta diferencia en el presente trabajo porque, si bien Heidegger emplea dicho término en la conferencia de 1924, en *Sein und Zeit* empleará el término

⁴ A diferencia de *Sein und Zeit*, en la conferencia *Der Begriff der Zeit* los existenciaríos nombrados no se desdoblán en los modos de ser auténtico (*Eigentlichkeit*) e inauténtico (*Uneigentlichkeit*). Nos centramos en el modo “primitivo” expuesto en la conferencia por la simplicidad que presenta.

Sorge, que empleamos nosotros, pero con el mismo sentido, a fin de diferenciarlo del estar-ocupado con los útiles (cfr. Heidegger, 2006, pp. 192-193).

Todas las estructuras que constituyen la existencia son inseparables; la división que hace Heidegger no se debe a que sean “partes” que componen un todo, sino más bien porque son factores que determinan la existencia como tal. No es como, por ejemplo, el hombre cartesiano compuesto de cuerpo y alma, teniendo cada cual una entidad propia e independiente aunque se den conjuntamente. Más bien es como lo que se considera determinante para que algo, alguna cosa, “sea” (y sin eso no puede “ser”). No vamos a llevar a cabo un análisis de cada una de esas estructuras de la existencia, sino que nos centraremos en la del cuidado. Sin embargo, tendremos que aludir a muchas de ellas y realizar algunas explicaciones al respecto de para tratar de ofrecer una visión global del cuidado.

2.1. Estar-en-el-mundo y cuidado

Heidegger señala que la existencia (*Dasein*) se caracteriza por un cuidar. Las palabras que emplea son:

Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein auf sein Sein ankommt. Wie in allem Spreche über die Welt ein Sichaussprechen des Daseins über sich selbst liegt, so ist alles *besorgende Umgehen* ein *Besorgen des Seins das Daseins*. Das, womit ich umgehe, womit ich mich beschäftige, woran mich mein Beruf kettet, bin ich gewissermaßen selbst und darin spielt sich mein Dasein ab. *Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist (Heidegger, 2004, p. 114).

[El ente así caracterizado es tal que en su cotidiano y específico ser-en-el-mundo le va su ser. Del mismo modo que en todo hablar sobre el mundo va inherente un expresarse del *Dasein* acerca de sí mismo, así también toda actividad de procurarnos cosas es un cuidarse del ser del *Dasein*. En cierto modo yo mismo soy aquello

con lo que trato, aquello de lo que me ocupo, aquello a lo que me ata mi profesión; y en eso está en juego mi existencia. Las ocupaciones del *Dasein* han puesto en cada caso el ser en el cuidado, cosa que en el fondo conoce y comprende la interpretación dominante del *Dasein* (Heidegger, 2011, p. 39)].

Con estas palabras, lo primero que encontramos cuando consideramos el cuidado en la conferencia de 1924 es una referencia a la primera estructura ontológica fundamental de la existencia, al estar-en-el-mundo. La existencia siempre está sometida a circunstancias, no es nada trascendente, sino que es algo inmanente: siempre está sujeta a los eventos que le acaecen en el mundo, por lo que toda la analítica existencial también ha de tener visos de inmanencia, esto es, ha de ser un análisis que parta desde las propias circunstancias en las que la mismidad, el cuidado de sí-mismo, se vea envuelta cada vez, esto es, ha de partir desde el propio mundo en que existimos.

Ahora bien, ¿por qué estar-en-el-mundo y no ser-en-el-mundo? Traducir *sein* como “estar” permite a la vez la traducción de *Dasein* como “estar-ahí” y le dota de un sentido, pues todo “estar” implica un “ahí”. Ser-en-el-mundo implica, de alguna manera, que se “está” en el mundo; además, “ser” y “estar” se coimplican con “existir”. El empleo de la traducción como “estar” aclara el discurso respecto a la temporalidad de la existencia, algo muy importante en el entramado filosófico de Heidegger, pues supera la identificación teológica y metafísica que se ha venido haciendo del ser como algo inmutable que permanece y permite que algo tenga “ser”. Pero, al emplear “estar”, estamos implicando con ello el sentido de un hallarse circunstancial, bien en una localización, bien en una situación, o en una condición, o bien, como recoge el diccionario de la Real Academia Española (2014), en un modo actual del ser. Respecto del existir, ese “estar” implica una suerte de temporalidad, que es como se entiende, precisamente, la existencia en Heidegger, a saber, cambiante y sujeta a los estados afectivos (y, por ello, al tiempo).

Estamos, entonces, en el mundo. Señala Heidegger que la vida humana no es algo así como un sujeto que haya de realizar alguna hazaña habilidosa para llegar al mundo —“Das menschliche Leben ist nich irgendein Subjekt, das irgendein Kunststück machen muß, um die Welt zu kommen” (Heidegger, 2004, p. 112)—, sino que estamos arrojados a él, a ese mundo, sin haber hecho nada para lograrlo, ni siquiera el acto

de nacer, puesto que nuestro nacimiento no es cosa nuestra. “Nacer” es un verbo en modo activo, pero que denota una acción “pasiva”: uno no nace, más bien “es nacido”, encontrándose ya siempre en el mundo. Todo el mundo está inmerso en una situación, y ese es el verdadero inicio de todo. Por tanto, estamos de tal manera en el mundo que este “estar” implica que ya nos manejamos en él —“In der Weise in der Welt sein, daß dieses Sein besagt: mit der Welt umgehen” — (Heidegger, 2004, p. 112). Cuando estamos en una situación solemos saber desenvolvemos en esta a pesar de no haberla elegida nosotros: el “estar” implica un desenvolvimiento que es a la vez actuación y padecimiento. Actuamos en cuanto que estamos; tenemos la sensación de que cuando hacemos, actuamos o, incluso, sufrimos, tenemos el don de la acción. Prueba de ello es la perífrasis verbal del gerundio formada con ese verbo “estar”, por ejemplo, “estar replicando”, que implica una voz activa, mientras que la voz pasiva se construye con el verbo “ser” y el participio, que en nuestro ejemplo sería “ser replicado”. De ahí que sea interesante una comparativa de la fenomenología existencial de Heidegger con el existencialismo de sus lectores franceses de la primera época, que se inclinan por una interpretación según la cual el estar en el mundo es, en cierto modo, una condena (cfr. Sartre, 1996), mientras que Heidegger parece tener la intención de alzar la voz desde el arrojamiento del mundo, desde el propio “estar”, que ya implica un modo de actuar conforme a la circunstancialidad.

La actuación está vinculada a la propia existencia en cuanto estar-en-el-mundo. Ese manejo del mundo que implica la actividad, el hacer, surge del mero hecho de que se “está”, surge del mismo “estar”. A partir de que “estamos”, podemos hacer, podemos actuar. Pero ese hacer implica además una actividad ulterior: todo hacer implica un cuidar, el estar-en-el-mundo se caracteriza por un cuidar —“Das In-der-Welt-sein ist charakterisiert als Besorgen” — (Heidegger, 2004, p. 112). *Besorgen*, el “ocuparse” que traducimos como “cuidar”, tiene en lengua alemana la consideración de “actuación”, esto es, implica un “hacer”, corroborando que el “estar” implica ya de suyo un desenvolvimiento en las circunstancias, las cuales determinan todas y cada una de las posibilidades existenciales. Son las circunstancias las que determinan la existencia, pero estas circunstancias no pueden ser predeterminadas, sino que estamos conformados respecto a la cultura, al mundo, al que hemos sido arrojados y del que aprendemos todo nuestro comportamiento, nuestra forma de “hacer” las cosas: regula de antemano lo que hacemos;

no hay una verdadera autonomía y no se puede trascender para escapar de ella. Somos esclavos de las circunstancias.

Pero en el mundo hay multitud de factores que afectan a cada existente de diversas maneras y no se pueden extrapolar las circunstancias de un individuo a otro; la manera de actuar entre uno y otro también será distinta. Así, cada mundo se divide en otros “mundos” menores que otorgan el lugar de cada uno de forma específica, señalando las particularidades del individuo en unas circunstancias concretas. Pero cada cual participa en diversos “mundos”, en diversas circunstancias. La existencia (*Dasein*) tiene sus posibilidades en cuanto está en el mundo, por lo que “está” en el mundo, pero a la vez “es” (o “está”) gracias al mundo mismo al que pertenece, con lo que el “ser” de la existencia se encuentra indisolublemente unido a su “estar”, permitiendo su comprensión solo desde el momento en que se aclaren las estructuras fundamentales y básicas de lo que posibilita la unión de la existencia (*Dasein*) con su mundo, esto es, con su “estar” mismo. Ello implica que el existente no es un observador desapegado del mundo ni ajeno a él, sino que está completamente inmerso en él.

2.2. Estar-con y cuidado

La segunda estructura de la existencia, el *Mit-Einander-sein*, el estar-con, ha sido el eje central de mis investigaciones en los últimos años.⁵ En esta ocasión, he de mencionarla no tanto para hacer un análisis profundo y exhaustivo de ella, sino para comprender la circunstancialidad que rodea al cuidado (*Sorge*) de la existencia (*Dasein*), ya que esta siempre está en el mundo con otros semejantes. Los otros están bajo la influencia de la existencia propia, no como aquello que los determina, sino como lo que los “localiza” en el mundo. Si bien el “con” tiene un carácter primario de reciprocidad, aquí su sentido es unidireccional: es lo que determina al otro, a lo otro. En cuanto “estar”, la existencia implica alteridad. Es estar con los otros en un mismo mundo, un compartir circunstancial, y que no es voluntario, que refleja el carácter de lo arrojado en el mundo. Pero los otros que habitan el mundo al que hemos sido arrojados siempre llevan a cabo ese habitar desde su propia óptica y no desde la nuestra; no puede contemplarse una subjetividad exterior salvo como mera opinión de la variedad circundante, que se ve reflejada en el cuidado respecto de los demás.

⁵ A este respecto, cfr. Gilabert (2020).

Pero que no pueda contemplarse al otro salvo desde la propia existencia subjetiva no implica que exista un individuo único y aislado: no implica caer en la ingenuidad del solipsismo, sino que el cohabitar entre los diversos existentes da la pauta para la existencia en general, puesto que presenta a los otros, no como cosas que estuvieran ahí, como una piedra, sin mundo ni cuidado (cfr. Heidegger, 2004, p. 113). El mundo es para cada cual y la alteridad ya está dada de antemano en el mundo, del que debemos de ocuparnos, al que debemos dedicar nuestro cuidado. Ese ser para cada cual implica que la existencia siempre se formula como un determinado como “yo-soy” (o “yo-estoy”) (cfr. Heidegger, 2004, p. 113), lo cual implica la subjetividad, pero siempre desde la temporalidad en la que estamos envueltos: el “yo” no es algo inmutable al modo en que lo entiende la epistemología desde Descartes,⁶ sino que es más bien algo que se configura temporalmente: es la identidad de cada cual, pero no la que vemos de nosotros mismos o proyectamos en los demás, sino una identidad que se configura conforme a la circunstancialidad y al rol que ocupamos en cada situación específica. La identidad se consume respecto a lo que el existente es en cuanto que sí-mismo: tan primariamente, como está-en-el-mundo, es nuestra existencia —“Dasein its also ebenso primär, wie es In-der-Welt-sein ist, auch *mein* Dasein” — (Heidegger, 2004, p. 113). Las circunstancias que la rodean son las que constituyen a la existencia (*Dasein*); no hay una existencia definitiva, sino que va cambiando su configuración a lo largo del tiempo.

Heidegger insiste en que cada existencia es propia de la subjetividad de cada cual: cada sí-mismo es una existencia, que es en cada caso propia, y, como propia, respectiva de cada uno —“Es ist *je eigenes und als eigenes jeweiliges*” (Heidegger, 2004, p. 113)—. La idea central bajo la que se posiciona respecto de la existencia en la conferencia de 1924 es la individualidad y el vínculo de lo subjetivo de cada cual, y que esto sea la base constitutiva de la existencia, no pudiendo ser extrapolable a los otros, sino que sólo puede ser contemplada desde la mismidad

⁶ Soy de la opinión de que la verdadera batalla que Heidegger mantiene respecto de la Modernidad (más concretamente, respecto del modo en que la tradición moderna trata el tema de la subjetividad) parte de considerar que los planteamientos cartesianos son erróneos. Muchos textos de Heidegger advierten esos errores. Tomaremos como muestra lo señalado en el tercer capítulo de la primera sección de *Sein und Zeit*, donde confronta el modo establecido por Descartes del trato del sujeto con el mundo (cfr. Heidegger, 2006, pp. 89 y ss.).

más propia, esto es, se trataría de contemplar la subjetividad desde la subjetividad misma. Pero:

Sofern das *Dasein* ein Seiendes ist, das ich bin, und zugleich bestimmt ist als *Mit-einander-sein*, bin ich mein *Dasein* zumeist und durchschnittlich nicht selbst, sondern die Anderen; ich bin mit den Anderen und die Anderen mit den Anderen ebenso (Heidegger, 2004, p. 113).

[En tanto el *Dasein* es un ente al que va anejo el yo soy (o estoy) y a la vez está determinado como Ser-juntamente-con-otros, mayormente y como término medio no soy yo mismo mi *Dasein*, sino que lo son los otros, yo soy con los otros, y los otros son igualmente con los otros (Heidegger, 2011, p. 38)].

La existencia nunca “es” por sí misma, es nuestro ocuparnos (*Besorge*) de los demás lo que la configura; esta existencia es reflejo de las circunstancias que se experimentan y la imagen que los demás hacen de uno mismo. No es una mera conciencia que está en un mundo y lo percibe y se relaciona con otros que poseen unas características parecidas, como era predominante en la filosofía antes de que la fenomenología pusiera el problema de la intersubjetividad sobre la mesa, puesto que así puede llegar a suponerse que todo es un engaño de los sentidos y que la realidad experimentada no es una realidad real. Más bien la mismidad, el sí-mismo, viene de “fuera” de uno mismo, pero eso pasa desapercibido en la vida cotidiana, ya que nadie es él mismo en la cotidianidad (cfr. Heidegger, 2004, p. 113); esto es, lo que cada uno es no puede ser analizado por separado en la vida cotidiana, sino que solo mediante el trato con el resto de lo que existe es que puede surgir una definición válida para lo que la existencia es.

De manera anticipativa, podemos señalar que la solitud (*Fürsorge*), desplegada por Heidegger a partir del año siguiente de la conferencia de la que partimos para nuestra investigación, es la modalidad del cuidado para con los demás. En 1924, Heidegger aún no ha desarrollado esto, pero creemos que ese ulterior despliegue del cuidado debe ser revisado con vistas a un análisis del modo en que en la cotidianidad media se produce el encuentro con el otro.

2.3. Uno impersonal y cuidado

La analítica de la existencia, siguiendo lo que hemos expuesto hasta ahora, no puede llevarse a cabo de manera individual, sino que ha de venir de una óptica que englobe a la colectividad, la cual implica, por un lado, el estar-en-el-mundo, y por otro, el Estar-con-los-otros. O lo que es lo mismo: la mismidad no puede ser de nadie; los otros que nos muestran a nuestro sí-mismo y, consecuentemente, nuestra identidad, no son nadie en concreto, no es este o aquel, sino que son todos juntamente sin ser ninguno de ellos un sí-mismo (cfr. Heidegger, 2004, p. 113). No hay una existencia individual y exclusiva, sino que esta toma la forma de la pluralidad. Al hacerlo así, al tomar esa forma múltiple, toma la forma de la impersonalidad: solo hay existencia (*Dasein*) cuando se trata de analizarla, mientras esa existencia es nadie. Este nadie dado en la vida cotidiana es el Uno impersonal (*das Man*), el “se” reflexivo impersonal con el que se forman las oraciones en voz pasiva refleja. En la obstinación del dominio de este Uno impersonal descansan las posibilidades de nuestra existencia y, a partir de la nivelación que ofrece, es posible identificar lo que cada sí-mismo es (cfr. Heidegger, 2004, pp. 113-114). Se rompe, de este modo, la paradoja de que la existencia pueda ser sujeto allí donde no hay sujeto, manteniéndose como existencia en la medida en que son analizables las consecuencias de las actividades de nadie, de una impersonalidad.

El ente que representa a la existencia cotidiana, el Uno impersonal, está configurado de modo que su cotidianidad le hace ser partícipe de su ser. A este ente, en su cotidiano y específico estar-en-el-mundo, le va su ser (cfr. Heidegger, 2004, p. 114). Con esto, Heidegger señala que el lugar del existente es lo cotidiano, su hoy por hoy. Indica que no hay un trascender de la existencia a un plano superior a su propio mundo. Pero también señala que la existencia está inmersa en la cotidianidad, lleva anexas unas circunstancias en las que ella misma se despliega como tal, mostrándola en cuanto estar-en-el-mundo y siendo el mundo esa circunstancialidad. Lo decisivo no es que esa estructura primaria del estar-en-el-mundo sea la condición necesaria al implicar la situación que configura a la existencia como tal cada vez, sino que la cotidianidad implica el cuidado (*Besorge*) de las cosas que componen lo circunstancial, en cuanto se es consciente de la circunstancialidad del mundo, y que constituyen el todo del Uno impersonal, que a su vez constituye a la

existencia. En 1924, en la conferencia ahora tratada, aún no se han desarrollado las fronteras claras entre la cotidianidad media y los modos de ser personal e impersonal, y cómo es posible la salida del modo de ser “caído” en esa cotidianidad.

La existencia es un ente inmerso en un mundo de entes. Es un ente más pero se distingue porque se sabe ente, sabe de su onticidad, lo cual le permite, mediante el análisis, escapar de lo óntico y llegar a lo ontológico. Su ser, el ser de la existencia (*Dasein*), lleva implícito el cuidado del mundo, porque este mundo le da a la existencia su categoría de tal (de existencia) al ser toda actividad de procurarnos cosas un cuidar la existencia (“*Alles besorgende Umgehen ein Besorgen des Seins das Daseins*”. Heidegger, 2004, p. 114), y también las ocupaciones de ésta han puesto en cada caso el ser (o el estar) en el cuidado, cosa que en el fondo conoce y comprende su interpretación dominante (de la existencia) (“*Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist*”. Heidegger, 2004, p. 114). El cuidado implica que la existencia es activa, lo cual desencadena la praxis a la que la está sujeta, resultando de ello de nuevo que lo propio de ella es su estar-en-el-mundo, porque dicha estancia implica la actividad, el hacer.

Aunque, en la cotidianidad del Uno impersonal, la existencia no se pregunta por su mismidad, no puede evitar encontrarla en la actividad que implica el cuidado (*Sorge*). En el término medio de la existencia cotidiana no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad; a pesar de esto, la existencia se tiene a sí misma —“*In der Durchschnittlichkeit des alltäglichen Daseins liegt keine Reflexion auf das Ich und das Selbst, und doch hat sich das Dasein selbst*” (Heidegger, 2004, p. 114)—, lo cual no es producto de una reflexión sobre el sí mismo que concluya que yo y existencia están conectados metafísicamente, sino que, en el hacer en el mundo, la mismidad se convierte en una suerte de yo agente. De este modo, la identidad tiene el matiz de la acción en el cuidado. Porque la existencia se encuentra consigo misma, da consigo en lo que normalmente se ocupa (*Besorge*) (cfr. Heidegger, 2004, p. 114), a saber, en el cuidado (*Sorge*) mismo. Pero este consigo mismo, más que encuentro, deber ser considerado como descubrimiento, puesto que no podemos decir que estuvieran separados con anterioridad.

Pero, ¿en qué radica ese cuidado de la existencia? Pues precisamente en ser existencia. Si tomáramos la pauta por la que se guio la epistemología y el existente fuera un equivalente al sujeto, su función sería la de

objetualizar al resto de cosas para saber de ellas y poder pensarlas. Pero para conocer al sujeto es necesario objetualizarlo y a la existencia no se le puede reducir a un mero objeto epistemológico, puesto que siempre es opuesta a esta objetualidad. El objeto puede contemplarse y, a partir de ahí, actuar respecto del mundo, pero no puede hacerse respecto del sujeto mismo. Como estar-en-el-mundo no puede analizarse la existencia, ni como objeto mundano, ni desde la intersubjetividad en cuanto estar-con-los-otros. Solo puede analizarse desde el cuidado, reflejando la mismidad del existente. La contemplación de sí mismo, aquello que viene a resultar de la analítica existencial propuesta por Heidegger, está condicionada por la circunstancialidad que envuelve a la existencia cada vez. El existente no puede desprenderse de su existencialidad, en la cual radica el cuidado. La existencialidad, lo que hace que el existente tenga existencia, puede contemplarse siempre teniendo en cuenta que es circunstancial, que está contenida en el momento en que se hace el análisis pretendido de la existencia y que una vez que pase dicho análisis puede diluirse. Que la existencialidad no sea algo inmutable excluye al existente de la categoría de “objeto”, con la consecuencia de que entonces la existencia siempre ha de estar en permanente análisis, ya que puede variar conforme a la situación, que siempre está en continuo cambio, y, por ende, siempre estará mutando. Las circunstancias marcan el carácter existencial, por lo que volvemos de nuevo al existenciario de estar-en-el-mundo, marcando el carácter de circunstancialidad de la mundaneidad.

3. Conclusión

Hay que señalar, como conclusión primera, que el planteamiento que Heidegger lleva a cabo acerca del cuidado (*Sorge*) en la conferencia en que nos apoyamos de manera principal para la realización de este trabajo anticipa de algún modo lo que más tarde se despliega en *Sein und Zeit* con toda su magnitud. Este existenciario del cuidado es la forma en la que la existencia (*Dasein*) se relaciona con el mundo, y, si bien en 1924 este ya se formula como un ocuparse que identifica que lo que la existencia “es” (su ser) siempre es en relación con aquello con lo que trata en el mundo, solo es mencionado en relación con el interés que los existenciaros tienen para el análisis de la subjetividad en relación con el concepto de “tiempo”, pero no desarrolla lo que más tarde se desarrollará y su relación fundamental para pasar del modo de ser impropio al modo de ser propio (expuesto por Heidegger en 1927).

Es posible acceder a una comprensión de carácter integral de la existencia (*Dasein*) desde la autocomprensión de su estar circunstancial y el cuidado que ello implica, pero llevar a cabo esta autocomprensión entraña la dificultad de que las circunstancias son cambiantes, cada vez distintas, por lo que el análisis resultante de la existencia siempre es pasado, siempre se refiere a algo que ha cambiado ya; aunque posea una serie de características similares a lo analizado, siempre aparece algún factor novedoso que lo diferencia de la existencia analizante, la existencia que analiza la existencia misma, que no puede autoanalizarse más que *a posteriori*. Esto crea perplejidad, pero es un tipo de perplejidad ineludible, de la que surge la posibilidad de aprehender la existencia en su propiedad (cfr. Heidegger, 2004, p. 115).

Para conocer aquello que es lo propio de la existencia necesitamos algo que “frene” de algún modo el instante en que se analiza. Pero esta detención solo nos da una versión parcial de lo que la existencia misma es, a saber, lo único que nos revela es su carácter temporal y, por ende, efímero. Para captar, entonces su totalidad, tendremos que recurrir a algo que incluya a todas y cada una de las posibilidades en las que la existencia se sumerge a lo largo de su historia como existencia. Si cada instante incluye lo que ya estaba incluido en el instante anterior, tenemos entonces que el instante que concentra todo aquello que la existencia es (o puede ser) es el instante último, su extrema posibilidad, la muerte. Pero entonces es cuando la existencia deja de ser existencia y no hay lugar para un análisis de esta.

Referencias

- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder.
- Gilabert, F. (2020). *Propedéutica existencial de la vida en común a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Condiciones de posibilidad de una política de mínimos*. [Tesis doctoral]. Universidad de Sevilla. URL: <https://hdl.handle.net/11441/93468>.
- Heidegger, M. (1985). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 12. Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1995a). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 60 Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1995b). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann.

- ____ (2004). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 64. Der Begriff der Zeit*. Vittorio Klostermann.
- ____ (2006). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- ____ (2009). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta.
- ____ (2011). *El concepto de tiempo*. R. Gabás y J. Adrián (trads.). Trotta.
- Pöggeler, O. (1983). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske.
- Real Academia Española. (2014). Estar. En *Diccionario de lengua española*. [DRAE]. Espasa.
- Safranski, R. (2007). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. R. Gabás Pallás (trad.). Tusquets.
- Sartre, J.-P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard.
- Schopenhauer, A. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Suhrkamp.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2057>

Adorno on Kafka: An Enlightened Reading?

Adorno sobre Kafka. ¿Una lectura ilustrada?

Fabio Bartoli

Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

Colombia

fabio.bartoli92@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5696-1666>

Recibido: 07 - 08 - 2020.

Aceptado: 10 - 10 - 2020.

Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this paper, I analyze Adorno's interpretation of Kafka's work in his book *Notes on Kafka*, focusing on his idea that Kafka is an enlightened writer who, however, criticizes the Enlightenment, in order to find out whether this is coherent with Adorno's own theory. For this purpose, I compare Adorno's and Kafka's reading of the sirens' song in the *Odyssey*, and I analyze the differences between both. I conclude, partially against Adorno, that Kafka is a critic of the Enlightenment, but he is not an enlightened writer.

Keywords: Adorno; Kafka; sirens' song; Enlightenment; aesthetics.

Resumen

El artículo analiza la interpretación que Adorno hace de Kafka en *Apuntes sobre Kafka*, concentrando la atención en la consideración sobre Kafka como un escritor ilustrado que critica la Ilustración, con el fin de determinar si dicha afirmación es o no coherente con la teoría adorniana. Para esto, se compara la lectura que Adorno y Kafka hacen del episodio del canto de las sirenas de la *Odisea* y se analizan las diferencias existentes entre las dos interpretaciones. Gracias a ello podemos concluir, parcialmente en contra de Adorno, que Kafka es un crítico de la Ilustración, aunque no es un escritor ilustrado.

Palabras claves: Adorno; Kafka; canto de las sirenas; Ilustración; estética.

Introducción

Desde su muerte en 1969, y en realidad también durante su vida, la obra de Adorno ha sido investigada profundamente y en muchas de sus varias y heterogéneas facetas¹. Por ello, en esta ocasión quiero profundizar en un aspecto de su pensamiento que, en mi opinión, todavía no ha sido abordado adecuadamente, esto es, su lectura de la obra de Kafka.² Por cuanto ambos autores gozan del amplio interés de los estudiosos especializados, por lo menos en el ámbito hispanohablante se encuentra muy poca bibliografía que trate explícitamente esta relación, que ha sido pasada por alto por quienes se han ocupado tanto del autor checo como del filósofo alemán. Según mi criterio, es importante aclarar la interpretación adorniana de Kafka porque este análisis conduce a reflexiones muy interesantes en relación con la posición intelectual de intérprete e interpretado.

Bajo esta premisa, este artículo pretende estudiar la postura que Adorno toma respecto de la obra kafkiana y que expresa en sus *Apuntes sobre Kafka* (1962, pp. 260-292). Consideraremos solo este texto de su producción porque es allí donde el pensador de Frankfurt expone más detalladamente su punto de vista sobre la obra kafkiana, justamente escribiendo un ensayo dedicado exclusivamente a él, todo ello sin perjuicio de que a lo largo de otras obras suyas haga varias y continuas referencias a Kafka (cfr. Adorno, 2003 y 2004).

Desde el punto de vista metodológico, este artículo se desarrollará partiendo de un análisis puntual del texto de Adorno para describir la interpretación que allí hace de Kafka; luego nos concentraremos en la afirmación según la cual Kafka pertenecería a la Ilustración, con la intención de averiguar su certeza. Con ello en mente, se compararán las diferentes lecturas que Adorno y Kafka hacen del episodio homérico del canto de las sirenas, que Adorno describe como típicamente ilustrado, para tratar de demostrar que, aunque se sigan al pie de letra las pautas que Adorno indica para leer a Kafka, se puede afirmar que este fue un

¹ A título de ejemplo, cfr. Benítez Andrés y Ayllón Barasoain (2020).

² Para algunos antecedentes, cfr. Cooke (2015), Foster (2013), Grabbert (2000), Savi Neto (2017) y Da Silva (2015).

crítico de la Ilustración, pero no un escritor ilustrado, lo que contradice la premisa inicial de Adorno al respecto.

1. *Apuntes sobre Kafka: Adorno lee la obra kafkiana*

Como hemos anticipado en la introducción, en el texto del 1953 *Apuntes sobre Kafka* Adorno ofrece su lectura personal de la obra kafkiana. Aunque no sea un escrito muy voluminoso (de hecho, no alcanza las cincuenta páginas), en este denso ensayo el autor logra abarcar los temas que estima fundamentales de la obra del escritor checo. Recorriendo dicho ensayo, la intención de esta sección es delinear la postura que Adorno toma sobre la producción literaria de Kafka.

Ya en la primera página encontramos una decidida toma de posición en relación con los demás intérpretes de Kafka, en cuanto afirma que “poco cuenta de lo que se ha escrito sobre él; la mayor parte de lo escrito es existencialismo” (Adorno, 1962, p. 260). Esta tajante sentencia indica, de inmediato, la dirección metodológica que Adorno quiere tomar en su escrito, pues no pretende ponerse en línea con la amplia literatura crítica existencialista sobre Kafka (como ejemplo cita a Camus y su *Mito de Sísifo*); más bien quiere brindar una nueva perspectiva sobre el trabajo kafkiano que finalmente pueda aclarar el enigma que para todos los lectores representan sus obras. Por supuesto, el método existencial es descartado en favor del planteamiento metodológico que propone interpretar a Kafka sin utilizar conceptos “pre-elaborados”, más bien por medio de una interpretación literaria y directa de sus textos, tomándolos rigurosamente a la letra.

En línea con la interpretación de Benjamin,³ Adorno indica que la prosa de Kafka sigue la alegoría más que el símbolo, y entonces hay que tratarla como una *parábola* (cfr. Adorno, 1962, p. 262). Dicho en otras palabras, Adorno sugiere que, para la interpretación de los textos kafkianos, el lector no debe pasar por alto ni el más mínimo detalle que la obra ofrece, bajo la premisa de que una interpretación simbólica sería sumamente equivocada, pues es evidente (según Adorno) que en realidad Kafka es un escritor *superrealista* (cfr. Adorno, 1962, p. 262).

³ Hay que precisar que esta referencia a Benjamin no es única; de hecho, a lo largo de todo el texto Adorno se refiere varias veces a su interpretación de Kafka (Benjamin, 2014). En este artículo no queremos profundizar en esta influencia en cuanto ha sido ya trabajada por otros, por ejemplo, Pentucci (2004, pp. 161-165).

Es más, si no se sigue esta pauta y, por el contrario, se pretende hacer interpretaciones simbólicas, seguramente traicionaremos la pretensión kafkiana de que no haya distancia (estética) entre el lector de sus libros y los libros mismos, en cuanto “sus textos pretenden que no exista entre ellos y su víctima una distancia constante; agitan de tal modo la afectividad del lector que éste tiene que temer que lo narrado se le eche encima como las locomotoras al público en los comienzos de la técnica cinematográfica tridimensional” (Adorno, 1962, p. 262).

Desde el punto de vista del contenido, Adorno no duda en afirmar que, sobre todo considerando las novelas, estamos frente a varios filosofemas. Aunque aclara que difícilmente Kafka entendía plenamente el significado de su obra, esta no es una obligación del artista y, en todo caso, para él seguramente “el contenido metafísico de aquellas formaciones sea la filosofía que el autor les inyecta” (Adorno, 1962, p. 263). Esta es pues otra prueba de la necesidad de interpretar los textos kafkianos a la letra, en cuanto “la autoridad de Kafka es la autoridad de textos” (Adorno, 1962, p. 263).

Esta explicación metodológica produce rápidamente sus efectos, dado que permite excluir de inmediato todas las interpretaciones que reducen las historias de Kafka a la esfera onírica, pues, aunque él no tuviese en gran consideración la psicología, sí que tiene la costumbre literaria de tomar los sueños a la letra, columna metodológica de la investigación freudiana, para dar al lector un sentido de extrañamiento debido, no a lo extraordinario de lo narrado, sino a su incómoda obviedad. Siguiendo esta intuición, Adorno advierte que esto es lo que se debe considerar para leer y entender correctamente a Kafka: “comportarse con Kafka como Kafka se comporta con el sueño, a saber, fijándose sin moverse en los detalles inconmensurables e impenetrables, en los puntos ciegos” (Adorno, 1962, pp. 264-265). Aclarar esta doble faceta metodológica, literaria y psicoanalítica, permite a Adorno tener un terreno sólido sobre el cual justificar su sucesiva interpretación de los textos kafkianos, pues su planteamiento cubre el modo de exponer y el lenguaje. De hecho, empieza de inmediato una larga discusión sobre la relación entre gestos y lenguaje que lo lleva a demostrar que es imposible entender las historias kafkianas sin considerar los mensajes corporales de la misma manera que los mensajes “orales” de los personajes.⁴

⁴ Para un análisis más detallado del gesto, cfr. Colangelo (2014, pp. 105-108).

Aprovechando este trampolín, Adorno aclara enseguida las ambivalentes relaciones que se pueden identificar entre Kafka y el psicoanálisis freudiano, concluyendo que “Kafka se adhiere así al psicoanálisis en la medida en que éste prueba a la cultura y a la individuación burguesa su mera apariencia; pero revienta el psicoanálisis en cuanto lo toma más al pie de la letra que él mismo a sí mismo” (Adorno, 1962, p. 268). Esta consideración le permite introducir una de las ideas centrales en su interpretación: identificar en Kafka una *función crítica* hacia la sociedad burguesa. A su parecer, Kafka tiene una enorme capacidad demoledora de la ilusión con la que el contexto social engaña a todos los seres humanos, haciendo así que aparezca la dimensión de dolor que muchas personas están forzadas a padecer sin que casi nadie se dé cuenta. Por supuesto, esta consideración implica un cambio de nivel en su discurso argumentativo, pues se pasa de consideraciones psicológicas a una reflexión sobre la situación *material* de la sociedad, que constriñe al ser humano a la renuncia de una autoafirmación.

Finalmente, gracias a esta variación argumentativa puede llegar a definir la *trayectoria épica kafkiana* como “la huida a través del hombre hasta lo no-humano” (Adorno, 1962, p. 269). Tratando de explicar un poco esta críptica definición, se puede decir que lo que Adorno quiere destacar es que —mediante la descripción de sensaciones, estrictamente psicológicas, comunes a la mayoría de los sujetos y que, por lo mismo, logran captar la atención y la empatía del lector, instaurando así un sentido de individuación (a través del hombre)— Kafka logra mostrar el procedimiento de deshumanización que subyace a esta falsa percepción, pues en realidad este sentido de identificación es fagocitado de inmediato por la condición material de la sociedad que desviste al ser humano de toda peculiaridad, volviéndolo cada vez menos humano y cada vez más objeto (hasta lo no humano).⁵ A esta precisión, Adorno (1973, p. 273) agrega de inmediato que la obra de Kafka es un intento por *absorber* dicha situación, aunque esta sea una esperanza vana, por irrealizable, pues en el ser humano ya hay una fractura insanable entre su carácter social y el individual; por supuesto, el tipo de sociedad que, *integrando, desintegra la individualidad* humana, no es sino la burguesa tardo-capitalista occidental.

⁵ Como Adorno especifica más adelante, “el origen social del individuo, se descubre al final como poder de su destrucción” (1962, p. 270).

Bajo esta premisa, Adorno (1962, p. 275) afirma que una explicación del hecho de que los cuentos y novelas de Kafka parezcan desarrollarse en escenarios *ahistóricos* tiene que ver con la peculiaridad de que no nos encontramos en un planteamiento meta-histórico: más bien es este preciso momento histórico la cristalización de su metafísica.⁶ Luego, Adorno advierte que para entender a Kafka es imperativo no olvidar que el horizonte histórico-literario en el que desarrolló su obra es el expresionismo alemán de las primeras décadas del siglo XX; sin esta colocación temporal, tendríamos una lectura coja de todo el problema kafkiano. En todo caso, Adorno aclara también que Kafka estuvo siempre mal dispuesto frente a cualquier tentativa de inserción en cualquier grupo social, pues su lema era que la interioridad tenía que considerarse como la experiencia (existencial) más importante.

Después de esta consideración, Adorno da otro salto temático y pone sobre la mesa un aspecto adicional de su interpretación de Kafka, esto es, que el contenido temático de toda la obra tiene una fuerte relación con algunas características del futuro Estado nacionalsocialista. De hecho, Adorno afirma que Kafka reconoce en los mecanismos de control racionales ejecutados por medio del aparato burocrático moderno un rasgo de la violencia que está conduciendo a la extinción del burgués, para substituirlo por una masa amorfa homologada y privada de cualquier tipo de individualidad, justo como pasará de allí a pocos años con los miembros de los Estados totalitarios, y que tendrá como consecuencia más aterradora los campos de concentración, en los que, según Adorno, se logrará cancelar el límite entre la vida y la muerte, creando una nueva condición vital intermedia en la que los prisioneros aún viven, pero siendo ya cadáveres.⁷ En la obra kafkiana, la despersonalización del individuo se puede admirar en la relación entre el ser humano y las cosas, que se va desenfocando cada vez más, y en la esfera de la sexualidad, pues en sus escritos se ven derrumbados todos los típicos tabúes sexuales de su época (cfr. Adorno, 1962, pp. 282-

⁶ El lector nos disculpará si dejamos el tema de la lectura adorniana de la historia y de su concepción temporal en Kafka sin más comentarios, pero profundizar este asunto nos llevaría fuera del campo de análisis que hemos delineado para este artículo.

⁷ Por supuesto, prefiriendo esta interpretación, Adorno rechaza la interpretación mesiánica que Brod (1962) proponía de la obra kafkiana.

283), mostrando la estructura patriarcal de la familia y desvelando que también las mujeres han padecido la suerte de la cosificación.

Ahora bien, después de estas consideraciones sobre la deshumanización del individuo que se produce en la época de Kafka, Adorno, acercándose al final de su escrito, empieza a extraer las conclusiones de todo su análisis y brinda un juicio sobre el escritor checo que, en nuestra opinión, se debería considerar como el núcleo central de todo el trabajo y al que queremos dedicar la segunda parte de este artículo: Adorno declara (1962, p. 286), por medio de una comparación con el Marqués de Sade, que Kafka pertenece a la Ilustración, toda vez que con su obra lucha contra la autoridad religiosa; de hecho, Adorno aclara que no está seguro de que Kafka hubiera planteado una teología y que, en todo caso, si lo hizo, sería una *teología antinómica* a Dios, a saber, en contra de la teología dialéctica de estampa ilustrada como la de Lessing (cfr. Adorno 1962, p. 288). Sin embargo, su peculiaridad es que Kafka lucha también en contra de la Ilustración, que en su época ya se ha vuelto una mitología que guía de manera forzada a la gente, pero lo hace a la manera de la Ilustración, esto es, tratando de rechazar dicha mitología sometiéndola a proceso. Dicho proceso consiste en *mostrar*, por medio de su obra, la situación aterradora en la que se encuentra la sociedad burguesa.

Según la interpretación de Adorno, Kafka no se compromete con una crítica directa de la situación, más bien la secunda hasta que se haga explícita la absurdidad que dicha mitología comporta: “el sujeto debe realizar lo que le ocurre” (Adorno, 1962, p. 290); dicho de otro modo, debe *reificarse* para lograr su fin crítico. Esta reificación del sujeto tiene una ventaja decisiva, pues con dicho comportamiento no violento hacia la sociedad el mito no puede hacer otra cosa que mostrar su naturaleza violenta, dejando caer cada ilusión. Adorno califica esta actitud como *astuta* y la encasilla dentro de la más típica tradición de la Ilustración, que para él empieza ya con Homero.

Ahora bien, como se anticipó, en la segunda parte del artículo se quiere poner el foco de atención en esta última postura que califica a Kafka como escritor que pertenece a la Ilustración, para averiguar los límites de esta lectura.

2. ¿Kafka pertenece a la Ilustración?

2.1. La Ilustración para Adorno

Antes que nada, para contestar a la duda que se ha planteado en esta sección hay que hacer referencia a otro texto muy famoso de Adorno (en coautoría con Horkheimer): *La dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1998), pues es en este escrito que se encuentra su discusión del concepto de “Ilustración”.

Lo primero que hay que precisar es que con el término *Ilustración* Adorno no se refiere solo a la postura filosófica que se ha desarrollado en el siglo XVIII en Europa, sino más bien, queriendo parafrasearlo, al pensamiento en continuo progreso que ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los seres humanos del miedo, disolviendo los mitos y derrocando la imaginación por medio de la ciencia (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 59). Esta posición intelectual plantea el mundo como *caos* y la síntesis como *salvación* (cfr. 1998, p. 61) y, para conseguir una actividad sintética lo más eficiente posible, lo reduce todo a unidad, tratando de eliminar cada multiplicidad que se le pone en frente, pues entre más unitario es el mundo, más fácil será calcular sus hechos. Solo de este modo se puede poner a un lado el molesto antropomorfismo que ha dictado el desarrollo de los mitos durante la antigüedad. Esta postura domina la sociedad burguesa, que reduce a mera apariencia todo lo que no logra reducir a medidas abstractas para cuantificarlo y compararlo (cfr. 1998, p. 63). Dicha actitud tiene sus raíces en el mundo antiguo, pues los dos pensadores de Frankfurt identifican sus rasgos ya en la obra de Homero, más precisamente en su *Odisea*, y también afirman que, justamente en esta actitud, que ha sido cada vez más preponderante a lo largo del desarrollo siguiente de la historia humana occidental, se pueden identificar los gérmenes de los futuros sistemas totalitarios en los que todo el mundo se ha homologado en una masa indistinta que ve las diferencias entre los individuos como algo lamentable y que entonces es necesario evitar. Las consecuencias totalitarias de la Ilustración tienen que ver con su paradoja intrínseca, que consiste en el hecho de que:

La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la

crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista. [...] Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico (Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 66-67).

Ahora bien, como hemos visto en la sección anterior, según Adorno, Kafka percibe esta paradoja y la critica por medio de sus escritos, sometiéndola a proceso, mostrando la absurdidad de una vida conducida dentro de la sociedad burguesa regida por la mentalidad ilustrada. A pesar de su actitud crítica, Kafka pertenecería *in toto* a la Ilustración, pues, además de luchar en contra de la autoridad religiosa, su aproximación a los problemas sería la astucia, rasgo que para Adorno es típico de esta mentalidad en cuanto desde Odiseo en adelante ha sido un *modus operandi* típico de ella y sus intérpretes.

Ya que hemos aclarado brevemente qué entiende Adorno con el término *Ilustración*, queremos analizar en qué medida se puede afirmar, como hace él sin siquiera parpadear, que Kafka pertenece a esta posición intelectual. Para lograr este fin, deseamos aprovechar una contingencia que nos parece muy relevante si se considera que Adorno toma a Odiseo como un ejemplo de personaje ilustrado (de hecho, en la *Dialéctica de la Ilustración* hay un *excursus* dedicado justamente a él). La peculiaridad que queremos aprovechar es que Odiseo y Kafka tienen un terreno común, pues este último se ha dedicado a reescribir una escena de la *Odisea*, a saber, el encuentro con las sirenas por parte de Odiseo y sus compañeros (Kafka, 2018); además, esta misma escena es comentada por Horkheimer y Adorno.⁸ A nuestro juicio, una comparación entre la

⁸ Aunque el libro sea en coautoría, podemos tomar cada palabra como si hubiese sido escrita por ambos autores y, entonces, como si fuese su propio pensamiento, ya que en la introducción a la edición alemana del 1969 ellos mismos especifican que cualquiera de los dos habría podido escribir cada línea del libro y que entonces no tendría sentido distinguir las partes que han sido escritas por uno y otro (cfr. Horkheimer y Adorno, 1998, p. 49). Por esta razón, de aquí en adelante, para aligerar la escritura, nos referiremos a las posiciones expresadas en el texto atribuyéndolas solo a Adorno.

lectura adorniana y la kafkiana de la escena nos puede ofrecer elementos útiles para determinar la presunta postura ilustrada de Kafka.

2.2. El canto de las sirenas: elementos para una comparación

Como hemos anticipado, tanto Adorno como Kafka ofrecen una lectura del canto de las sirenas de Homero. Para desarrollar esta comparación, se empezará con una breve descripción de la escena tal como se encuentra en el canto XII de la *Odisea*; luego se analizará la lectura que Adorno hace de este texto en su *Dialéctica de la Ilustración*; después se pasará a la interpretación que Kafka ofrece del episodio en los *Cuadernos de Zürau* y, finalmente, compararemos ambas posturas para comentar la afirmación adorniana sobre la pertenencia de Kafka a la Ilustración. Una comparación sobre este tema parece fundamental, pues la figura de Ulises y el episodio de las sirenas no son un tema cualquiera: ha sido siempre un punto cardinal de la reflexión de literatos y filósofos, también durante la primera mitad del siglo XX (Pucci, 2014). Entonces, profundizar en esta comparación no se reduce a un mero ejercicio erudito; más bien permite descubrir un punto neurálgico de la postura intelectual de los intérpretes, y que, en este caso específico, se refleja en la lectura que Adorno hace de Kafka, interpretación que, en nuestra opinión, se puede revelar poco acertada porque, como se demostrará más adelante, de ella emerge una ambigüedad en la postura de Adorno, quien interpreta a Kafka como un crítico de la Ilustración y como un escritor ilustrado.

En la versión de Homero encontramos a Ulises, que, la noche antes de alejarse de la isla de la maga Circe, recibe de ella una advertencia. Siguiendo su ruta, en el camino tendrá que pasar cerca de la peligrosa isla de las sirenas. Este es un riesgo inconmensurable por cuanto ninguna persona en la historia ha logrado regresar a casa después de escuchar el canto de estas criaturas. Para superar el peligro sin perderse una ocasión única para satisfacer su curiosidad, Ulises decide tapar las orejas de sus marineros, pero no las suyas. Además, él se hace atar al mástil de su barco y les pide a sus marineros que no lo liberen en ningún caso; la única ayuda que le podrán ofrecer será, en caso de que él les implore o les ordene liberarlo, aumentar el número de cuerdas y de nudos que lo enredan. Afortunadamente, el plan tiene éxito, pues el barco logra pasar indemne por la isla y Ulises alcanza a escuchar este famoso canto, en el que se le invita a quedarse para que las sirenas puedan compartir su inmenso conocimiento sin sufrir consecuencias; de hecho, gracias a las

cuerdas el héroe puede escuchar la invitación cantada, pero sin detener el barco. Así concluye el episodio narrado por Homero y es de aquí que Adorno y Kafka parten para ofrecernos su interpretación.

Para Adorno, este episodio es una “alegoría premonitora de la dialéctica de la Ilustración” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 87), en cuanto pone en evidencia el nexo entre mito y trabajo racional. En esta interpretación, el canto de las sirenas representaría el arte, más precisamente un arte que todavía no ha renunciado del todo a su función de conocimiento a favor del puro placer y que aún intenta mantener esta ambivalencia; de hecho, el canto no es solo de extraordinaria belleza, sino que también lleva un mensaje de conocimiento. Lo que las sirenas quieren compartir con Ulises es justamente la historia de la pasada guerra en la que él participó, y esto para Adorno significa que, para gozar del placer de disfrutar de este relato que podría conciliar al protagonista con su pasado, él debería renunciar a su futuro. Para la dialéctica de la Ilustración, este sería un intercambio inaceptable, pues se renunciaría a la única cosa que es valiosa en la lógica pragmática del progreso solo para obtener un olvido de sí mismo en la contemplación artística de su pasado. El burgués Ulises reconoce que esta tentación sería imposible de resistir usando solo sus fuerzas, y entonces articula dos maneras de elusión, una para su tripulación y otra para él. Los marineros tienen que taparse las orejas para continuar trabajando sin preocupaciones, siendo así excluidos de toda la experiencia del canto; mientras que Ulises se hace atar para poder escucharlo sin correr ningún riesgo, gracias a la colaboración de sus compañeros, a quienes puede impartir órdenes en cualquier momento usando la gestualidad corporal.

En esta solución ambivalente ve Adorno la clásica dinámica laboral que impera en la sociedad burguesa, ya que el amo constriñe a sus empleados a trabajar en lugar de disfrutar de la experiencia musical, mientras que él, libre de cualquier trabajo, se dedica a dicha ocupación, pero se autoimpone una posición pasiva, pues su decisión de atarse le impide cualquier tipo de participación. Dicho de otro modo, con ello Ulises reduce el Arte⁹ a mero objeto de contemplación, quitándole todo el componente de conocimiento, puesto que cada forma de conocimiento comporta una participación activa del receptor. Se puede concluir que,

⁹ Utilizaremos una mayúscula inicial en este término para hablar del Arte en general y una minúscula inicial para referir al término “arte” en sus significados derivados.

con esta operación menospreciadora, la dialéctica de la Ilustración logra anular el peligro insidioso que comportaría dedicar tiempo al Arte a favor de reducirlo a un mero pasatiempo útil para distraerse durante las pocas pausas entre un actividad productiva y la otra, y esto ha comportado la división definitiva entre el trabajo y la experiencia artística.

Como hemos visto, la operación de Adorno ha consistido en la interpretación directa del texto de Homero. En el caso de Kafka nos encontramos frente a todo otro tipo de acción, pues el escritor checo toma la historia del canto de las sirenas y la reescribe por completo, al punto de cambiar incluso el título. Entonces, en primer lugar, nos parece oportuno reportar *in extenso* la versión completa del cuento que Kafka ofrece de la escena de Ulises, para que el lector pueda ver todo el texto en su integridad:

El silencio de las sirenas

Demuéstrales que también medios deficientes, sí, incluso pueriles, pueden servir para salvarse.

Para guardarse de las sirenas, Odiseo se puso cera en los oídos y dijo que lo encadenaran al mástil. Algo similar habrían podido haber hecho los viajeros desde entonces —excepto aquellos a los que las sirenas seducían desde la lejanía—, pero se sabía en todo el mundo que eso no ayudaba. El canto de las sirenas lo penetraba todo, hasta la cera, y la pasión del seducido habría roto algo más que cadenas y mástil. En eso no pensó Odiseo, aunque tal vez había oído algo sobre ello, pero él confiaba plenamente en los trozos de cera y en las cadenas, así que con alegría inocente por contar con tales medios de defensa se enfrentó a las sirenas.

No obstante, las sirenas poseen un arma mucho más terrible que su canto: su silencio. Aún no ha ocurrido, pero entra dentro de lo razonable que alguien pudiera salvarse ante su canto, lo que en ningún caso podrá suceder ante su silencio. Nadie en la tierra puede superar el sentimiento de haberlas vencido con las

propias fuerzas, tampoco la arrogancia resultante de esa victoria, que todo lo arrebató.

Y, en realidad, cuando Odiseo llegó, aquellas violentas cantantes no cantaron, ya fuera porque creyeran que a ese enemigo sólo se le podría vencer con el silencio, ya porque al ver el rostro de felicidad de Odiseo, quien sólo pensaba en cera y cadenas, olvidaran sus cantos.

Odiseo, sin embargo, por decirlo de algún modo, no escuchó su silencio; él creyó que cantaban y que se había protegido muy bien de su canto; fugazmente pudo ver cómo giraban sus cuellos, cómo respiraban profundamente, vio los ojos llenos de lágrimas, la boca medio abierta, y creyó que todo se debía a las arias, que, sin ser oídas, resonaban a su alrededor. Pero esa visión se tornó distante, las sirenas desaparecieron y, precisamente cuando él estaba más cerca de ellas, ya no supo nada de ellas.

Las sirenas, sin embargo, más bellas que nunca, se estiraban y giraban, dejaban que su cabello ondeara al viento, extendían las garras sobre las rocas, ya no querían seducir, solo querían seguir contemplando, tanto como fuera posible, el brillo de los grandes ojos de Odiseo.

Si las sirenas hubieran tenido conciencia, en aquel momento habrían sido destruidas; pero así son y así permanecen, sólo Odiseo se les ha escapado.

Por lo demás, hasta nosotros ha llegado un añadido a esta historia. Odiseo, se dice, era tan astuto, tan zorro, que la diosa del destino no pudo penetrar en su interior; tal vez él, aunque eso no se puede entender con una mentalidad humana, había notado que las sirenas callaban y presentó tanto ante ellas como ante los dioses el arriba descrito proceso imaginario como si se tratase de un escudo (Kafka, 2000, p. 235).

El viraje interpretativo de Kafka salta a la vista ya desde el título del cuento que dedica al encuentro de Ulises con las sirenas, esto es, *El silencio de las sirenas*: ellas ya no cantan, más bien se quedan calladas. El título no es la única disconformidad entre el texto kafkiano y el de Homero; la descripción del texto kafkiano nos ayudará a destacar las otras.

De entrada, encontramos a un Ulises que, para defenderse del canto de las sirenas, se hace atar al mástil de su nave y se hace poner cera en las orejas, aunque todos sepan que este subterfugio no sirve para nada, ya que el canto de esas criaturas puede penetrar en cualquier lugar; pero Kafka nos deja la duda de si Ulises es o no consciente de esta falacia de su remedio, y lo describe muy confianzudo mientras se dirige hacia las sirenas. Llegando al punto de encuentro, ocurre un evento extraño: las sirenas no cantan, más bien optan por otra arma mucho más poderosa que su canto, su silencio, y por eso se quedan calladas, mientras Ulises muestra su cara de beatitud por la confianza en la cera y las cadenas. Aquí Kafka ofrece otra interpretación ambigua, pues explica que dicho silencio no tiene una motivación clara: puede ser que las criaturas hayan pensado que solo así se pudiese derrotar a un adversario tan listo como Ulises, o puede ser también que ellas se hayan olvidado de cantar al ver la cara inusualmente beata del héroe griego. Otra rareza es que mientras la nave pasa y las sirenas callan, Ulises no se da cuenta de nada; de hecho, él, a causa de una malinterpretación del lenguaje corporal de las criaturas (ellas empiezan a llorar), sigue convencido de que están cantando y que sus protecciones lo están cuidando de la peligrosa melodía. Esta convicción es tan fuerte que, acercándose, él ni siquiera se compromete a prestarles atención e inicia a mirar el horizonte. Esta mirada orgullosa tiene por efecto que las sirenas no pueden resistir a su encanto y se concentran solo en la contemplación de sus ojos, olvidándose de cualquier cosa y dejándolo así escapar incólume. Paradójicamente, esta involuntaria derrota que las criaturas padecen y que habría podido significar su aniquilación no tiene ningún efecto sobre ellas, dado que no son seres conscientes. Finalmente, el cuento concluye con la enésima duda no resuelta, pues Kafka termina proponiendo un final alternativo en el que deja en el aire la posibilidad de que en realidad Ulises se hubiese dado cuenta de todo el asunto y que haya simulado inconsciencia para que todo su plan no se arruinara.

Ahora bien, es claro que Kafka ofrece una versión completamente diferente del episodio de las sirenas. Nosotros no pretendemos brindar

una interpretación *tout court* de este cuento al lector, estudiosos mucho más autorizados que nosotros lo han intentado¹⁰ y no siempre con resultados satisfactorios, pues la evidente ambigüedad del relato impide cualquier tipo de interpretación unívoca. Afortunadamente, para aclarar si Kafka pertenece o no a la Ilustración no necesitamos de este ejercicio hermenéutico: podemos ver si la interpretación de Kafka es coherente con la postura que Adorno toma respecto del mismo problema, pues, siguiendo la tesis de Adorno, según la cual este episodio es “una alegoría premonitrice de la dialéctica de la Ilustración”, la interpretación de Kafka (quien, según Adorno, pertenece a la Ilustración) debería ser, cuanto menos, coherente con la suya, so pena de que quede demostrado que o el cuento de las sirenas no es realmente representativo de la Ilustración o Kafka no pertenece a esta forma de *pensamiento*. Actuando de este modo, ya no tendríamos una tarea hermenéutica sin límites metodológicos sobre el relato de Kafka, sino la empresa de verificar la coherencia de las posturas de Adorno y de Kafka para averiguar la validez de la interpretación que el primero hace de la obra del segundo, lo cual permite delimitar un campo interpretativo mucho más reducido y claro; esto es, actuaremos dentro de los límites de la interpretación de Adorno, y esto nos brindará algunos puntos sólidos de análisis. Por supuesto, el método de lectura del texto kafkiano lo define ya Adorno en sus *Apuntes sobre Kafka*, esto es, tomar a la letra el texto, sin agregar ninguna suposición personal que no se pueda encontrar en él.

2.3. Resultados de la comparación

Bajo estas premisas, empezaremos la interpretación enfocándonos de inmediato en el primer elemento de divergencia entre la versión de Adorno (que para su interpretación se refiere puntualmente a la versión de Homero) y la de Kafka: la figura de Ulises. Mientras que Adorno agrega solo el elemento de la división de clase social a la versión griega de un protagonista dispuesto a desafiar el peligro de muerte para lograr escuchar el mítico canto de las sirenas (recordemos brevemente que dicho canto no era solo maravilloso, sino que también brindaba un conocimiento sin límites al oyente), y que logra el resultado gracias a su astucia y a la ayuda de sus marineros, en Kafka tenemos una figura

¹⁰ Por mencionar solo algunos ejemplos, cfr. Baioni (1984, pp. 226-231), Benjamin (2014, pp. 33-35) y Pucci (2014).

completamente diferente, pues se ve un Ulises un poco desgarbado que no tiene ninguna intención de escuchar el canto de las sirenas, ni por maravilloso ni por ofrecer conocimiento, y que para no escucharlo adopta una estrategia que todo el mundo sabe que es ineficaz. Kafka transforma la figura de un Ulises excepcionalmente astuto y curioso en aquella de un Ulises ingenuo y sin hambre de conocimiento. Si se considera que Ulises es definido por Adorno como el símbolo de la dialéctica de la Ilustración, se nos aclara la postura de Kafka en contra de esta, esto es, de crítica, pero nos dice también que Kafka ya no ve, como hace Adorno, esta fe en el progreso que deriva del conocimiento; más bien describe un sujeto que ya no quiere acrecer su saber y prefiere quedarse voluntariamente en la sordera, tal como sus marineros, que en el cuento de Kafka no son mencionados, solo se intuye que están junto a él, pues el barco se mueve aunque Ulises se encuentre encadenado. Esta ilusión de voluntariedad nos la brinda la indicación metodológica de Adorno, pues sin tomar a la letra el cuento deberíamos admitir que el final alternativo que propone Kafka podría desmentir nuestra afirmación, ya que él sugiere, *haciendo una hipótesis*, que todo podría ser también una simulación de Ulises para derrotar a las sirenas. Tomando a la letra el cuento (que, como sugiere Adorno, es el único método que se puede usar para interpretar correctamente los textos de Kafka), el segundo final se vuelve inconsistente, ya que en la misma narración Kafka nos dice, *dándolo por cierto*, que nadie podría reducir al silencio a las sirenas y luego seguir vivo, dado que la presunción que se desarrollaría en el ánimo del sujeto en virtud de tal logro sería intolerable para cualquiera: entonces, el hecho de que Ulises haya sobrevivido a dicho silencio sería la prueba irrefutable de que su actuación no ha sido una simulación, pues si se hubiese dado cuenta de haber derrotado a las sirenas habría muerto, partiendo de que esta es la certeza que ofrece Kafka en el relato.

Hay otra peculiaridad que queremos destacar respecto de la figura de Ulises: su relación con los marineros. Mientras que, para Adorno, esta dinámica constituye un eje central, Kafka dedica al asunto solamente pocas palabras marginales para hacernos intuir que ellos también se encuentran en el barco. Para el pensador de Frankfurt este tema es fundamental en cuanto desde esta perspectiva puede desarrollar su crítica a la sociedad burguesa de mentalidad ilustrada, pues demarca la diferencia de comportamientos que Ulises, en cuanto amo, impone a sus marineros durante el canto de las sirenas, y evidencia que hay un claro desnivel entre las dos clases sociales presentes en el barco. Este nivel de

lectura no aparece en Kafka dado que Ulises se pone a la misma altura que sus marineros aplicándose la cera en las orejas y así privándose de la experiencia estética y de conocimiento que comportaría escuchar el canto. Aquí ya no se percibe una diferencia en el goce artístico entre clases sociales, más bien se ve la desconfianza que todos sienten hacia el canto de las sirenas y, entonces, hacia el Arte. Esta circunstancia nos lleva a afirmar que el Ulises de Kafka, por lo menos en relación con el tema de la división racional del trabajo, si de verdad representa la dialéctica de la Ilustración, la representa en un sentido distinto al que entiende Adorno, pues sigue en pie una distinción de roles entre “jefe” y “empleado”, pero ya no se percibe una dinámica de clase, y esto se hace más evidente considerando que dicha diferencia no comporta una discriminación al momento de escuchar el canto: todos tienen que evitarlo, sin distinción entre quien manda y quien cumple las órdenes.

Esta observación nos lleva de inmediato a otra diferencia entre Adorno y Kafka: el rol y las acciones de las sirenas. Siguiendo la interpretación de Adorno, según la cual las sirenas son una alegoría del Arte, se puede apreciar otro aspecto interesante de discrepancia entre las dos lecturas del cuento homérico, pues en el primer caso las sirenas cantan, mientras que en el segundo se quedan calladas. Esto nos brinda información valiosa acerca de la concepción de ambos autores respecto de la función social que el Arte debería tener. En el caso de Adorno se ve que las sirenas quieren comunicarse con su “público”, y que, viceversa, él quiere escucharlas, mientras que en el otro caso el “público” no quiere escuchar y, sobre todo, las sirenas renuncian a cantar dejando de lado toda oportunidad de difusión de su conocimiento y de su arte. Esto demuestra que, a diferencia de Adorno, Kafka ha perdido toda confianza en la función social del Arte, hasta el punto de renunciar directamente a expresarse, aunque sea para intentar convencer al oyente de cambiar de opinión. Aquí definitivamente se puede ver que, mientras que para Adorno el Arte debe concebirse y producirse en relación con una función social cualquiera,¹¹ en Kafka esto ya no es necesario, pues, si nadie quiere escuchar, es inútil hacer pública la obra artística: es mejor callarse, donde por callarse no hay que entender que es mejor no producir obras de arte, sino que no es necesario difundir al público el

¹¹ Como anota muy bien Knatz (2011, p. 11), comentando la postura de Adorno: “cada obra de arte, considerada en todos sus niveles, está siempre permeada de un *momento social*”.

propio trabajo: la obra artística puede quedar como un asunto personal de quien la creó.

Finalmente, hay otro asunto que merece ser destacado a propósito de las sirenas: las consecuencias que la visita de Ulises tiene sobre ellas. Adorno identifica este acontecimiento como esencial en la división entre el Arte y el trabajo racional, pues Ulises logra quitar al Arte cualquier tipo de atractivo más allá de la pura contemplación con fines de goce y solo para la clase dominante, y esto demuestra que él da mucha importancia a este episodio. En cambio, Kafka nos aclara que el hecho de que Ulises haya logrado callar a las sirenas habría podido representar el fin de ellas, pero que, siendo seres sin conciencia, el episodio en cuestión no ha tenido consecuencias, ya que ellas no se han podido dar cuenta de la gravedad del asunto. En todo caso, en Adorno la astucia de Ulises le permite disfrutar del canto de las sirenas; en cambio, para Kafka, la ingenuidad es la cualidad de Ulises que logra vencer a las sirenas, al punto de correr el riesgo de arruinarlas definitivamente. Esto nos aclara otro elemento fundamental para nuestra pregunta inicial: si recordamos que, para Adorno, la astucia es un rasgo típico de la mentalidad ilustrada y que, entonces, Odiseo personifica su dialéctica, el hecho de que Kafka ponga el foco en la ingenuidad en lugar de en la astucia se antoja una postura muy poco coherente con la mentalidad de la Ilustración; si, según Adorno, la astucia reside en la capacidad de Odiseo de engañar a las divinidades naturales (cfr. Horkheimer y Adorno, 1998, p. 102), es evidente que en el cuento de Kafka esta facultad se pierde por completo, pues es él quien resulta engañado por las sirenas y no viceversa, como se derivaría del planteamiento adorniano, demostrando así su comportamiento ingenuo en cuanto ha perdido la capacidad de engañar, que es uno de los rasgos fundamentales de la Ilustración.¹²

¹² Es cierto que, en el planteamiento de Adorno, está implícito en la dialéctica de la Ilustración que la astucia se vuelve ingenuidad a lo largo del tiempo (cfr. Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 105-107), pero creemos que aquí esto no aplica porque para los pensadores de Frankfurt esta ingenuidad tiene que ser entendida como un autoengaño que el ser humano se inflige para justificar racionalmente sus actos irracionales, mientras que en el caso que estamos analizando no es Odiseo quien se engaña sino que padece el engaño por parte de las sirenas, es decir, las divinidades naturales. En conclusión, este tipo de ingenuidad es diferente de aquella referida en el texto, y esto hace que

Ahora bien, después de haber extraído muchos elementos útiles para mi análisis, falta sólo utilizarlos para contestar a la pregunta inicia: ¿Kafka, como afirma Adorno, pertenece a la Ilustración? Esto se resolverá en las conclusiones.

Conclusiones

Antes de contestar a la pregunta, parece oportuno recapitular brevemente los pasos cumplidos para que se destaquen todos los elementos que se utilizarán para contestar.

Hemos comenzado el análisis leyendo puntualmente el texto más importante que Adorno dedica a la obra de Kafka, esto es, *Apuntes sobre Kafka*. Este recorrido ha permitido poner el acento en uno de los asuntos que, a nuestro juicio, es uno de los más importantes del escrito: la afirmación de Adorno que declara a Kafka como un hombre que critica la Ilustración aunque pertenezca a ella. Nos hemos dedicado a averiguar la corrección de esta aseveración. Para ello, después de una breve aclaración del término *Ilustración* para Adorno, hemos optado por una descripción y luego comparación entre la interpretación adorniana y la kafkiana del episodio, presente en la *Odisea*, del canto de las sirenas. Esto permitió interrogar a los autores sobre un tema que Adorno considera central para la dialéctica de la Ilustración, lo que, a su vez, consintió aclarar si de verdad Kafka adopta la postura que Adorno le asigna. Considerando que el fin es verificar la coherencia de la afirmación adorniana, hemos aplicado su misma metodología de investigación para acercarse al texto kafkiano, de manera que hemos permanecido dentro del horizonte interpretativo propuesto por Adorno sin introducir elementos ajenos de análisis que habrían podido viciar la reflexión. De este modo, se han podido extraer algunos elementos de discrepancia entre las dos posturas útiles para nuestro fin.

En primer lugar, analizando la figura de Ulises y su relación con los marineros, se ha evidenciado que los dos Ulises tienen una divergencia tanto en la actitud hacia el conocimiento (el de Adorno lo busca, mientras que el de Kafka lo rechaza *a priori*)¹³ como en la completa ausencia en

no se pueda considerar la ingenuidad del Odiseo de Kafka como típica de la dialéctica de la Ilustración.

¹³ Hay que aclarar que, en la teoría del conocimiento que Adorno plantea en su *Dialéctica negativa* (2005), se puede encontrar un rechazo que podría parecer similar al que muestra el Odiseo de la versión kafkiana. Sin embargo,

Kafka de la perspectiva de la división de clases sociales, que es evidente en Adorno.

En segundo lugar, se ha acentuado la figura de las sirenas y sus acciones, y esto ha permitido destacar que aquí también hay considerables discrepancias entre los dos, pues emergen dos concepciones muy diferentes sobre la función social del Arte, dado que para Adorno esta función es evidente, mientras que en Kafka parece que el Arte puede ser, sin problemas, un fin en sí mismo, esto es, no tener ninguna pretensión de impactar en la sociedad. En fin, se ha visto que Adorno lee a Ulises como un hombre de astucia, mientras que Kafka lo ve como un ingenuo.

Gracias a todas estas peculiaridades de las dos diferentes interpretaciones del episodio homérico, se puede contestar a la pregunta inicial y, con esto, concluir. Hay que recordar una última vez que la postura de Adorno que se está poniendo en duda es la siguiente: Kafka es un hombre que critica la Ilustración, aunque pertenezca a ella. Seguramente, todo el análisis nos lleva a concordar plenamente con la primera parte del asunto, en cuanto es indudable la intención crítica que Kafka asume en sus obras, y es claro también que dichas críticas se dirigen justamente a la sociedad de su tiempo, la cual tiene todas las características típicas que Adorno describe en su *Dialéctica de la Ilustración*. A propósito de la segunda parte del asunto, la situación ya no es tan clara, dado que parecería que Kafka en muchos aspectos no se queda dentro del horizonte de pensamiento ilustrado, tal como lo afirma Adorno.

Esto se puede sostener porque en la diferente interpretación del cuento de Ulises aparecen dos rasgos que parecen no encajar dentro de dicho horizonte conceptual. En primer lugar, en Kafka desaparece completamente el hambre de conocimiento que caracteriza la

consideramos que los dos tienen que distinguirse, pues, en el caso de la teoría de Adorno, el rechazo forma parte de una dialéctica más amplia en la que se articulan varios momentos de un procedimiento epistemológico, mientras que en la interpretación de Kafka se puede destacar un rechazo *a priori* (que, entonces, no tiene que ser confundido con el sufrimiento que en la teoría de Adorno es un momento fundamental del conocimiento) de la experiencia cognoscitiva por parte de Odiseo. Dicho cierre hacia la naturaleza impide de inmediato el desarrollo del *impulso mimético*, que es el primer momento según la teoría epistemológica de Adorno y sin el cual no se puede implementar ningún conocimiento (cfr. Lothar, 2011, p. 8). Para un análisis de la teoría del conocimiento de Adorno, cfr. Robles (2017).

mentalidad ilustrada que, con el conocimiento que produce progreso científico, pretende dominar la naturaleza y substituir completamente la dimensión racional a la dimensión mítica en la práctica del pensamiento humano (cfr. Horkheimer y Adorno, 1998, p. 59). En segundo lugar, en Kafka falta la actitud astuta hacia los eventos que pasan en el mundo, la misma actitud que el propio Adorno describe como la más típica de la dialéctica de la Ilustración (cfr. Adorno, 1962, p. 290).

Si se toman por ciertas estas pruebas para poner en duda la pertenencia de Kafka a la Ilustración, se pueden explicar también las otras diferencias que se han evidenciado en las dos interpretaciones, pues, si Kafka no pertenece a la Ilustración, se hace evidente que no quiere considerar el tema de las diferencias de clase (de hecho, su Ulises se pone al mismo nivel de sus marineros, no asume una posición privilegiada en relación con la experiencia artística), pues esta temática es peculiar de la crítica marxista, la cual se desarrolla obviamente dentro del esquema de pensamiento de la Ilustración; se aclara también el tópico de la función social del Arte, puesto que este también es un asunto que la crítica marxista toma como fundamental, mientras que es ajeno a las lógicas que no sean reconducibles a la dialéctica de la Ilustración; finalmente, se entiende el hecho de que Adorno dé una importancia fundamental al encuentro entre las sirenas y Ulises, mientras que Kafka lo considera marginal.

Concluyendo, se puede afirmar que el análisis adorniano de Kafka se puede compartir en la parte en la que destaca la función crítica de este último hacia la sociedad y a su dialéctica de la Ilustración. Sin embargo, es dudosa la apreciación de Adorno en la parte en la que pone a Kafka en el mismo horizonte de pensamiento que quiere criticar.¹⁴ Posiblemente esto se debe al hecho de que el mismo Adorno se sirve, para sus análisis, de una teoría crítica que plantea sus posiciones desde la perspectiva del materialismo histórico dialéctico de matriz marxista,¹⁵ y este compromiso metodológico probablemente le impide

¹⁴ Para un análisis de la postura no ilustrada de Kafka, más allá de la lectura adorniana, cfr. Bartoli (2022), pp. 91-97).

¹⁵ Aquí es oportuno hacer una precisión respecto del uso del término *marxismo*, que, debido a su polivalencia, resulta ambiguo. Aquí nos estamos refiriendo a la postura marxista que se desarrolló en la Escuela de Frankfurt y que, en sus exponentes principales, a saber, Horkheimer, Adorno y Marcuse, “impone la integridad entre la teoría y la praxis, la integridad entre la ciencia

valorar imparcialmente la naturaleza de la obra kafkiana. Solo bajo esta perspectiva se puede leer la obra de Kafka como lo hace el pensador de Frankfurt, como algo que lucha contra la “teología dialéctica” (Adorno, 1962, p. 288). Esa afirmación, por justa o no que sea, merecería una justificación muy sólida, que él, en cambio, en sus *Apuntes sobre Kafka* da por descontada.

Probablemente, pero aquí ya nos encontramos en el terreno de las meras hipótesis, Adorno, por lo menos en su lectura de la obra kafkiana, no consideró suficientemente el hecho de que todo el planteamiento crítico marxista, que la Escuela de Frankfurt recoge y desarrolla (Rodríguez, 2013), tiene una considerable matriz ilustrada, que, a nuestro juicio, influye mucho en la postura que Adorno tomó en relación con la obra de Kafka. Siendo así las cosas, nos estaría permitido invertir, de manera provocadora, dicha interpretación en los siguientes términos: todo el trabajo de Adorno tiene una función crítica hacia la sociedad ilustrada, aunque él mismo pertenezca a dicha postura intelectual.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1962). *Prismas*. M. Sacristán (trad.). Ariel.
- ____ (2003). *Notas sobre la literatura*. A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- ____ (2004). *Teoría estética*. J. Navarro Pérez (trad.). Akal.
- ____ (2005). *Dialéctica negativa*. A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- Baioni, G. (1984). *Kafka: letteratura ed ebraismo*. Einaudi.
- Bartoli, F. (2022). *Un mismo lado del mundo. La seducción donjuanesca y la decisión fáustica en Kierkegaard y Kafka*. Casa de Asterión.
- Benítez Andrés, R. y Ayllón Barasoain, M. (2020). De la irreconciliabilidad de la estética tradicional y el arte actual: algunas tensiones contemporáneas desde la *Teoría estética* de Adorno. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11-12, 264-285.
- Benjamin, W. (2014). *Sobre Kafka*. M. Dimópulos (trad.). Eterna Cadencia Editora.
- Brod, M. (1962). *Franz Kafka. Eine Biographie*. Fischer.
- Colangelo, C. (2014). *Una rotonda sul male. Kafka allo specchio dei filosofi*. Edizioni d'if.

y la filosofía, aparte del completo compromiso ideológico” (Rodríguez, 2013, p.17). Para una profundización de la relación entre Adorno y las obras de Marx, cfr. Della Torre (2019).

- Cooke, M. (2015). La verdad en la ficción narrativa: Kafka, Adorno y más allá. *Signos Filosóficos*, 17(34), 122-144.
- Da Silva, A. S. (2015). Educação, formação cultural e expressividades estéticas: anotações em Adorno e Kafka. *Impulso, Piracicaba*, 26(62), 55-63.
- Della Torre, B. (2019). Adorno, leitor de Marx. *Sociologia & Antropologia*, 9(2), 519-541.
- Foster, R. (2013). Adorno on Kafka: Interpreting the Grimace on the Face of Truth. *New German Critique*, 40(1)(118), 175-198.
- Grabbert, T. (2000). Über Adornos ‚Aufzeichnungen zu Kafka‘. GRIN Verlag.
- Kafka, F. (2000). *Cuentos completos*. J. R. Hernández Arias (trad.). Valdemar.
- Knatz, L. (2011). La natura del soggetto. Riflessioni sul pensiero di Theodor W. Adorno. *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, 2(1), 4-17.
- Homero. (2017). *Odisea*. P. C. Tapia Zuñiga (trad.). UNAM.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. J. J. Sánchez (trad.). Trotta.
- Pentucci, P. P. (2004). *La costellazione dell'estetico*. Michele di Salvo Editore.
- Pucci, G. (2014). Le Sirene tra canto e silenzio: da Omero a John Cage. *Classico contemporaneo*, 1, 80-97.
- Robles, G. M. (2017). El naturalismo de la *Subjektkritik* de Theodor W. Adorno. *Diánoia*, 62(78), 3-26.
- Rodríguez, M. G. (2013). Adorno y el marxismo de Frankfurt. *Derecho y Realidad*, 21, 7-24.
- Savi Neto, P. (2017). Obra de arte e filosofia: uma leitura de Franz Kafka a partir de Theodor Adorno. *Revista de Ciências Humanas*, 51(1), 3-20.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2068>

J. M. Keynes's Criticism of J. Bernoulli's Project of Mathematizing Probability

La crítica de J. M. Keynes al proyecto de
matematizar la probabilidad de J. Bernoulli

Francisco Javier Aristimuño
Universidad Nacional de Río Negro
Argentina
faristimuno@unrn.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0002-2662-401X>

Recibido: 15 - 09 - 2020.
Aceptado: 12 - 11 - 2020.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

A hundred years after the publication of *A Treatise on Probability*, by J. M. Keynes, this article inquires about its relevance in the history of the concept of probability. After reviewing the emergence and evolution of the modern concept of probability until the beginning of the 20th century, a nodal point is identified in the publication of J. Bernoulli's *Ars Conjectandi* at the beginning of the 18th century, where it was proposed for the first time to treat the entire field of probable conjectures through the mathematical tools of the doctrine of possibilities. This article seeks to understand the *Treatise* as a reaction to this project embodied in the 18th century by the Laplacian classical school and in the 19th century by the Frequentist school. After presenting Keynes's main arguments against the conception of probability as a necessarily measurable entity and therefore treatable through the mathematical tools of the doctrine of possibilities, reflections are drawn on the relevance and topicality of the *Treatise*.

Keywords: Keynes; *Treatise on Probability*; history of probability; probability measurement; Bernoulli.

Resumen

A cien años de la publicación de *A Treatise on Probability*, de J. M. Keynes, este artículo indaga sobre su relevancia en la historia del concepto de "probabilidad". Tras repasar el surgimiento y evolución del concepto moderno de "probabilidad" hasta principios del siglo XX, se identifica un punto nodal en la publicación del *Ars Conjectandi* de J. Bernoulli a principios de siglo XVIII, en donde se propuso de forma original tratar el campo completo de las conjeturas probables mediante el instrumental matemático de la doctrina de las posibilidades. El artículo busca comprender el *Treatise* keynesiano como una reacción a dicho proyecto encarnado en el siglo XVIII por la escuela clásica laplaciana y en el XIX por la escuela frecuentista. Tras presentar los principales argumentos de Keynes en contra de la concepción de la probabilidad como una entidad necesariamente medible y, por ende, tratable mediante el instrumental matemático de

la doctrina de las posibilidades, se extraen reflexiones sobre la relevancia y actualidad del *Treatise*.

Palabras clave: Keynes; *Tratado sobre probabilidades*; historia de la probabilidad; mensurabilidad de la probabilidad; Bernoulli.

1. Introducción

J. M. Keynes es mayormente conocido por sus obras en el campo del pensamiento económico, especialmente por su último libro, *La teoría general sobre la ocupación, el dinero y el interés*, de 1936 (desde ahora, *La teoría general*) (Keynes, 2003). Sin embargo, antes que economista, Keynes fue filósofo, y su principal interés de juventud fue la probabilidad. Desde 1905 hasta 1913 trabajó casi exclusivamente en este tema, y no fue hasta 1921 que publicó sus reflexiones sobre la temática en su *Tratado sobre la probabilidad* (desde ahora, simplemente el *Tratado*).¹

Recientemente, a partir, primero, de los trabajos de Shackle (1970 y 1976), pero más definitivamente tras las contribuciones de O'Donnell (1989 y 1991) y Carabelli (1988), se recuperó el interés por la concepción de la probabilidad que Keynes buscó formular en el *Tratado*. La mayoría de los autores que se volcaron al estudio del *Tratado* lo hicieron con el objetivo de descubrir su relevancia para el novedoso abordaje de algunos problemas económicos que presentó Keynes en su madurez. De este modo, repararon en que el *Tratado* contiene un esquema para concebir la formación de expectativas en función a la cantidad y calidad de la información disponible, algo usualmente desdeñado en la economía ortodoxa que permite comprender al menos algunas de las diferencias de opinión que se presentan a la hora de concebir el funcionamiento económico (Davidson, 2009; Dequech, 1997 y 2011; O'Donnell, 1991; Runde, 1994).

En este artículo no buscamos abordar la relevancia del *Tratado* desde el mismo ángulo en que fue enfocado en los trabajos antes mencionados; en cambio, buscamos reflexionar sobre la relevancia del *Tratado* en la historia del concepto de “probabilidad”. Es decir, buscamos poner a

¹ En 2021 se cumplieron cien años de la publicación del *Tratado sobre la probabilidad* de Keynes.

la historia de la probabilidad en el centro de la escena para reflexionar sobre el rol que el *Tratado* de Keynes ocupó en esta.

A cualquier lector familiarizado con la literatura sobre teoría de probabilidades, el *Tratado* se le aparece como una obra extraña que, a primera vista, no parece encuadrar dentro del campo de la probabilidad. Esto se debe, esencialmente, a que no es una obra matemática y el sentido común de nuestra época nos ha enseñado que la probabilidad es una rama de la matemática y, por ende, si el *Tratado* no pertenece al género, entonces, tampoco puede pertenecer a la especie. Pareciera entonces que se trata de un tratado sobre otro tema, camuflado bajo un título engañoso.

Esta rareza del *Tratado* ha llevado a que generalmente se le entienda como una obra desvinculada de la herencia conceptual de la probabilidad. De este modo se la ha comprendido como producto de la influencia de George Moore, Bertrand Russell y William Johnson sobre el pensamiento del joven Keynes. Estas eminencias, si bien fueron destacados lógicos y filósofos en su época, no hicieron contribuciones específicas en el campo de la probabilidad. Tanto O'Donnell (1989), como Carabelli (1988), Gillies (2000), McCann (1994) y Landro (2010 y 2014) explican el *Tratado* como consecuencia del contexto intelectual inmediato de Keynes, remarcando su carácter disruptivo respecto a la historia del concepto de "probabilidad".

Sin negar la influencia de estos pensadores en la formación de las categorías conceptuales a través de las cuales Keynes estructuró su pensamiento, creemos que es un error concebir esta obra en discontinuidad con la historia del concepto de "probabilidad". De hecho, Keynes dedica la mayor parte de su *Tratado* a revisar críticamente la herencia conceptual de la probabilidad. El *Tratado* es aún hoy una obra de consulta por la enorme síntesis de pensadores pretéritos que contiene.

Otra razón por la cual se ha tendido a tratar al *Tratado* como una obra desvinculada de la herencia conceptual de la probabilidad reside en que allí Keynes expone una concepción de la probabilidad que se diferencia de las dos corrientes interpretativas principales que dominan el campo en la actualidad.² La primera de estas corrientes es la frecuentista y es, sin duda, la más difundida entre los hombres y mujeres

² La heterodoxia keynesiana en el campo de la probabilidad se replicaría años más tarde en el campo económico.

de las ciencias naturales. La segunda, conocida como subjetivista o personalista, es especialmente común entre economistas, aunque tiene adeptos en todo el campo científico gracias a su complementación con el enfoque bayesiano (De Finetti, 1972; Savage, 1972).³ La mayoría de los trabajos que revisitan el *Tratado* lo hacen desde alguna de estas dos perspectivas limitándose a sancionar sus diferencias como deficiencias del planteamiento keynesiano.

Sin embargo, en la actualidad se puede ver un creciente interés por dar cuenta del comportamiento racional ante un tipo de incertidumbre más profunda que la que puede abordarse desde nociones frecuentistas y que no por ello debe interpretarse como íntegramente subjetiva.⁴ El *Tratado* de Keynes, con todas sus deficiencias y diferencias con la multiplicidad de enfoques actuales, no deja de ser un hito fundamental en todos los esfuerzos contemporáneos en esa dirección. Entonces, el principal objetivo de este artículo es remediar las falencias en la interpretación histórica de esta obra y recuperar sus lecciones para los desafíos actuales en el campo de la probabilidad y el estudio del comportamiento en contextos de incertidumbre.

El artículo se estructura del siguiente modo. En la siguiente sección se repasan los principales hitos de la historia intelectual de la probabilidad hasta principios de siglo XX, momento en el que Keynes escribe su *Tratado*. Esto implica analizar el surgimiento del concepto moderno de “probabilidad” a mediados del siglo XVII y su relación con los juegos de azar. Siguiendo a Kendall (1956), se enfatiza la diferencia, común en ese período, entre la doctrina de las posibilidades y la probabilidad. Entender dicha diferencia es fundamental para luego comprender el proyecto de J. Bernoulli a fines del mismo siglo. Para cerrar ese primer apartado, se repasan las principales ideas que estructuraron a la escuela clásica de probabilidad, generalmente asociada a Laplace, y la escuela

³ Cabe aclarar que, en el momento en que Keynes trabajó sobre el *Tratado*, la corriente subjetivista aún no había sido exhaustivamente elaborada y no era realmente una alternativa interpretativa para la probabilidad. De hecho, la primera formulación de esta se debe a la crítica de F. P. Ramsey (1931) al *Tratado* de Keynes en 1926.

⁴ Tal es el caso del concepto de “incertidumbre fundamental”, de amplia difusión entre economistas (Carvalho, 1988; Dequech, 1997 y 1999; Lawson, 1988; Runde, 1990), o de “incertidumbre extendida”, con aplicaciones en ciencias naturales (Bookstaber y Langsam, 1985; Brighton y Gigerenzer, 2012).

frecuentista que surgió en el siglo XIX como reacción a las ideas de la escuela clásica. En la sección tercera se retoma la comprensión retrospectiva de dicha historia por parte de Keynes; en este sentido, se resalta el rol que tuvo el *Ars Conjectandi* de Bernoulli al proponer el tratamiento del campo completo de la probabilidad bajo las reglas matemáticas de la doctrina de las posibilidades y su influencia sobre las dos escuelas de pensamiento probabilístico que lo sucedieron. Luego se analiza la crítica de Keynes a la comprensión inaugurada por Bernoulli de que la probabilidad es una fracción de la certeza. A continuación, se desarrolla brevemente la concepción keynesiana de la probabilidad como una entidad no necesariamente medible e incluso, algunas veces, no comparable. Finalmente, se cierra el artículo con algunas reflexiones sobre la historia del concepto de “probabilidad” y el lugar del *Tratado* en esta.

2. Breve historia de la probabilidad hasta principios del siglo XX

2.1 Los inicios en el siglo XVII: Pascal, Fermat y Huygens

En el marco de la Escolástica, la palabra “probabilidad” era asociada con aquello que es aprobado por la mayoría o por los sabios. Esta comprensión es, en realidad, herencia aristotélica y deriva del término griego *endoxon* (ενδόξων), el cual puede ser traducido como “respetable” o “glorioso”. Según Schuessler (2016), Boecio, entre otros, es responsable de traducir *endoxon* al latín como *probabilia* u *opinionum probabiles*.

Hacking (2006) rescata un ejemplo bastante claro sobre la diferencia en el uso de la palabra “probabilidad” previo a su transformación conceptual. Gibbon, escribiendo en 1763 acerca de las discrepancias con respecto a la ruta que habría tomado Aníbal Barca a través de los Alpes, aún conserva este sentido pretérito de la probabilidad; dice: “Concluamos, entonces [...] que aunque la narrativa de Livio tiene más probabilidad, la de Polibio tiene más de verdad” (Hacking, 2006, p. 19; traducción propia). El relato de Livio contaba con mayor aprobación por parte de los sabios de la época; sin embargo, para Gibbon, el de Polibio era más próximo a la verdad.⁵

⁵ Schuessler señala que existen mayores complicaciones que las que capta Hacking (2006) en la identificación del sentido de la palabra “probabilidad” en

En este punto, hablar de la probabilidad como una entidad medible, susceptible de ser expresada como una fracción de la certeza, era impensado (o más bien impensable). Incluso en los juegos de azar, que se practicaban con frecuencia en la Alta Edad Media y de los cuales existen registros en la antigua Grecia, las posibilidades de los jugadores no eran medidas, sino que eran asociadas con la suerte y la fortuna de cada jugador (Gillies, 2000). Como explica Coumet:

Las palabras oportunidad (*chance*), suerte (*sort*), azar (*hasard*) [...] tienen, aún en nuestros días, una resonancia peculiar que hace innecesario insistir en este aspecto [...]. Para poder especular matemáticamente sobre los juegos de azar era necesario que abandonasen antes el ámbito de lo sagrado por el círculo de los asuntos puramente humanos (Coumet, 2000, pp. 215-216).

Los primeros intentos de “medir la suerte” de estos jugadores surgieron de autores del Renacimiento italiano, como Cardano, Pacioli, Tartaglia y Galileo en los siglos XV y XVI. Sin embargo, estas ideas no tuvieron continuidad y solo fueron recuperadas tras la influencia de los tratados de Pascal, Fermat y Huygens a mediados del siglo XVII (Daston, 1995; Hacking, 2006; Todhunter, 1865) ¿Por qué las ideas de unos tuvieron continuidad mientras que las de otros no? La respuesta ensayada por Coumet (2000), Maistrov (1974) y Daston (1995), entre otros, radica en la importancia del desarrollo de la sociedad comercial, que introdujo nuevas problemáticas y dio sentido a abordajes que antes no lo tuvieron. Más precisamente, la naciente sociedad comercial llevó a que cobraran interés un gran *corpus* de “problemas de división” que tratan sobre los principios de equidad que deben regir en contratos aleatorios.⁶

la Escolástica y en el pasaje a la moderna sociedad comercial. Desde Aristóteles, y ciertamente a lo largo de la Escolástica, se puede encontrar la palabra “probabilidad” utilizada para hacer referencia a aquello que sucede “la mayoría de las veces, aunque no todas las veces”, es decir, aquello que sucede con mayor frecuencia (Brown, 1987). Sin embargo, el sentido que Hacking enfatizó es el más común en el período y es, además, el que hasta cierto punto se perdió tras la consolidación del sentido moderno de la probabilidad.

⁶ Los contratos aleatorios son una especie dentro del género de contratos mercantiles que surgen del acuerdo voluntario entre individuos libres. Lo

El “problema de los puntos” o “regla de los repartos” que motivó la famosa correspondencia entre Pascal y Fermat en 1654 es uno de estos problemas. Este surge de preguntarse cómo debe repartirse el botín de un juego de azar que consiste en ganar un cierto número de partidas, donde en cada una los jugadores tienen las mismas posibilidades de ganar, pero que ha sido interrumpido de mutuo acuerdo con el marcador a favor de uno de ellos. En la primera carta que se conserva de la correspondencia entre Pascal y Fermat, el primero manifiesta su admiración por su compañero por “encontrar el valor justo de los repartos [...] [;] hasta ahora, yo era el único que conocía dicha proporción” (Pascal, citado en Todhunter, 1865, p. 8). En el planteamiento de estos autores, el problema se presenta en un juego que consiste en adquirir tres puntos y en donde cada uno de los jugadores apostó 32 pistolas, siendo el botín total de 64 pistolas. El problema radica en establecer cuánto corresponde a cada uno de los jugadores cuando el juego se detiene con el marcador a favor de uno de ellos.

En su solución Pascal comienza por concebir la situación en la que el juego se detiene con el marcador 2 a 1. Para Pascal, las 32 pistolas del jugador que va ganando no están en juego en la próxima ronda; esa parte del premio “debe considerarla íntegramente asegurada” (Pascal, citado en Coumet, 2000, p. 16). Solo la propiedad de las 32 pistolas del jugador que está perdiendo es incierta, al estar sujeta a la aleatoriedad del próximo juego. Si el jugador que va ganando obtiene un punto adicional, la totalidad del botín será suya, pero si pierde quedarían igualados y se volvería a la situación inicial. Entonces, lo justo, razona Pascal, es que las 32 pistolas del jugador que va perdiendo se distribuyan equitativamente de acuerdo con sus posibilidades. Por ende, su forma de establecer el reparto es la siguiente:

Ganador: $(1) 32 + (0.5) 32 = 48$ pistolas.

Perdedor: $(0) 32 + (0.5) 32 = 16$ pistolas.⁷

característico de los contratos aleatorios es que las condiciones que se pactan están sujetas a algún acontecimiento incierto. Los juegos de azar son una subespecie de contratos aleatorios, los cuales abarcan además contratos de seguros, anualidades, empresas comerciales, entre otros. (Daston, 1995).

⁷ Partiendo de esta solución, Pascal continúa razonando hacia atrás sobre otras posibilidades de reparto más complejas. Cuando el juego está 2 a 0, corresponden 56 pistolas a quien va ganando y 8 a quien va perdiendo.

La correspondencia entre Pascal y Fermat, adelantó las ideas que Huygens volcaría en *De ratiociniis in ludo alae* solo tres años después (en 1657) (Huygens, 1714). Este tratado fue el primer abordaje sistemático y la principal introducción a la doctrina de las posibilidades hasta la publicación póstuma del *Ars Conjectandi* de Bernoulli en 1713. Huygens señala con claridad lo que a sus ojos es relevante de su obra.

Aunque en los juegos que dependen completamente de la fortuna, el éxito siempre es incierto; sin embargo, puede determinarse exactamente cuánto más probable es ganar que perder [...]. Del mismo modo, si estoy de acuerdo con otro en jugar al primero que gana tres por un premio determinado, y he ganado uno de mis tres, aún no está claro cuál de nosotros alcanzará las tres victorias primero, pero, el valor de mi expectativa y el de la suya pueden descubrirse exactamente; y consecuentemente, puede determinarse, si ambos acordamos dejar el juego inconcluso, cuánto del premio corresponde a mi parte y cuánto a la suya; o, si otro desea comprar mi lugar y oportunidad, a cuánto podría venderlo (Huygens, 1714, p. 1; traducción propia).

A los primeros matemáticos, como Pascal, Fermat o Huygens, no les interesaba exponer un método para la estimación de probabilidades numéricas; de hecho, partían de suponer la equiposibilidad entre resultados (Daston, 1995; Gillies, 2000; Landro, 2010).⁸ Lo que les interesaba, en cambio, era razonar rectamente sobre posibilidades preestablecidas en juegos de azar. De ese modo, creían, podía determinarse el valor de la oportunidad de participar en un juego con una determinada expectativa. También podía diferenciarse un juego

Finalmente, si el partido se detiene con el marcador 1 a 0, al jugador que va ganando le corresponden 44 pistolas y 20 a quien va perdiendo (Todhunter, 1865).

⁸ Schüssler, (2016) señala que la noción de “equiprobabilidad” fue fundamental para desarrollar la doctrina de las posibilidades y comenzó a ser común recién a partir del siglo XVI. Durante el auge del pensamiento escolástico era frecuente la mención de la mayor o menor probabilidad de una opinión, no así de su igualdad. Para Schüssler, el desarrollo de esta noción precedió y fue de hecho un paso fundamental para el desarrollo de la doctrina de las posibilidades.

justo de uno injusto (Arnauld y Nicole, 1662). En un inicio este era el fin que perseguía la teoría matemática de la probabilidad o, como originalmente se la llamó, la doctrina de las posibilidades (De Moivre, 1756).

2.2. La probabilidad como juicio: Locke

En la segunda mitad del siglo XVII y en la primera del XVIII, como advierte Kendall (1956), se diferenciaba entre la probabilidad, como un concepto más amplio, y lo que De Moivre (1756) llamó la doctrina de las posibilidades. La primera se preguntaba sobre qué es razonable creer dada una cierta evidencia, y la segunda, como ya se dijo, buscaba razonar rectamente partiendo de posibilidades preestablecidas.

Bernoulli, en su *Ars Conjectandi*, publicado póstumamente en 1713 (Bernoulli, 1966 y 2005), fue el primero en sugerir que toda probabilidad podía ser representada como una fracción de la certeza y tratada mediante la doctrina de las posibilidades. A nosotros nos interesa detenernos en el período previo a su fusión con la doctrina de las posibilidades porque creemos que es fundamental para comprender la relevancia del *Tratado* keynesiano en la historia del concepto de “probabilidad”.

Para los autores que escriben en este período, la probabilidad es lo que la razón recomienda creer en ausencia de pruebas concluyentes. El objetivo de la teoría de probabilidades, desde su perspectiva, es desentrañar el modo razonable de conducirse en asuntos sobre los cuales no es posible alcanzar la certeza que acompaña al conocimiento. De este modo, buscaron describir las reglas que gobiernan el pensamiento recto en ausencia de certezas.

Locke, por ejemplo, analiza la probabilidad señalando que lleva a distintos grados de certeza según las evidencias con las que se cuenta, pero evita tratarlos como fracciones de certeza a pesar de que no ignoraba la nascente doctrina de las posibilidades, con epicentro en París (Daston, 1995, p. 45). Para Locke la mente tiene dos facultades que se aplican de forma distinta a la asociación de ideas según sea posible obtener evidencias demostrativas de la veracidad o falsedad de dicha asociación. Por un lado, está el conocimiento, claro y seguro, que percibe la asociación entre dos ideas en forma inmediata tras la presentación ante la mente de pruebas concluyentes; por otro lado, existe el juicio, mediante el cual la mente presume la asociación en función a evidencias

falibles, es decir, insuficientes para garantizar la certeza característica del conocimiento (Locke, 1999, p. 657).⁹

Locke da un ejemplo muy claro sobre la diferencia entre el conocimiento y la probabilidad. En la demostración de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, uno puede percibir la conexión segura en cada uno de los pasos del razonamiento hasta llegar a la conclusión, también segura, de que los tres ángulos de un triángulo son efectivamente idénticos a dos rectos. De ese modo, uno *conoce* esta proposición. Pero otro hombre que no quiere molestarse en seguir los pasos de la demostración puede tomar la palabra de un matemático respetable y creer firmemente en la proposición a pesar de que no observó pruebas infalibles de que esto es efectivamente así. En ese caso, el hombre juzga que la palabra de un matemático es prueba suficiente para tomarlo como verdadero. Al hacer esto, el fundamento de su creencia es la probabilidad.

En realidad, esta forma de concebir la probabilidad ya estaba presente en el clásico manual de 1662, *La lógica o el arte de pensar*, también conocido como la *Lógica de Port-Royal*, en clara referencia al convento jansenista que, entre otros, alojó a Pascal en ese período¹⁰. Sus autores presentan el tema diferenciando a la probabilidad del conocimiento cierto que es alcanzable en otros asuntos. Para ellos, la diferencia se da entre verdades sobre la naturaleza, que “siendo que todo es necesario, nada es verdad que no sea universalmente verdadero” (Arnauld y Nicole, 1662, p. 345), y verdades contingentes, en general relacionadas con eventos o accidentes humanos, en donde “la simple posibilidad de un evento no es razón suficiente para creerlo, y que podemos tener razones para creerlo, aunque no juzguemos que su contrario sea imposible” (Arnauld y Nicole, 1662, p. 345). En estos casos, lo que lleva a creerlo es la evidencia con la que se cuenta.

⁹ El tratamiento que Locke hace de la probabilidad esta condensado en los capítulos XIV-XX del cuarto libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

¹⁰ Si bien existe cierta controversia sobre la identidad de sus autores, la mayoría de los especialistas coinciden en señalar que fueron Antoine Arnauld y Pierre Nicole (Daston, 1995; Hacking, 2006; Landro, 2010). A pesar de que no existen pruebas fehacientes, es *probable* (en el sentido de Locke) que Pascal haya colaborado en la redacción de los capítulos vinculados a la teoría de probabilidades.

J. Bernoulli coincide con Locke y los autores de Port-Royal en que la probabilidad consiste esencialmente en la consideración de pruebas que, a pesar de no ser demostrativas, invitan a presumir la verdad de una proposición. Para Bernoulli, “las probabilidades se estiman tanto por el número como por el peso de los argumentos [*weight of the arguments*] que de alguna manera prueban o indican que cierta cosa es, fue, o será” (Bernoulli, 2005, p. 10; traducción propia).

Tanto Locke como Bernoulli, escribiendo en las últimas décadas del siglo XVII, comparten la comprensión de la probabilidad como juicio razonable dada una determinada evidencia. Sin embargo, para Locke, el conocimiento y la probabilidad dependían de distintas facultades de la mente y la última nunca podría aspirar a la certeza propia de la primera. Para el filósofo inglés, la certeza es producto de la intervención de un elemento intuitivo que no está presente en los juicios de probabilidad (Owen, 2007). Bernoulli, en cambio, concibe a la probabilidad como una fracción siempre determinada de la certeza. Para él, la probabilidad es “el grado de certeza, y difiere de la anterior [de la certeza] como una parte difiere del todo” (Bernoulli, 2005, p. 8). En este sentido, la probabilidad, para Bernoulli, siempre puede expresarse como una fracción, donde la certeza sea el denominador (la unidad) y la parte de la certeza que se tenga el numerador. Este fue el inicio del proyecto de matematizar la probabilidad que Laplace coronaría hacia fines del siglo XVIII y Keynes criticaría a principios del XX.

2.3. El *Ars Conjectandi* de J. Bernoulli

Bernoulli es claro respecto a su objetivo de transferir la doctrina de las posibilidades de Huygens al campo completo de la probabilidad:

Por lo tanto, el grado de certeza, o la probabilidad engendrada por un argumento, puede deducirse considerando estos casos de acuerdo con la doctrina dada en la parte I,¹¹ exactamente de la misma manera en que usualmente se investiga el destino de los jugadores

¹¹ La parte I del *Ars Conjectandi* reproduce textualmente *De ratiociniis in ludo alae* de Huygens, sumando notas valiosas y proponiendo soluciones a los problemas planteados al final de este. La parte II trata sobre el análisis combinatorio y la parte III presenta nuevos problemas vinculados a los juegos de azar. La parte IV, subtitulada “El uso y aplicación de la doctrina previa en

en los juegos de azar (Bernoulli, 2005, p. 14; traducción propia).

Sugerir que la probabilidad sustentada por las evidencias disponibles puede ser representada como una fracción de la certeza y operada mediante la doctrina de las posibilidades fue completamente novedoso para la época. Esto tuvo un fuerte impacto en los matemáticos de la Ilustración francesa, Condorcet y Laplace especialmente. Ellos vieron en esta propuesta la solución a las diferencias de opinión que el conocimiento no pudiese erradicar (Daston, 1995).

[...] la teoría de las probabilidades es, en el fondo, solo sentido común reducido al cálculo; nos hace apreciar con exactitud lo que las mentes exactas sienten como una especie de instinto sin poder muchas veces dar razones para ello. No deja lugar a la arbitrariedad en la elección de opiniones y bando; y por su uso siempre se puede determinar la opción más ventajosa (Laplace, 1902, p. 196; traducción propia).

El arte de la conjetura de Bernoulli rebasó los límites en los que se había desarrollado la doctrina de las posibilidades y buscó brindar un método por el cual reconocer qué es razonable creer mediante el cálculo. El elemento fundamental de este pasaje consistió en concebir a todo grado de creencia como una parte de la certeza, en lugar de, como hizo Locke, entender dichos grados de creencia como algo cualitativamente distinto a la certeza propia del conocimiento.

Veamos brevemente el método que Bernoulli propuso para reducir a una medida común a cualquier probabilidad, entendida como el grado de creencia justificado por una serie de argumentos. El primer paso consistió en diferenciar los argumentos según su carácter probatorio. De este modo, Bernoulli advierte que algunos argumentos existen necesariamente y proveen evidencia en forma contingente, mientras que otros existen contingentemente y proveen evidencia necesariamente, y, finalmente, algunos existen y proveen evidencia en forma contingente. El mismo Bernoulli se explica con el siguiente ejemplo:

asuntos civiles, morales y económicos", es de donde se extrajo la presente cita y contiene los aportes de mayor originalidad.

Hace mucho tiempo que mi hermano no me escribe. Dudo si culpar a su pereza, a sus negocios e incluso temo que haya muerto. Aquí, hay tres argumentos para explicar el cese de la correspondencia: la pereza, la muerte o sus negocios. El primero de ellos existe con certeza (ya que yo sé que mi hermano es perezoso), pero se demuestra verdadero solo de forma contingente ya que mi hermano puede escribirme a pesar de su pereza. El segundo existe solo en forma contingente (ya que mi hermano puede seguir con vida), pero se demuestra verdadero sin lugar a dudas ya que un hombre muerto no puede escribir. El tercero existe y provee evidencia en forma contingente ya que mi hermano puede tener negocios o no, y aun teniéndolos, no tienen por qué ser tales que le impidan escribirme (Bernoulli, 2005, p. 13; traducción propia).

Hecha esta distinción, pasa a aplicar la doctrina de las posibilidades a cada uno de estos tipos de argumento. La cuestión entonces se reduce a contar la cantidad de casos en que el hecho mencionado existe efectivamente y, además, prueba ser la razón por la cual sucedió el hecho de interés (ejemplo: mi hermano no me escribe). Bernoulli presenta las ecuaciones generales de la probabilidad de los tres tipos de argumentos mencionados del siguiente modo:

Existencia segura, prueba contingente:	Existencia contingente, prueba segura:	Existencia y prueba contingentes:
$\frac{\beta \cdot 1 + \alpha \cdot 0}{\beta + \alpha} = \frac{\beta}{\beta + \alpha}$	$\frac{1 \cdot b + 0 \cdot a}{a + b} = \frac{b}{b + a}$	$\frac{(\beta / \beta + a) \cdot b + 0 \cdot a}{b + a}$ $=$ $\frac{\beta \cdot b}{(\beta + a) \cdot (b + a)}$

Donde:

β = Cantidad de casos donde la prueba es la razón del hecho en cuestión.

α = Cantidad de casos donde la prueba no es la razón del hecho en cuestión.

b = Cantidad de casos donde la prueba sugerida existe.

a = Cantidad de casos donde la prueba sugerida no existe.

Pero para poder aplicar estas ecuaciones, Bernoulli necesitó la siguiente suposición:

Supongo que todos los casos son igualmente posibles y pueden tener lugar con la misma facilidad. De lo contrario, deberían ser moderados suponiendo tantos casos como más fácil sea que sucedan. Por ejemplo, en lugar de considerar un caso que es un tercio más sencillo que suceda, voy a contar tres casos que puedan ocurrir con la misma sencillez que el resto (Bernoulli, 2005, p. 14; traducción propia).

Esta solución contiene, en germen, el principio de indiferencia que luego popularizaría Laplace. Lo que dice Bernoulli es que, para poder aplicar la doctrina de las posibilidades, primero debemos establecer todos los casos que el argumento contempla como posibles. El conjunto de todos los casos posibles implica certeza, ya que alguno de ellos debe suceder; por ende, los subconjuntos de casos en los que el argumento prueba ser conducente son una parte de dicha certeza. Para distribuir la certeza entre las partes, Bernoulli propone distribuirla equitativamente. En caso de que sepamos que algún resultado es más posible que otro, entonces debemos ponderarlo tantas veces como sea necesario hasta que seamos indiferentes con el resto.¹²

¹² Por ejemplo, la pereza de nuestro hermano puede tener como resultado dos situaciones: que nos escriba (α), o que no nos escriba (β). Si no tenemos razones para creer que es más fácil que suceda una que otra, entonces, aplicando la primera de las ecuaciones propuestas por J. Bernoulli, tenemos: $\beta = 1$ y $\alpha = 1$, y la probabilidad de que no nos escriba debido a su pereza es igual a 1/2. Si suponemos que la pereza de nuestro hermano es grande y llevará a que no nos

Nadie, ni siquiera Nicholas Bernoulli, responsable de la publicación póstuma del *Ars Conjectandi* de su tío y quien hizo sus aportes originales a la teoría matemática de la probabilidad, continuó con el método de distinguir entre pruebas necesarias o contingentes; pero la propuesta de J. Bernoulli de concebir la probabilidad como una fracción de la certeza sentó una semilla que crecería a lo largo del siglo XVIII y que continúa en vigor en la actualidad. Menos de un siglo más tarde, Laplace popularizaría esta comprensión de la probabilidad de forma definitiva. Desde entonces, sería difícil concebir a la probabilidad como una entidad no necesariamente numérica.

2.4. El principio de indiferencia: Laplace

Laplace descartó el complejo esquema de pruebas necesarias o contingentes de Bernoulli, pero conservó su comprensión de la probabilidad como una fracción de la certeza que puede ser medida por la razón matemática entre la cantidad de casos favorables sobre totales. Al dejar de lado el esquema de pruebas de Bernoulli, se rompió el lazo que unía a la nascente teoría matemática de la probabilidad con la comprensión pretérita de la probabilidad como un juicio razonable basado en las evidencias disponibles. La probabilidad pasó a ser una entidad metafísica que mide el grado de posibilidad de un evento determinado. Laplace la definió del siguiente modo:

La teoría del azar consiste en reducir todos los eventos del mismo tipo a un número de casos igualmente posible, es decir, en los que estemos igualmente indecisos con respecto a su existencia y al número de casos favorables del evento cuya probabilidad se busca establecer. La relación de este número a la de todos los casos posibles es la medida de esta probabilidad, que es entonces simplemente una fracción cuyo numerador es el número de casos favorables y cuyo denominador es el número de todos los casos posibles (Laplace, 1902, pp. 6-7; traducción propia).

Laplace, al igual que Bernoulli, trasladó la doctrina de las posibilidades al campo completo de la probabilidad. Esto requiere que

escriba en dos de cada tres oportunidades, entonces tendremos: $\beta = 2$ y $\alpha = 1$, y la probabilidad que no nos escriba debido a su pereza igual a $2/3$.

se establezca un conjunto homogéneo de “eventos del mismo tipo” entre “los que estemos igualmente indecisos”; si no lo son “determinaremos primero sus posibilidades respectivas, cuya apreciación exacta es uno de los puntos más delicados de la teoría del azar” (Laplace, 1902, p. 11; traducción propia). El método de Laplace consiste en, primero, establecer las alternativas posibles y preguntarnos si tenemos alguna razón para creer que alguna de ellas es más posible que la otra. En caso de que no tengamos ninguna, pasamos a aplicar el principio de indiferencia y distribuimos la certeza entre las alternativas disponibles. Si, en cambio, tenemos razones para creer en la mayor posibilidad de alguna, debemos ponderarla hasta llegar a la indiferencia con el resto de las alternativas.

Laplace afirma que para aplicar “la teoría del azar” debemos reducir toda situación a un conjunto de alternativas sobre las que estemos “igualmente indecisos”. Pero, en realidad, lo que propone es reducirlas a una situación sobre la que seamos igualmente ignorantes, y supone que dicha ignorancia puede representarse correctamente mediante una distribución uniforme.

Quizás un ejemplo ayude a comprender las consecuencias de la aplicación de este principio. Supongamos que nos perdimos en un frondoso bosque en una región que no conocemos. Luego de caminar un tiempo entre las ramas encontramos un camino y lo empezamos a seguir hasta que súbitamente se bifurca en dos caminos alternativos. Ya que ignoramos el curso de los caminos y que carecemos de toda evidencia para juzgar cuál de los dos caminos nos conviene tomar, Laplace, haciendo uso del principio de indiferencia, dirá que razonamos rigurosamente si consideramos que la probabilidad de que cualquier camino sea el más conveniente es de 0.5. Locke, en lugar de apresurarse a dar una medida numérica a la probabilidad, hubiese advertido que no hay evidencias positivas para ninguna de las opciones; por ende, la decisión que tomemos no tiene a la probabilidad como fundamento.¹³

¹³ John Stuart Mill, quien fue muy crítico del principio de indiferencia de Laplace, se reiría de aquellos que “habiéndose familiarizado con las difíciles fórmulas que el álgebra ofrece para la estimación de oportunidades bajo suposiciones de un carácter complejo, prefieren emplear esas fórmulas para calcular cuáles son las probabilidades para una persona medio informada, antes que buscar medios para estar mejor informado” (Mill, 1882, p. 383; traducción propia).

De este modo, Laplace reemplazó el viejo criterio de la evidencia positiva por su contrario, la ausencia de evidencias. De este modo, llegó a la sorprendente afirmación de que la ignorancia es la condición necesaria para la aplicación de la teoría matemática de la probabilidad

2.5. La probabilidad como límite de la frecuencia estadística

Hacia mediados de siglo XIX, la escuela de Laplace fue fuertemente descreditada. Desde el punto de vista de autores como J. S. Mill, Boole y Comte, la escuela de Laplace se había extralimitado en el alcance de sus deducciones al hacer uso de suposiciones que eran “una aberración del intelecto” (J. S. Mill, citado en Daston, 1995, p. 372; traducción propia). Boole se quejó del intento de los matemáticos franceses de extender el imperio de los números “incluso más allá de su antiguo reclamo de gobernar el mundo” (Boole, citado en Daston, 1995, p. 374; traducción propia). Bertrand, un reconocido matemático de mediados de siglo XIX, habló del “escándalo de la matemática” en relación con estos asuntos. Comte también denunció el abuso que los matemáticos franceses habían hecho del “crédito que justamente pertenece al verdadero espíritu matemático” al haber fantaseado “en un lenguaje algebraico pesado, sin agregar nada nuevo” (Comte, citado en Daston, 1995, p. 378; traducción propia).

Al rechazar los postulados de Laplace, los probabilistas del siglo XIX no retomaron las ideas de Locke, sino que se inclinaron hacia otra propuesta contenida en el *Ars Conjectandi*. Bernoulli había advertido que no siempre era posible aplicar el principio de indiferencia y propuso un método alternativo para estimar probabilidades. Cuando no es razonable suponer que conocemos las posibilidades de los distintos resultados que pueden acontecer, Bernoulli sugirió que podemos estimarlos mediante la observación de la frecuencia con la que sucedieron en el pasado.

Aquí, sin embargo, otra forma de lograr lo deseado se nos abre [...] [:] lo que no podemos derivar *a priori*, al menos podemos obtenerlo *a posteriori*, es decir, podemos extraerlo de la observación repetida de los resultados de ejemplos similares (Bernoulli, 2005, p. 19; traducción propia).

Lo que Bernoulli propuso es que, en caso de que desconozcamos la posibilidad de un evento, por ejemplo, si es más posible que nazcan varones o mujeres, lo podemos estimar estudiando la frecuencia con que

dicho fenómeno se repitió en el pasado. Esto implica concebir a toda una serie de acontecimientos como parte de un mismo conjunto homogéneo de instancias y entablar una relación contingente entre cada instancia individual y las características del conjunto. Esto es, esencialmente, la noción frecuentista que habría de volverse patente en el siglo XIX. Del mismo autor, J. Bernoulli, surgieron las ideas fundamentales tanto de la escuela clásica de Laplace, con su énfasis en el principio de indiferencia, como de la escuela frecuentista con su predilección por concebir la probabilidad como la frecuencia estadística en el límite.

En el momento en el que escribió J. Bernoulli, los registros estadísticos no eran abundantes;¹⁴ sin embargo, hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX la recopilación de estadísticas por parte de los nacientes Estados nacionales comenzaron a ser comunes y la regularidad que mostraban en distintas regiones y momentos fue un hecho que sorprendió a todos (Landro y González, 2016; Porter, 1986; Stigler, 1986). Esto llevó crecientemente a la idea de que la probabilidad no debía ser vinculada con el juicio, sino con la existencia de proporciones estables en los fenómenos naturales y sociales. Esto implicaba una ruptura con la concepción lockeana y laplaceana de que la probabilidad es un grado de creencia. Para los frecuentistas de mediados del siglo XIX, no se trataba de comprender el proceso por el cual cedemos nuestro asentimiento a una proposición, sino de conocer la proporción en la que acontecen los fenómenos independientemente de nuestro juicio al respecto.

Uno de los primeros en marcar esta diferencia fue Cournot, que llamaría “posibilidad objetiva” a “la existencia de una relación que subsiste entre las cosas en sí mismas” y “probabilidades subjetivas” a “nuestra manera de juzgar o sentirnos, variando de un individuo a otro” (Cournot, 1843, p. 82; traducción propia). En este contexto, la probabilidad se convirtió prácticamente en un problema de las ciencias

¹⁴ Existen antecedentes importantes para la vinculación entre probabilidad y estadística. Entre los más importantes está el libro *Natural and Political Observations upon the Bills of Mortality* publicado por John Graunt el mismo año en que se publicó *La lógica o el arte de pensar* de Port-Royal. Otros pensadores que dedicaron sus esfuerzos a encontrar un hilo conductor entre los registros estadísticos y la probabilidad durante los siglos XVII y XVIII fueron William Petty, Johannes Hudde, Johan De Witt, Huygens, los sobrinos de J. Bernoulli (Nicholas Bernoulli y Daniel Bernoulli) y Abraham De Moivre, entre otros (Hacking, 2006; Landro, 2010).

naturales, que Quetelet transfirió casi inmediatamente a las nacientes ciencias sociales mediante su *phisique sociale*.¹⁵

El primero en defender esta concepción de la probabilidad y contraponerla con la visión clásica fue Robert Leslie Ellis (1843). Pero no fue hasta el tratado de John Venn, *Logic of Chance: An Essay on the Foundation and Province of the Theory of Probability* (1876), que la interpretación frecuentista alcanzó una visión unificada de sus principios fundamentales. Las críticas de Keynes a la interpretación frecuentista están dirigidas a esta obra, ya que, cuando Keynes elaboró el *Treatise*, esta era la autoridad y referencia en el tema.¹⁶

La escuela frecuentista del siglo XIX conservó la comprensión inaugurada por J. Bernoulli de que toda probabilidad puede ser representada por una fracción, solo que ya no se trataba de los casos esperados y mediados por el principio de indiferencia, sino de proporciones que existen independientemente de nuestra cognición. Keynes, a principios del siglo XX, reacciona a esto y clama por recuperar el entendimiento lockeano de la probabilidad, el cual interpreta que es más amplio y puede alojar las interpretaciones alternativas de la escuela clásica y frecuentista dotándolas de límites conceptuales que eviten la confusión inaugurada por J. Bernoulli de que toda probabilidad es traducible a una razón matemática.

¹⁵ “[...] cualquier fenómeno que concierne a la especie humana, considerado en masa, pertenece al dominio de los hechos físicos; cuanto mayor es el número de individuos, más se sumerge la voluntad individual bajo la serie de hechos generales que dependen de las causas generales según las cuales existe y se conserva la sociedad” (Quetelet, citado en Porter, 1986, p. 52; traducción propia).

¹⁶ En la actualidad se suele identificar la obra de Richard von Mises, *Probability, Statistics and Truth* (1957), como la mejor presentación de las ideas frecuentistas. Debe notarse que Von Mises publicó una primera versión de su teoría en 1919 (dos años antes de que se publicara la versión definitiva del *Treatise* de Keynes), pero recién en 1928 la primera edición de su tratado sistemático. Keynes no conocía esta obra ni las ideas de Von Mises mientras trabajó en el *Treatise*. Como se verá a continuación, las ideas de Venn y Von Mises tienen muchos puntos en común, aunque también hay diferencias importantes entre ellas. En especial sobre la relevancia del razonamiento matemático y la constitución de las series o colectivos a las que referir las instancias individuales.

3. Keynes y su crítica a la probabilidad como una entidad numérica

3.1. Retrospectiva histórica

A lo largo del *Treatise on Probability*, Keynes desarrolla lo que él considera una teoría de la creencia racional. La creencia, a diferencia del conocimiento, admite grados, y la probabilidad, desde su perspectiva, es el grado de creencia racional que es permitido por la evidencia disponible (Carabelli, 1988; Keynes, 1921; O'Donnell, 1989). De este modo, decir que algo es probable es, para Keynes, equivalente a decir que existen buenas razones que llevan a creer que es verdadero, aunque no necesario. Por otro lado, decir que una conclusión es más probable que otra implica afirmar que las evidencias disponibles conducen a creer en una alternativa sobre la otra.

El concepto de “probabilidad” que Keynes defendió a principios del siglo XX mantiene una relación muy estrecha con el que tenían los filósofos de fines del siglo XVII y principios del XVIII. En este artículo presento dicho concepto mayormente desde la pluma de Locke, pero pueden rastrearse rasgos de este en otros autores de la época, como Leibniz, los autores de la *Lógica de Port-Royal* o incluso Hume. Como se vio, es un concepto que no es necesariamente medible en el rango del 0 al 1 y en donde la probabilidad siempre es pensada en el contexto de un juicio razonable sobre el poder probatorio de la evidencia disponible. Al retomar este concepto, Keynes buscaba subsanar lo que a sus ojos había sido un desvío desafortunado en el desarrollo de la teoría de la probabilidad. Dicho desvío se originó en la pretensión de J. Bernoulli de extender la doctrina de las posibilidades al campo completo de la teoría de la probabilidad. Tanto la escuela clásica de Laplace como la reacción frecuentista que la siguió (con Quetelet como uno de sus exponentes) empujaron el concepto a un estado de mayor confusión. El mismo Keynes, en los párrafos finales del *Treatise*, afirma:

Al sentar las bases del tema de la probabilidad, me he apartado mucho de la concepción que gobernaba las mentes de Laplace y Quetelet y ha dominado, a través de su influencia, el pensamiento del siglo pasado, aunque creo que Leibniz y Hume podrían haber leído

lo que he escrito con simpatía (Keynes, 1921, p. 427; traducción propia).

Keynes anuncia con bastante claridad sus intenciones de trabajar, y desarrollar, una concepción de la probabilidad que estaba presente en tiempos de Leibniz y Locke y que se diferenciaba del enfoque matemático de J. Bernoulli. En el capítulo siete del *Treatise*, titulado “Retrospectiva histórica”, afirma que los autores de la *Lógica de Port-Royal* fueron “los primeros en tratar la lógica de la probabilidad en el modo moderno” (Keynes, 1921, p. 80; traducción propia) y advierte que Locke los siguió por este camino muy de cerca. Si bien, desde la perspectiva de Keynes, estas ideas estaban, sin reconocerlo, demasiado asociadas al principio de uniformidad de la naturaleza y Hume fue el primero en criticarlas en este sentido:¹⁷

[...] mientras tanto, el tema había caído en manos de los matemáticos, y un método de aproximación completamente nuevo estaba en curso de desarrollo [...]. James Bernoulli, el verdadero fundador de la escuela clásica de probabilidad matemática [...] basó muchas de sus conclusiones en un criterio bastante diferente: la regla que he denominado el Principio de indiferencia (Keynes, 1921, p. 81; traducción propia).

El nuevo principio establecía una regla para distribuir equitativamente la certeza entre alternativas que se sabían posibles, pero cuyas causas eran completamente ignoradas. Keynes reconoce que J. Bernoulli no desdeñó el criterio previo; de hecho, como se vio más arriba, el sistema propuesto por el matemático suizo buscaba basar toda probabilidad en argumentos, es decir, en la conexión argumental entre una cierta evidencia y la conclusión. Pero el intento de J. Bernoulli de traducir cualquier argumento a una proporción entre casos favorables sobre totales dependía del principio de indiferencia que luego Laplace adoptaría. Para Keynes, los propulsores de este método “se fijaron más en el lado negativo que en el positivo de su evidencia, y encontraron más

¹⁷ “Hume, de hecho, señala que, si bien es cierto que la experiencia pasada da lugar a la anticipación psicológica de algunos acontecimientos sobre otros, no se ha dado ninguna base para la validez de esta anticipación superior” (Keynes, 1921, p. 81; traducción propia).

fácil medir grados iguales de ignorancia que cantidades equivalentes de experiencia” (Keynes, 1921, p. 85; traducción propia).

De cualquier modo, desde el punto de vista de Keynes, a partir de Bernoulli la teoría de probabilidades tomó un nuevo camino, fruto de la aplicación del principio de indiferencia fuera del terreno en que Pascal y Huygens lo habían desarrollado.

En este Principio, extendido por Bernoulli más allá de los problemas de los juegos en los que mediante suposiciones tácitas Pascal y Huygens habían resuelto algunos ejercicios simples, pronto se dejó descansar todo el tejido de la probabilidad matemática. El viejo criterio de la experiencia, nunca repudiado, pronto quedó subsumido bajo la nueva doctrina (Keynes, 1921, p. 82; traducción propia).

Entonces, para Keynes, el concepto de probabilidad moderno, que originalmente había sido asociado con las evidencias de la experiencia, fue imperceptiblemente opacado por el abordaje matemático y el principio de indiferencia. Sin embargo, “el viejo criterio de la experiencia” permaneció presente y, en el siglo XIX, llevó a una reacción predecible “de las manos del empirismo”, que “en el estado de la filosofía en ese momento, tenía a Inglaterra como su hogar natural” (Keynes, 1921, p. 85; traducción propia). Ellis primero, y Venn más tarde, criticarían las suposiciones de los matemáticos y buscarían basar a la probabilidad enteramente en la experiencia. “La ignorancia”, diría Ellis, “no puede ser la base de ninguna inferencia” (Ellis, citado en Keynes, 1921, p. 85; traducción propia). Keynes comparte esta crítica, pero también se opone a la propuesta frecuentista, al punto de que algunos autores interpretaron el *Treatise* como un esfuerzo por desautorizar especialmente esta perspectiva (Baccini, 2004; Bateman, 1996).

Keynes efectivamente buscó desautorizar la perspectiva frecuentista, pero también al principio de indiferencia clásico basado en la ignorancia. Lo que se argumenta en este artículo es que, en realidad, la crítica de Keynes fue hacia el proyecto de J. Bernoulli de subsumir bajo el tratamiento de la doctrina de las posibilidades el campo completo de la probabilidad, lo cual implica una crítica tanto a la propuesta clásica como a la frecuentista, ambas siendo alternativas para alcanzar el mismo objetivo de tratar matemáticamente toda conjetura probable. De

hecho, ambas fueron germinalmente postuladas en el *Ars Conjectandi* de Bernoulli.

3.2. La probabilidad y su medida

El objetivo fundamental de Keynes al recuperar la concepción pre-Bernoulli de la probabilidad es discutir su medida. Keynes considera que afirmar que una determinada proposición no es necesaria ni imposible no implica que pueda concebirse como una fracción de la certeza. Keynes no niega que, a veces, sea posible esta identificación y, consecuentemente, pueda beneficiarse de las ventajas del “cálculo de probabilidades”. Pero su objetivo, a diferencia de lo que sucedió desde J. Bernoulli en adelante, es “limitar, no extender, la doctrina popular” de que las “probabilidades son, en el sentido pleno y literal de la palabra, medibles” (Keynes, 1921, p. 20; traducción propia).

La mayoría de los autores que escribieron sobre probabilidad después de Keynes desecharon sus reflexiones en este punto y tendieron a presuponer la mensurabilidad de la probabilidad como una condición necesaria para su tratamiento (Carabelli, 1988). Esto es así tanto para los autores que insistieron en una comprensión frecuentista de la probabilidad (Von Mises, 1957) como para aquellos que adhirieron a una noción personalista o subjetivista de la probabilidad *à la* De Finetti (1972; Savage, 1972). Incluso aquellos que defendieron la interpretación keynesiana de la probabilidad prefirieron desechar este punto del *Tratado*. El comentario de Braithwaite en la introducción a la edición de 1973 del *Tratado* es esclarecedora sobre este punto: “La tesis de Keynes de que algunas relaciones de probabilidad son mensurables y otras inconmensurables conduce a dificultades intolerables sin ninguna ventaja compensatoria” (Braithwaite, citado en Carabelli, 1988, p. 259; traducción propia).

Sin embargo, el Keynes maduro, post-*Teoría general*, no parecía haber descartado la relevancia de su concepción de la probabilidad como no necesariamente numérica. En una correspondencia de 1938 destacaría que “un punto central sobre el cual me gustaría llamar tu atención es que, en mi teoría de la probabilidad, las probabilidades [...] no son numéricas [...] [;] la sustitución por una medida numérica necesita discusión” (Keynes, citado en O’Donnell, 1989, p. 50; traducción propia).

Pasemos entonces a analizar algunos rasgos de la concepción keynesiana de la probabilidad que lo llevan a afirmar que las

probabilidades no son necesariamente medibles y que, en algunos casos, ni siquiera son comparables en términos de mayor, menor o igual. Lo primero que es importante señalar es que Keynes rechaza una visión cardinalista de la probabilidad. Es decir, rechaza de cuajo la comprensión de la probabilidad como una entidad compuesta de unidades comunes que pueden contarse o medirse y luego ser comparadas. No existe una unidad a la que dos probabilidades puedan reducirse de un modo que permita luego su comparación. Cuando decimos que, de dos cuadros, el primero es más parecido a un Picasso y, por ende, más probable que pertenezca a dicho autor, no decimos lo mismo que cuando decimos que, de dos vasos llenos de agua, el primero está más cerca del litro. En el caso de los vasos, existe una unidad común que es medida y, en términos de esta, ordenada. Con los cuadros, el orden surge de considerar evidencias que los asimilan, bajo análisis, con la obra de Picasso. No se mide nada. En este caso, no tiene sentido decir que el primer cuadro es dos veces más similar a un Picasso que el segundo. Solo existe un juicio de similitud entre los objetos bajo escrutinio.

Para Keynes, en el caso de los grados de probabilidad, el orden es previo a la medida. Primero se dan los juicios que ordenan las conclusiones posibles respecto a su mayor o menor probabilidad, y luego, en algunos casos, se puede asignar una magnitud numérica que pueda ser comparable con otros grados de creencia racional también susceptibles de expresión numérica.

No se ha sugerido ningún método de cálculo, aunque sea impracticable. Tampoco tenemos ninguna indicación *prima facie* de la existencia de una unidad común a la que las magnitudes de todas las probabilidades sean naturalmente referidas. Un grado de probabilidad no está compuesto de ningún material homogéneo, y no es aparentemente divisible en partes de carácter similar entre sí (Keynes, 1921, p. 30; traducción propia).

Keynes dirá, en cambio, que “los así llamados grados o magnitudes de [...] probabilidad, en virtud de los cuales uno es mayor y otro menor, en realidad surgen de un *orden* en el cual es posible posicionarlos”

(Keynes, 1921, p. 35; traducción propia, cursivas en el original). En este sentido, se podría decir que Keynes es ordinalista.¹⁸

Es fundamental, para entender la concepción keynesiana de la probabilidad, dejar de lado el prejuicio de que la probabilidad es una entidad numérica. Para Keynes, si decimos que una proposición es probable en referencia a una determinada evidencia y no la comparamos con ninguna otra proposición, entonces solo estamos diciendo que, dada la evidencia, dicha proposición no es imposible, pero tampoco segura. Entonces, en ausencia de comparación, la percepción de una relación de probabilidad no es más que el juicio de que algo es posible sin ser por esto necesario.¹⁹ Solo cuando existe una comparación con otra relación de probabilidad puede hablarse de *grados* de creencia racional. Estos grados surgen necesariamente de un juicio de preferencia. De nuevo, el juicio antecede a la medida. Dadas dos relaciones de probabilidad que comparten la misma evidencia, (a/h_1) y (b/h_1) ,²⁰ existe la posibilidad de ejercer un juicio de preferencia, por el cual podemos afirmar que, dada una cierta evidencia, “a” es más, menos o igual de probable que “b”. Cuando “decimos que una probabilidad es más grande que otra, esto significa precisamente que el grado de nuestra creencia racional en el primero caso yace *entre*²¹ la certeza y el grado de creencia racional en el segundo caso” (Keynes, 1921, p. 35; traducción propia, cursivas en el original). El juicio de preferencia que hace a la mayor probabilidad de una proposición sobre otra no dice nada más que esto.

¹⁸ Pero se debe ser cuidadoso y distinguir la propuesta de Keynes de otras visiones ordinalistas, especialmente de aquella desarrollada por la corriente personalista a *la De Finetti*. Como explica O’Donnell (1989), la visión ordinalista de Keynes no está emparentada con esta dado el sentido necesariamente relacional que da a la probabilidad y su distinción entre grados de creencia racional y grados de creencia a secas.

¹⁹ Aquí vale la pena notar que juicios de este tipo son muy raros; en general, se suele considerar la probabilidad de una proposición considerándola cuanto menos en relación a su contraria.

²⁰ Léase la probabilidad de la proposición “a” dada la evidencia “h1” y la probabilidad de la proposición “b” dada la evidencia “h1”. En este punto se adopta la nomenclatura utilizada por Keynes en el *Treatise*.

²¹ El operador lógico *entre* es herencia del pensamiento russelliano en *Principia Mathematica* (O’Donnell, 1989).

Generalmente esto ha sido entendido en términos de que la probabilidad de la proposición (a/h_1) , es un número desconocido entre $(b/h_1)_{q_2}$ y 1. Esta es, para Keynes, la posición de “Laplace y sus seguidores” que “argumentaron que toda conclusión tiene su lugar en el rango numérico de las probabilidades de 0 a 1, *si solo pudiéramos conocerlo*, y desarrollaron su teoría de las probabilidades *desconocidas*” (Keynes, 1921, p. 31; traducción propia, cursivas en el original). Esto, para Keynes, no es así. Existen “algunos casos donde no hay probabilidad para nada; o las probabilidades no pertenecen a una única escala de magnitudes medibles en términos de una unidad común” (Keynes, 1921, p. 31; traducción propia).

Keynes se pregunta: ¿qué queremos decir al hablar, como Laplace, de que una probabilidad es *desconocida*? ¿Nos referimos a un defecto en nuestra capacidad para percibir la relación de probabilidad que existe entre una conclusión y una determinada evidencia o a la ausencia de evidencia para conocer la verdadera probabilidad de una proposición determinada? De estas dos posibilidades, para Keynes, solo la primera es aceptable. Keynes admite que existen diferentes capacidades perceptivas a los fines de las relaciones lógicas. Esto es algo que tiene en común con Locke, solo que Keynes extiende estas de modo que también incluyan las relaciones de probabilidad. Para Keynes, “tan pronto como distinguimos entre el grado de creencia que es racional sostener y el grado de creencia actualmente sostenido, estamos, en efecto, admitiendo que la verdadera relación de probabilidad no es conocida por todos” (Keynes, 1921, p. 32; traducción propia).

Pero Keynes está convencido de que la mayoría de quienes sostuvieron la idea de probabilidades desconocidas en realidad lo hicieron en el segundo sentido mencionado más arriba.

[...] quienes sostuvieron que, cuando no podemos asignar una probabilidad numérica, esto no es porque no hay ninguna, sino simplemente porque no la conocemos, lo que realmente querían decir, estoy seguro, es que con alguna adición a nuestro conocimiento un valor numérico podría ser asignado, esto es lo mismo que decir que nuestra conclusión tendría una probabilidad numérica relativa a premisas levemente diferentes (Keynes, 1921, p. 33; traducción propia, cursivas en el original).

Es decir, para estos autores, cuando a una conclusión probable no se le puede asignar una medida, no es porque esta no exista, sino porque la desconocemos debido a la insuficiencia de las evidencias. Esto, para Keynes, es un error. No existe una “verdadera probabilidad” en un sentido absoluto. En todo caso, más evidencia puede conducirnos a conocer si la proposición es verdadera o falsa, pero no a su “verdadera probabilidad”. Toda probabilidad está relacionada con una determinada evidencia: nueva “evidencia nos daría una nueva probabilidad, no un conocimiento más completo de la anterior” (Keynes, 1921, p. 31; traducción propia). Al ser la probabilidad una relación, no se puede afirmar que algo es probable sin referencia al cuerpo de premisas que sostienen dicha probabilidad; es “inútil, por lo tanto, decir ‘b es probable’, al igual que decir ‘b es igual’, o ‘b es mayor’” (Keynes, 1921, p. 6; traducción propia), y podríamos continuar: “b es similar”, “b es posterior”, etc. Cuando decimos que algo es probable “a secas” lo hacemos:

[...] en aras de la brevedad, del mismo modo en que a veces decimos que un lugar está a tres millas de distancia, cuando en realidad nos referimos a que se ubica a tres millas de distancia de donde estamos situados [...]. Ninguna proposición es en sí misma ni probable ni improbable, al igual que ningún lugar puede ser intrínsecamente distante [...] (Keynes, 1921, p. 7; traducción propia).

Es usual decir que no conocemos la probabilidad de ganar en una rifa determinada, a menos que se nos informe sobre el número de rifas que se han repartido. Pero Keynes insiste en que, en realidad, cuando ignoramos el número de rifas repartidas, la probabilidad no existe para nosotros. No existe un grado de creencia racional que podamos construir sobre una lotería de la que no sabemos nada. Si por el medio que sea nos enteramos de que estamos en posesión de más rifas que cualquier otro jugador, aún sin conocer el número total de participantes, diremos que es probable que ganemos, incluso que es más probable que nosotros ganemos a que cualquier otro jugador gane y, sin embargo, aún no podremos asignar una medida numérica a la probabilidad de ganar. Una vez que obtenemos información sobre la cantidad total de rifas repartidas, una nueva probabilidad emerge, la cual, en este caso, sí puede ser reducida a una medida numérica exacta.

Otro ejemplo vinculado a la comprensión frequentista de la probabilidad puede servir para entender la doble crítica de Keynes a estas corrientes que parten de suponer la existencia de una medida de la probabilidad. Podemos decir que no conocemos la probabilidad de tener un accidente en un tren hasta que conocemos las estadísticas de accidentes en trenes. Pero, para Keynes, la nueva información conduce a una relación de probabilidad que antes no existía porque no teníamos esa información dentro de nuestras premisas. En este caso, además, es evidente que esa relación de probabilidad a la que llegamos mediante la información de las estadísticas de accidentes no es definitiva y puede tener sentido continuar recabando evidencia para alcanzar relaciones de probabilidad sustentadas en más y mejores argumentos (Keynes trata esta dimensión de la probabilidad bajo el título de “peso de los argumentos”).²² Por ejemplo, podríamos considerar relevante conocer la experiencia del conductor del tren, el número de pasajeros que nos acompañan, el estado de las vías por las que vamos a viajar y del tren que vamos a usar. El proceso podría continuar hasta que nos quedemos con una clase cuyo único elemento es el viaje del tren específico que vamos a tomar. Del mismo modo que Heráclito nunca se bañaba en el mismo río, podemos llegar a la conclusión de que nunca tomamos el mismo tren.

3.3. Probabilidades no medibles

Pero, cuando no contamos con evidencia suficiente para acotar una relación de probabilidad dentro de límites numéricos específicos, ¿es siempre consecuencia de la ausencia de evidencia? Keynes cree que no. De hecho, para Keynes, son muy pocas las relaciones de probabilidad que pueden reducirse a una medida numérica. Una medida de este tipo implica, para Keynes, la posibilidad de establecer una relación cuantitativa con otro grado de creencia racional.

Al decir que no todas las probabilidades son mensurables, quiero decir que no es posible decir, de cada par de conclusiones sobre las cuales tenemos algún conocimiento, que el grado de nuestra creencia racional en uno mantiene alguna relación numérica con

²² Para mayor detalle en el análisis del concepto de “peso de los argumentos” de Keynes, cfr. Runde (1990).

el grado de nuestra creencia racional en el otro (Keynes, 1921, p. 34; traducción propia).

Esto se cumple solo en casos muy particulares, lo cual no quita la utilidad práctica de la probabilidad, ya que, para Keynes, muchas veces podemos comparar en términos de mayor, menor o igual sin necesidad de reducir las probabilidades a medidas numéricas. La “analogía más cercana” (Keynes, 1921, p. 36; traducción propia) a la probabilidad, tal y como Keynes la concibe, es la de los juicios de similitud.²³

A veces podemos tener alguna razón para suponer que un objeto pertenece a una categoría determinada si tiene puntos de similitud con otros miembros conocidos de la categoría (por ejemplo, si estamos considerando si un determinado cuadro debe ser atribuido a un cierto pintor), y cuanto mayor sea la similitud, mayor será la probabilidad de nuestra conclusión. Pero no podemos en estos casos *medir* el aumento; podemos decir que la presencia de ciertas marcas peculiares en un cuadro aumenta la probabilidad de que lo haya pintado el artista de quien se sabe que esas marcas son características, pero no podemos decir que la presencia de estas marcas lo hacen dos o tres o cualquier otro número de veces más probable de lo que hubiera sido sin ellas. Podemos decir que un objeto se parece más a un segundo objeto que a un tercero; pero rara vez tendrá sentido decir que es el doble de parecido (Keynes, 1921, p. 28; traducción propia, cursivas en el original).

Entonces podemos comparar dos cuadros de autores desconocidos y ordenarlos según cuál es más similar a un Picasso. De este modo podemos afirmar que uno es más probable que sea de Picasso que el otro. Muchas veces, esto es suficiente para conducirnos racionalmente en los asuntos de la vida cotidiana. Sin embargo, también existe la

²³ “Esta similitud merece una atención especial, ya que la analogía entre órdenes de similitud y probabilidad es tan grande que su aprensión será de gran ayuda para las ideas que deseo transmitir” (Keynes, 1921, p. 36; traducción propia).

posibilidad de que dos grados de creencia racional distintos no sean ni siquiera comparables en términos de más, menos o igual.

Lo que Keynes afirma es que existen distintas escalas de preferencia que no siempre son comparables o, a veces, son solo parcialmente comparables. A veces podemos decir que, con base en la evidencia disponible, *a* es preferible a *b*, y también podemos decir que *c* es preferible a *b*, pero no podemos decir *racionalmente*, si *a* es preferible a *c*, indiferente, o *c* preferible a *a*. Esto se debe, en el esquema de Keynes, a que *a* y *c* no pertenecen a una misma escala y, por ende, no son comparables entre sí, pero *b* pertenece a dos escalas de preferencia distintas, una de las cuales comparte con *a* y otra con *c*. No pertenecer a una misma escala de preferencia, o como la llama Keynes, *serie*, implica la imposibilidad de establecer un juicio de preferencia entre las probabilidades.

Dada la estética y los detalles de un cuadro anónimo, podemos establecer si es más probable que sea una obra de Picasso o de Da Vinci; también podemos evaluar un ensayo anónimo y decir si se parece más a un texto de Marx o a uno de J. S. Mill. Pero no podemos decir que un cuadro anónimo es más parecido a un Picasso de lo que un ensayo anónimo se parece a un escrito de Marx. La probabilidad de que este cuadro anónimo sea de Picasso no es ni más grande, ni más chica, ni igual, a la probabilidad de que este texto anónimo sea de Marx. Entonces, “no es siempre posible decir que un grado de creencia racional en una conclusión es igual, mayor o menor que el grado de creencia en otra conclusión” (Keynes, 1921, p. 34; traducción propia).

Cuando comparamos la similitud de una pintura con la similitud de un escrito, estamos trabajando con dos escalas distintas que ordenar. Existe un orden dentro de cada escala, pero estas no son comparables entre sí. Para Keynes, esto es como preguntarse si un metro es mayor, menor o igual a un kilo. El hecho de que exista una escala ordenada no implica que esta sea comparable con otra escala ordenada.

Las dos escalas ordenadas son distintas porque ni la evidencia ni la conclusión tienen puntos en común. No se trata ni de un juicio de relevancia que compara distinta evidencia ante una misma conclusión, ni de un juicio de preferencia que compara dos conclusiones ante la misma evidencia, ni de una combinación de los anteriores. Se está comparando cosas que no tienen nada en común, lo cual anula la posibilidad de manifestar *racionalmente* una preferencia. Un individuo cualquiera puede inclinarse hacia cualquiera de estas dos conjeturas y ordenarlas coherentemente en una escala según sus propias preferencias,

pero esta no encuentra justificación en ningún principio que pueda ser compartido o razonado y, por ende, dicho ordenamiento, propio de las perspectivas subjetivas de la probabilidad, es descartado por Keynes en el tratamiento del tema.

4. Reflexiones finales

El objetivo de este artículo fue reflexionar sobre el lugar que ocupa el *Tratado* keynesiano en la historia del concepto de “probabilidad”. De este modo, se mostró que, lejos de ser un tratado ajeno al tema de la probabilidad, hunde profundamente sus raíces en él y nos brinda lecciones que mantienen su vigencia aún en la actualidad.

La principal lección que se puede extraer del *Tratado* y que se discutió en este artículo atañe a la asociación acrítica de la probabilidad con una medida en la escala entre el 0 y el 1 y a su concepción como una rama de la matemática. Dicha asociación tuvo origen en el *Ars Conjectandi* de J. Bernoulli, que originalmente buscó conservar el vínculo de lo probable con las evidencias disponibles. Sin embargo, dicho vínculo fue rápidamente opacado por los problemas matemáticos que la doctrina de las posibilidades fue presentando. Las ideas de Laplace sobre las probabilidades desconocidas o la pretensión de un frecuentismo ingenuo de definir la probabilidad como una característica natural propia de un mundo que yace por fuera de nuestra cognición son ejemplos de posiciones que podrían enriquecerse a la luz de los argumentos que Keynes presenta en el *Tratado*.

El concepto de “probabilidad” que Keynes presentó en el *Tratado* tiene implicaciones importantes para el fundamento del método inductivo y la inferencia estadística. El desarrollo completo de dichas implicaciones será objeto de investigaciones ulteriores, pero vale notar que, a contramano del enfoque frecuentista, que parte de suponer la validez de estos métodos para estimar probabilidades (entendidas como el límite de la frecuencia estadística de una serie o colectivo), Keynes busca constituir a la probabilidad (entendida como aquello que es razonable creer a la luz de las evidencias disponibles) en el fundamento de estos métodos. Esto es algo que comparte con el enfoque bayesiano, pero que, a diferencia de este, prescinde de otorgar un tratamiento numérico a la evolución de los grados de creencia, sean subjetivos u otorgados *a priori* por una regla o principio *ad hoc*, como el principio de indiferencia.

Desde el punto de vista de la construcción de modelos conceptuales que representan el comportamiento racional de un individuo o conjunto de individuos en un contexto de incertidumbre, la concepción keynesiana de la probabilidad también ofrece horizontes de análisis más amplios que la clásica asociación entre incertidumbre y una distribución de probabilidad con una estructura preestablecida. Nociones como la de “incertidumbre fundamental” (Dequech, 1997) o “incertidumbre extendida” (Bookstaber y Langsam, 1985) pueden encontrar un valioso sustento en las reflexiones del *Tratado* keynesiano.

En conclusión, Keynes nos recuerda que la probabilidad, como aquello que es razonable creer a la luz de las evidencias disponibles, es más antigua que la doctrina de las posibilidades y que, antes de que esta última se fusionara con la primera, hubo filósofos de la altura de Locke, Leibniz y Pascal que se dedicaron a reflexionar sobre su fundamento. No cabe duda del enorme progreso que ha tenido la teoría matemática de la probabilidad y las herramientas y métodos que ha brindado en el campo de la inferencia estadística a lo largo del siglo XX y en lo que va del XXI. Sin embargo, conocer esta tradición de pensadores y la elaboración y actualización keynesiana de sus ideas a principios de siglo XX enriquece nuestra concepción de lo probable y la comprensión de los alcances y límites de los métodos y conclusiones científicas que se valen de la probabilidad para validar sus hipótesis o construir sus modelos.

Referencias bibliográficas

- Arnauld, A. y Nicole, P. (1662). *Logic, or The Art of Thinking: Being The Port-Royal Logic*. T. S. Baynes (trad.). Murray and Gibb.
- Baccini, A. (2004). High Pressure and Black Clouds: Keynes and the Frequentist Theory of Probability. *Cambridge Journal of Economics*, 28(5), 653-666. DOI: <https://doi.org/10.1093/cje/beh030>.
- Bateman, B. W. (1996). *Keynes's Uncertain Revolution*. University of Michigan Press.
- Bernoulli, J. (1666). *Part IV: The Art of Conjecturing*. B. Sung (trad.). Harvard University Press.
- ____ (2005). On the Law of Large Numbers. *The Art of Conjecturing; Part Four showing The Use and Application of the Previous Doctrine to Civil, Moral and Economic Affairs*. *Sheynin.de*. O. Sheynin (trad.). URL: <http://www.sheynin.de/download/bernoulli.pdf>.
- Bookstaber, R. y Langsam, J. (1985). On the Optimality of Coarse Behavior Rules. *Journal of Theoretical Biology*, 116(2), 161-193.

- Brighton, H. y Gigerenzer, G. (2012). How Heuristics Handle Uncertainty. En P. M. Todd y G. Gigerenzer (eds.), *Ecological Rationality: Intelligence in the World*. (pp. 33-60). Oxford University Press.
- Brown, R. (1987). History Versus Hacking on Probability. *History of European Ideas*, 8(6), 655-673. DOI: [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(87\)90163-X](https://doi.org/10.1016/0191-6599(87)90163-X).
- Carabelli, A. M. (1988). *On Keynes's Method*. Palgrave Macmillan.
- Coumet, E. (2000). La teoría del azar, ¿nació por azar? *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 3, 209-241.
- Cournot, A. A. (1843). *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*. L. Hachette.
- Daston, L. (1995). *Classical Probability in the Enlightenment*. Princeton University Press.
- Davidson, P. (2009). *Great Thinkers in Economics. John Maynard Keynes*. Palgrave Macmillan.
- De Finetti, B. (1972). *Probability, Induction, and Statistics*. John Wiley & Sons.
- De Moivre, A. (1756). *Doctrine Of Chances: or, A Method of Calculating the Probabilities of Events in Play*. Chlesea Publishing Company.
- Dequech, D. (1997). Uncertainty in a Strong Sense: Meaning and Sources. *Economic Issues*, 2, 21-44.
- (2011). Uncertainty: A Typology and Refinements of Existing Concepts. *Journal of Economic Issues*, 45(3), 621-640.
- Gillies, D. (2000). *Philosophical Theories of Probability*. Psychology Press.
- Hacking, I. (2006). *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction, and Statistical Inference*. Cambridge University Press.
- Huygens, C. (1714). *De ratiocinis in ludo aleae, or The value of all chances*. S. Keimer.
- Kendall, M. G. (1956). Studies in the History of Probability and Statistics. II. The Beginnings of a Probability Calculus. *Biometrika*, 43(1), 1-14.
- Keynes, J. M. (1921). *A Treatise on Probability*. Macmillan and Company.
- (2003). *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. R. Hornedo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Landro, A. (2010). *Acerca de la probabilidad. Parte I: La interpretación del concepto de azar y la definición de probabilidad*. Ediciones Cooperativas.
- (2014). El concepto de probabilidad en la obra de Lord Keynes. *Revista de Investigación en Modelos Matemáticos aplicados a la Gestión y la Economía*, 1(1), 139-153. URL: <http://www.economicas.uba.ar/wp->

- content/uploads/2016/04/8-El-concepto-de-probabilidad-en-la-obra-de-Lord-Keynes.-Alberto-H.-Landro.pdf.
- Landro, A. y González, M. (2016). *Acerca del problema de Bernoulli y la determinación del verdadero valor de una probabilidad*. Ediciones Cooperativas.
- Laplace, P. S. (1902). *A Philosophical Essay on Probabilities*. F. W. Truscott y F. L. Emory (trads.). DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. E. O’Gorman (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Maistrov, L. E. (1974). *Probability Theory: A Historical Sketch*. Academic Press.
- McCann, C. R. (1994). *Probability Foundations of Economic Theory*. Routledge.
- Mill, J. S. (1882). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. Harper & Brothers.
- O’Donnell, R. (1989). *Keynes: Philosophy, Economics and Politics: The Philosophical Foundations of Keynes’s Thought and Their Influence on His Economics and Politics*. Palgrave Macmillan.
- (1991). Keynes on Probability, Expectations and Uncertainty. En *Keynes as Philosopher-Economist*. (pp. 3-60). Springer.
- Owen, D. (2007). Locke on Judgement. En L. Newman (ed.), *The Cambridge Companion to Locke’s “Essay Concerning Human Understanding”*. (pp. 406-435). Cambridge University Press.
- Porter, T. M. (1986). *The Rise of Statistical Thinking. 1820-1900*. Princeton University Press.
- Ramsey, F. P. (1931). Truth and Probability. En R. B. Braithwaite (ed.), *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. (pp. 156-198). Harcourt, Brace and Company.
- Runde, J. (1990). Keynesian Uncertainty and the Weight of Arguments. *Economics and Philosophy*, 6(02), 275-292.
- (1994). Keynes After Ramsey: In Defence of *A Treatise on Probability*. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 25(1), 97-121. DOI: [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(94\)90022-1](https://doi.org/10.1016/0039-3681(94)90022-1).
- Savage, L. (1972). *The Foundations of Statistics*. Dover.
- Schüssler, R. (2016). Probability in Medieval and Renaissance Philosophy. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/probability-medieval-renaissance/>

- Shackle, G. L. S. (1970). *Expectation Enterprise and Profit. The Theory of the Firm*. Routledge.
- (1976). *Epistémica y economía: crítica de las doctrinas económicas*. F. González Aramburo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Stigler, S. M. (1986). *The History of Statistics: The Measurement of Uncertainty Before 1900*. Harvard University Press.
- Todhunter, I. (1865). *A History of the Mathematical Theory of Probability from the Time of Pascal To That of Laplace*. Macmillan and Company.
- Venn, J. (1876). *The Logic of Chance: An Essay on the Foundations and Province of the Theory of Probability*. Macmillan and Company.
- Von Mises, R. (1957). *Probability, Statistics, and Truth*. Dover.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2099>

The Human Condition in Nietzsche. A Reflection
from *Zarathustra*

La condición humana en Nietzsche. Una reflexión
a partir de *Zaratustra*

Miguel González Vallejos
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
mgonzalv@uc.cl

Recibido: 17 - 11 - 2020.
Aceptado: 10 - 03 - 2021.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This article reconstructs Nietzsche's reflections on the human condition developed in his main work, *Also sprach Zarathustra*. The starting point of the analysis is the speech at the market, in the prologue, in which Zarathustra proclaims for the first time the advent of the *Übermensch*. The reconstruction of his anthropological position requires the consideration of some especially relevant passages in which the author refers to *the death of God*, *the last man*, *the Übermensch*, *the will to power*, and *the eternal return*. As a conclusion, I argue that, notwithstanding the presence of the concepts of *perspectivism* or *death of the subject*, the text has no deconstructive purpose, but is a reflection on the plenitude and decadence of the human condition.

Keywords: Nietzsche; Zarathustra; eternal return; human condition; last man; *Übermensch*; will to power.

Resumen

Este artículo reconstruye la reflexión de Nietzsche acerca de la condición humana desarrollada a lo largo de su obra central, *Así habló Zaratustra*. El punto de partida del análisis es el discurso en el mercado situado en el prólogo de la obra, en el que Zaratustra proclama por primera vez el advenimiento del superhombre. La reconstrucción de su posición antropológica supone la consideración de algunos pasajes especialmente relevantes en los que el autor se refiere a la *muerte de Dios*, al *último hombre* y el *superhombre*, la *voluntad de poder* y el *eterno retorno*; a manera de conclusión, argumento que, sin perjuicio de la presencia de conceptos como "perspectivismo" o "muerte del sujeto", la obra no tiene un fin deconstructivo, sino que consiste en una reflexión acerca de la plenitud y la decadencia de la condición humana.

Palabras clave: Nietzsche; Zaratustra; eterno retorno; condición humana; último hombre; superhombre; voluntad de poder.

Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?
(Nietzsche, 2016a, p. 47).¹

Introducción

Así habló Zaratustra, la obra central de Friedrich Nietzsche, ha sido objeto de muchos análisis e interpretaciones. En los últimos años se han publicado varios comentarios a esta obra. Gerhart sostiene que Nietzsche quería cambiar todo, a la manera del Nuevo Testamento, escribiendo una “Biblia del futuro” que dividiera en dos partes la historia de la humanidad; él presentaría su obra como una inspiración divina centrada en la idea del eterno retorno, la cual no es desarrollada ni analítica ni argumentativamente, sino de forma mitológica, a la manera de un evangelio, proponiendo una nueva forma de sabiduría; Zaratustra sería entonces el *alter ego* de Nietzsche, una figura artística, una máscara por medio de la cual él comunica su mensaje (cfr. Gerhardt, 2012). Salaquarda, por su parte, señala que las denominaciones usuales que se le dan a esta obra —“prédicas morales”, “quinto evangelio”, “poesía filosófica” —, si bien reflejan aspectos centrales de ella, no dan cuenta de su propósito fundamental, a saber, “la superación de las fronteras que hasta ahora ha tenido el ser hombre, lo cual supone, como presupuesto esencial, la autosuperación de la moral” (Salaquarda, 2012, p. 53). Desde otra perspectiva, Simon, siguiendo la interpretación de Derrida y en la línea desarrollada por Deleuze (2013) —y en menor medida por Vattimo (2012)—, señala que Nietzsche escribió *Zaratustra* buscando que el texto no estuviera sometido al *logos* y la verdad entendidos en

¹ Las citas de *Así habló Zaratustra* (2016a) y de *El nacimiento de la tragedia* (2016b) corresponden a la traducción de Andrés Sánchez Pascual; las citas correspondientes a las demás obras del autor están tomadas de la edición de sus *Obras completas* (2010c, 2013, 2014 y 2016d) y sus *Fragmentos póstumos* (2008, 2010a, 2010b y 2016c).

sentido metafísico: la obra daría a entender que todo juicio es una “interpretación vital” que expresa una voluntad de poder; no habría una visión divina privilegiada, una “interpretación última”, sino una *perspectiva*, es decir, una voluntad que pugna con otras voluntades para así imponer una interpretación determinada. En otras palabras, no habría una verdad situada por encima del horizonte subjetivo. Para Nietzsche, el ideal platónico de la unidad de lo universal no tendría validez ni en el ámbito metafísico ni en el moral (cfr. Simon, 2012, pp. 170-191). Finalmente, Meier destaca el carácter profético de Zarathustra, el cual entraría frecuentemente en tensión con su condición de filósofo. Ambas dimensiones, señala el autor, no son excluyentes. Zarathustra se situaría ante nosotros como “vidente” y asumiría la exigencia de ser un adivino; él se vería a sí mismo como aquel que se sitúa entre las viejas tablas destruidas y las nuevas tablas escritas a medias y como símbolo del esperado legislador. Sin embargo, agrega, el libro comienza diciendo: “así comenzó la caída de Zarathustra” (Meier, 2017, pp. 11-15).

En relación con la extensa discusión acerca de la correcta interpretación de *Zarathustra*, es posible hablar al menos de cuatro aproximaciones: la lectura *metafísica*, que considera a Nietzsche como el último metafísico —Fink (2000), Heidegger (1997, 2000a y 2000b)—; la *posestructuralista*, que lee su obra a partir de las nociones de “perspectivismo” y de “muerte del sujeto” e interpreta la voluntad de poder como una confrontación de perspectivas (Deleuze, Vattimo), a la cual corresponde la interpretación propuesta por Simon; la lectura *estética*, que destaca la dimensión literaria de la obra, en la línea de la obra de Proust (Nehamas), y la *existencial*, que interpreta el pensamiento de Nietzsche en su conjunto como una reflexión y un intento de superación de la condición humana finita —Salaquarda (2012), Meier (2017), Pippin (2010)—.

Siguiendo la línea existencial, considero que el problema de la condición humana y su plenitud cruza toda la obra del filósofo alemán. Es en *Zarathustra* donde encontramos la visión madura del autor acerca de este tema, del cual depende, en definitiva, toda la obra tardía, denominada frecuentemente “filosofía del martillo”. Por esta razón, y dada la imposibilidad práctica de abordar en un artículo toda la filosofía de Nietzsche acerca de la condición humana, es que el presente trabajo ha tomado como eje el *Zarathustra*, sin perjuicio de las necesarias referencias a otros textos y periodos de la obra de Nietzsche, en especial la *Genealogía de la moral* y *El anticristo*.

El presente trabajo recorrerá los hitos fundamentales de la obra, a saber, la muerte de Dios (sección 1), el discurso en el mercado, la crítica al último hombre (sección 2) y el advenimiento del superhombre (sección 3) y el eterno retorno (sección 4); en la última sección (5) retomaré la discusión acerca de la correcta interpretación de la obra. Defenderé una interpretación *existencial*, o, si se quiere, *antropológica* de la obra, en la línea representada en especial por Salaquarda. En otras palabras, defenderé la tesis de que el tema principal de *Zaratustra* es el problema de la plenitud de la condición humana finita, y que el filósofo vincula esta plenitud al ejercicio de la voluntad de poder; esta tesis, además, conecta directamente con la obra tardía de Nietzsche, en especial con la distinción entre la *moral de los señores* y la *moral de los esclavos* desarrollada en la *Genealogía de la moral*, así como con la crítica al cristianismo.

De acuerdo con lo anterior, me propongo desarrollar a continuación una reconstrucción de la posición de Nietzsche acerca de la condición humana planteada en *Zaratustra*, tomando como puntos de partida la afirmación de la muerte de Dios y el discurso en el mercado, en el cual el filósofo manifiesta el violento rechazo que experimenta ante el advenimiento de la sociedad de masas contemporánea, que se expresa en la implacable crítica que dedica al *último hombre*. Este pasaje resulta especialmente significativo a la hora de analizar el tratamiento de la condición humana desarrollado por el autor.

1. La muerte de Dios como punto de partida de Zaratustra

A los treinta años, Zaratustra, hastiado de su sabiduría, quiere “volver a hacerse hombre” (Nietzsche, 2016a, p. 44) y por eso abandona la soledad de la montaña. Su primer encuentro es con “el santo del bosque”, quien no ama los hombres, sino solo a Dios, a quien alaba por medio de canciones, risas, llantos y gruñidos. La figura del santo del bosque lleva al profeta a reflexionar. Nietzsche lo relata de la siguiente manera: “[...] cuando Zaratustra estuvo solo, habló así a su corazón: ‘¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque todavía no ha oído nada de que Dios ha muerto!’” (Nietzsche, 2016a, p. 46). La muerte de Dios marca el comienzo del camino de Zaratustra. Para comprender el alcance de esta tesis, debemos tomar en cuenta dos pasajes. Uno de ellos se encuentra en la cuarta parte de Zaratustra, en el párrafo que se titula “Jubilado”; el segundo está en *El anticristo*.

El relato contenido en la cuarta parte de la obra transcurre muchos años después que Zaratustra, luego de predicar el eterno retorno,

ha vuelto a la soledad de la montaña. Sus cabellos se han vuelto blancos. Tras su encuentro con el adivino, quien le anuncia que su última tentación será la compasión, decide ir en busca de los hombres superiores y se encuentra con dos reyes, un concienzudo del espíritu, un mago, el último papa, el más feo de los hombres, un mendigo voluntario y un caminante; a todos ellos invita Zaratustra a su caverna. Es en el contexto de su diálogo con el viejo papa jubilado que encontramos más explicaciones acerca de la muerte de Dios, idea que apenas se había mencionado en las tres primeras partes de la obra.

El viejo papa es “un hombre alto y negro, de pálido y descarnado rostro” (Nietzsche, 2016a, p. 410), quien le pide ayuda a Zaratustra en su búsqueda del santo del bosque, a quien Zaratustra había encontrado muerto. El antiguo papa había servido al viejo Dios hasta su última hora y el profeta del eterno retorno, después de un profundo silencio, le pregunta: “¿Sabes cómo murió? ¿Es verdad, como se dice, que fue la compasión lo que lo estranguló—que vio como *el hombre* pendía de la cruz, y no soportó que el amor al hombre se convirtiese en su infierno y finalmente en su muerte?” (Nietzsche, 2016a, p. 412). Viendo la tristeza del viejo Papa, Zaratustra le aconseja que lo deje partir. El jubilado responde a la pregunta del profeta y le cuenta que su antiguo amo era un Dios lleno de secretos:

[...] cuando era joven, este Dios del Oriente, era duro y vengativo y construyó un infierno para diversión de sus favoritos. Pero al final se volvió viejo y débil y blando y compasivo, más parecido a un abuelo que a un padre, y parecido sobre todo a una vieja abuela vacilante. Se sentaba allí, mustio, en el rincón de su estufa, se afligía a causa de la debilidad de sus piernas, cansado del mundo, cansado de querer, y un día se asfixió con su excesiva compasión (Nietzsche, 2016a, p. 413).

Zaratustra le dice al jubilado que el viejo Dios era oscuro y ambiguo, y que su venganza en contra de las criaturas que él mismo había creado había sido un atentado contra el buen gusto. Y a esto agrega: “También en la piedad existe un buen gusto: *éste* acabó por decir ‘¡Fuera *tal* Dios! ¡Mejor ningún Dios, mejor construirse cada uno su destino a su manera, mejor ser un necio, mejor ser Dios mismo!’” (Nietzsche, 2016a, p. 414).

Una posición similar a esta, pero sin el elemento narrativo que caracteriza a *Zaratustra*, es la que encontramos en *El anticristo*. En esta obra

tardía, Nietzsche afirma que la decadencia del cristianismo se manifiesta en la compasión —la última tentación de Zaratustra—, sentimiento que multiplica la miseria y persuade hacia la nada. La decadencia de un pueblo tiene como consecuencia la decadencia de sus divinidades. Un pueblo proyecta en sus dioses su propia sensación de orgullo y de confianza, su alegría y su poder; cuando un pueblo sucumbe, su Dios decae y se elimina de él todo lo que es fuerte, valiente, dominante, ascendente, y se transforma así en un Dios compasivo, es decir, en el Dios de los débiles, cansados y pecadores, quienes además se llaman a sí mismos “los buenos” (Nietzsche, 2016d, p. 716). Es evidente a partir de estos pasajes que, de acuerdo con Nietzsche, los dioses deben expresar la voluntad de poder de los pueblos a los que pertenecen, y que el Dios cristiano está lejos de cumplir esta condición. Por el contrario: la muerte de Cristo representa para Nietzsche la culminación de la *transvaloración de todos los valores*, y ella tiene lugar bajo “ese signo que es la sagrada cruz, esa paradoja escalofriante de un Dios en la cruz, ese misterio de una crueldad extrema, última inimaginable, la de la autocrucifixión de Dios para salvar al hombre” (Nietzsche, 2016d, p. 468). Si la compasión llevó al Dios cristiano a la decadencia y a la muerte, entonces lo que llevará al hombre a su plenitud, es decir, hacia el superhombre, será la voluntad de poder manifestada de manera franca y directa en la *moral de los señores*, la cual se encarna en el imperio romano y Napoleón (cfr. Nietzsche, 2016d, I, 7, § 16). Nietzsche rechaza, en cambio, la expresión hipócrita y soterrada de la voluntad de poder, propia, según él, del cristianismo. Detrás de la compasión y del amor al prójimo, denuncia el filósofo, se esconde el resentimiento y el deseo de venganza.²

Después de la muerte de Dios, a la humanidad solo le quedan dos alternativas: el superhombre y el último hombre. A partir de esta disyuntiva analizaremos ahora los pasajes de *Zaratustra* en que Nietzsche profundiza sus reflexiones acerca de la plenitud y decadencia de la condición humana.

² “Del tronco del árbol aquel de la venganza y del odio, del odio judío —del más profundo y sublime de los odios, un odio creador de ideales, transformador de valores, que jamás ha tenido igual sobre la tierra— surgió algo así mismo sin igual, un *amor nuevo*, el más profundo y sublime de todos los amores: —¿de qué otro tronco habría podido surgir? [...]” (Nietzsche, 2016d, p. 468).

2. El discurso en el mercado y la crítica al último hombre

Al comienzo de su viaje, Zaratustra decide hablarle al pueblo en el mercado. En este discurso inaugural, cuyo efecto no fue el esperado por el profeta, ya que nadie lo tomó en serio, se presentan por primera vez de manera explícita algunas de las ideas centrales de Nietzsche acerca de la condición humana. Veamos a continuación algunos pasajes especialmente relevantes de este discurso:

Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de este gran flujo y retroceder al animal más bien que superar el hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa. Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono [...]. ¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el *superhombre* el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobretelurales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan! En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra! (Nietzsche, 2016a, p. 47).

El análisis de este pasaje nos lleva a plantear un primer problema: ¿por qué el hombre *debe ser superado*? Esta pregunta es respondida en numerosos pasajes de la obra. Nietzsche piensa que la especie humana

está a medio camino, que se encuentra en una disyuntiva histórica de cuya resolución depende su grandeza o su decadencia definitiva. Como señala Meier, el regalo de Zarathustra consiste en una enseñanza que le pone una meta a la humanidad para así darle un sentido a la vida del hombre, quien debe ocupar su lugar en el todo. Es un discurso de superación, de ir más allá de sí mismo, dejando de ser un gusano o un mono (cfr. Meier, 2017, p. 19), el cual no debe ser interpretado en un sentido biológico, sino existencial, en cuanto supone asumir una nueva actitud ante la vida, que en la *Genealogía de moral* tomará la forma de la *moral de los señores*. Así también, la fidelidad a la tierra apunta a superar todo desprecio por el cuerpo y toda búsqueda de sentido en un más allá que trascienda la existencia humana material y terrestre.³ En este sentido, Nietzsche agrega más adelante:

[...] el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre—es una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es un tránsito y un ocaso (Nietzsche, 2016a, p. 49).

³ En relación con este punto, Lem ha destacado la continuidad entre el animal, el humano y el sobrehumano que se plantea en la obra de Nietzsche. El filósofo cree que “la vida humana es inseparable de la vida animal y del mundo orgánico en su conjunto”; de esta manera, “la concepción nietzscheana de la vida como un continuo rompe con la tradición occidental que considera al ser humano como la cumbre de la evolución” (Lem, 2010, p. 18). En este contexto, la autora caracteriza la idea de “civilización” propuesta por Nietzsche como un proyecto de índole moral, impuesto por la fuerza y la voluntad, que se manifiesta “en la violencia dirigida en contra de la animalidad del ser humano” y en su intolerancia hacia “las naturalezas más audaces y espirituales” (Lem, 2010, pp. 39-40); en la cultura, en cambio, que es explícitamente “inmoral y corrupta”, predomina la libertad frente a este afán de domesticación. El problema de fondo radica en “el olvido del animal” propio de la civilización; la verdadera liberación, que es obra de la cultura, no se puede “alcanzar mediante la superación de la animalidad, sino a través de la superación de las formas demasiado humanas de moralidad y racionalidad concebidas como vehículos de civilización” (Lem, 2010, p. 43; cfr. Nietzsche, 2016d, pp. 472 y 491; Schacht, 2009, pp. 115-132; Janaway, 2009, pp. 337-352).

Para entender la razón por la que el hombre debe ser superado, es necesario tomar en cuenta que, para Nietzsche:

[...] la vida misma es instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Yo afirmo que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esta voluntad—que los valores de decadencia, los valores *nihilistas*, ejercen su dominación bajo los nombres más sagrados (Nietzsche, 2016d, p. 708).

Este pasaje es plenamente coherente con la explicación que ofrece el papa jubilado acerca de la muerte de Dios: se volvió viejo y débil, y murió asfixiado por su compasión hacia los hombres. La afirmación central, sin embargo, resulta problemática: ¿por qué la plenitud humana *debe* consistir en la acumulación de poder?

Se podría dar una respuesta de orden metafísico: la vida misma, como explicaremos más adelante, *es* voluntad de poder. Sin embargo, esta respuesta es insuficiente si no tomamos en cuenta el acontecimiento histórico que Nietzsche toma como punto de partida, es decir, la muerte de Dios. Resulta muy llamativo, por otra parte, que el filósofo declare en *El anticristo* todo su respeto por el poderoso Yahvé del Antiguo Testamento (cfr. Nietzsche, 2016d, pp. 724-725). ¿No era acaso Dios el mayor problema? Al parecer, no. Al menos no cualquier dios, sino específicamente el Dios cristiano, aquel que se encarna en Cristo y muere en la cruz. A Nietzsche no parece molestarle la imagen de un Dios poderoso, vengativo, guerrero; las razas nobles que él admira —la nobleza romana y vikinga que menciona en la *Genealogía de la moral*— tenían sus propios dioses. Hay en Nietzsche un *anhelo de grandeza* que subyace a sus conceptos centrales, es decir, a la muerte de Dios, a la voluntad de poder, al eterno retorno, al superhombre.

En este punto de la discusión resulta inevitable preguntar si acaso Nietzsche no cae en una suerte de argumentación circular, que se podría formular en los siguientes términos: por una parte, Zaratustra anhela la grandeza, porque la vida misma *es* voluntad de poder; por la otra, defiende la voluntad de poder, porque anhela la grandeza. Se podría objetar, además, que existen otros modelos de plenitud humana que no solo resultan más defendibles, sino también más consistentes; basta recordar las discusiones de Sócrates con Polo y Calicles en el *Gorgias*, en las cuales las posiciones socráticas a favor de la justicia y la moderación

y en contra del hedonismo extremo prevalecen por sobre las tesis de sus contradictores. Sin embargo, Nietzsche no argumenta desde el dogma, sino desde una descripción crítica, o, si se quiere, fenomenológica, de la forma de vida predominante en Europa a fines del siglo XIX, caracterizada por la presencia de lo que Nietzsche ha denominada “el último hombre”, concepto que analizaré a continuación.

El camino hacia el superhombre, piensa el autor de *Zaratustra*, exige que “el hombre fije su propia meta” (Nietzsche, 2016a, p. 52). Sin embargo:

¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá vibrar! [...] ¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro *el último hombre* (Nietzsche, 2016a, p. 52).

El último hombre, explica Nietzsche, no quiere gobernar ni obedecer, porque ambas cosas son demasiado molestas.

[...] ¡Ningún pastor y *un solo* rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio [...]. La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud (Nietzsche, 2016a, p. 53).

La falta de ideales y el odio de los “buenos y los justos” impide que el mensaje de Zaratustra sea escuchado en el mercado; el bufón de la torre, además, le aconseja huir de la ciudad, ya que podría ser atacado por la muchedumbre (cfr. Nietzsche, 2016a, p. 57).

Detrás de la frivolidad y de la mediocridad del último hombre, Nietzsche descubre el nihilismo: el último hombre *ya no quiere nada* o, al menos, nada que valga la pena, ni le interesa ser un *creador de valores*, sino que se conforma con pequeños placeres. La expresión más acabada de la forma de nihilismo que combate Zaratustra la encontramos en una sección de la segunda parte, “El adivino”, que comienza de la siguiente manera:

[...] Y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras. Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!” Y desde todos los cerros el eco repetía: “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!” (Nietzsche, 2016a, p. 229).

Para responder a la objeción nihilista contra la vida, propia del “espíritu de la pesadez”, Zaratustra acudirá a la doctrina del eterno retorno. Volveremos sobre este punto en las próximas páginas.

Sigamos analizando ahora la crítica de Nietzsche contra el último hombre, metáfora utilizada por el autor para criticar la decadencia extrema en que habría caído el ser humano a fines del siglo XIX. En su largo caminar de vuelta a la soledad de la montaña que relata la tercera parte del libro, y aconsejado por un personaje llamado “el mono de Zaratustra”, porque lo imitaba en todo, Zaratustra decide evitar la entrada en la gran ciudad, porque allí “se pudren todos los grandes sentimientos”; en ella “el espíritu se ha transformado en un juego de palabras” y “¡una repugnante enjuagadora de palabras vomita el espíritu! — ¡Y hacen hasta periódicos con esa enjuagadora de palabras!” (Nietzsche, 2016a, p. 292). Se trata de un lugar “de almas aplastadas”: “de la ciudad de los inoportunos, de los desvergonzados, de los escritorzueros y vocingleros, de los ambiciosos sobrerrecalentados: — en donde todo lo podrido, desacreditado, lascivo, sombrío, putrefacto, ulcerado, conjurado supura todo junto: — ¡escupe a la gran ciudad y date la vuelta! (Nietzsche, 2016a, p. 293).

Como vemos en los pasajes citados, la crítica de Nietzsche al último hombre tiene dos dimensiones. En un primer nivel se refiere al ambiente de frivolidad y mediocridad propio de las sociedades occidentales contemporáneas, que Nietzsche identifica con la lectura de periódicos, pero que es perfectamente aplicable a fenómenos culturales contemporáneos, como el periodismo de farándula, la televisión basura y las redes sociales; en un nivel de mayor profundidad, sin embargo, la causa fundamental y al mismo tiempo subterránea de la atmósfera de mediocridad es expresada en la doctrina que dice: “todo está vacío, todo es idéntico, todo fue” (Nietzsche, 2016a, p. 229).

Para entender el sentido de esta frase, debemos considerar la sección titulada “El espíritu de la pesadez”. Para el hombre que aún no puede volar, dice Nietzsche, son pesadas la tierra y la vida. Para poder volar,

el hombre debe aprender a amarse a sí mismo “con un amor saludable y sano”; debe aprender “a soportar estar consigo mismo y a no andar vagabundeando de un sitio para otro” (Nietzsche, 2016a, p. 317). A ese vagabundeo, Zarathustra lo llama “amor al prójimo”. Anticipando los planteamientos de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche asocia el espíritu de la pesadez con la moral cristiana: la distinción entre lo bueno y lo malvado constituye, en definitiva, aquello que nos hace decir: “Sí, la vida es una carga pesada” (Nietzsche, 2016a, p. 317). Y agrega el autor:

[...] ¡Pero solo el hombre es para sí mismo una carga pesada! Y esto porque lleva cargadas sobre sus hombros demasiadas cosas ajenas. Semejante al camello, se arrodilla y se deja cargar bien [...]. El hombre es difícil de descubrir, y descubrirse uno a sí mismo es lo más difícil de todo; a menudo el espíritu miente a propósito del alma. Así lo procura el espíritu de la pesadez. Mas a sí mismo se ha descubierto quien dice: éste es *mi* bien y este es *mi* mal: con ello ha hecho callar al topo y enano que dice: “bueno para todos, malvado para todos” (Nietzsche, 2016a, pp. 317-318).

En este pasaje, Nietzsche alude a las conocidas tres transformaciones del espíritu: camello, león, y niño (cfr. Nietzsche, 2016a, pp. 65-68). A partir de ellas se sigue que el espíritu de la pesadez se identifica finalmente con el cristianismo, dado que se trata de la expresión más plena de la “moral de los esclavos” (cfr. Nietzsche, 2016d, pp. 466-475). Especialmente relevante resulta también la contraposición entre la descripción del último hombre —“todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio” (Nietzsche, 2016a, p. 53)— y la necesidad de descubrirse a sí mismo, que culmina con la afirmación “éste es *mi* bien y este es *mi* mal”. Para entender esta contraposición, sin embargo, debemos revisar los pasajes de la obra relativos al superhombre.

3. El discurso en el mercado y el advenimiento del superhombre

En el discurso en el mercado, Nietzsche afirma que “el superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el *superhombre* el sentido de la tierra!” (Nietzsche, 2016a, p. 47). ¿Cómo debemos interpretar esta afirmación?

En primer lugar, es necesario aclarar que la figura del superhombre no es desarrollada por Nietzsche con precisión conceptual. En términos generales, se puede afirmar que el hombre se acerca al superhombre en la medida en que se asemeja a Dionisio, a quien el filósofo considera a la vez Dios y filósofo. Sin embargo, Nietzsche mantiene hasta el final cierta vaguedad a la hora de decir quién es o en qué consiste el superhombre. Esto se debe a que su rasgo principal es la *libertad creadora*, la cual no puede estar sujeta a ningún tipo de limitación. Como señala Penzo:

[...] la trascendencia existencial del superhombre no puede ser nunca objetivada, porque ella está vinculada solo al acto creador del hombre. La verdad del hombre como superhombre queda, por lo tanto, continuamente abierta. Esto queda expresado también con los símbolos del “gran mediodía” y “el ocaso de Zaratustra” utilizados por Nietzsche; con ellos el filósofo quiere iluminar la dimensión sagrada del superhombre, la cual solo se hace presente tras la muerte del Dios cristiano (Penzo, 2011, p. 343).

Por esta razón, el filósofo les dice a los hombres superiores: “Dios ha muerto: ahora *nosotros* queremos — que viva el superhombre” (Nietzsche, 2016a, p. 451).

En segundo lugar, en la proclamación del superhombre como “sentido de la tierra” encontramos una clara referencia a la muerte de Dios. Durante dos milenios, el sentido de la existencia humana habría estado definido por la búsqueda de la vida eterna asociada, por una parte, con la distinción entre “lo bueno y lo malvado” propia de la moral de los esclavos, y, por otra, con la idea del juicio final; el combate de Nietzsche en contra del cristianismo puede ser entendido como una confrontación entre la “vida eterna” cristiana y la “eternidad del instante” defendida por Zaratustra por medio de la doctrina del eterno retorno (cfr. González Vallejos, 2020). Es en este contexto que debemos interpretar el siguiente pasaje:

¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están,

ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan! (Nietzsche, 2016a, p. 47).

Pero, ¿qué quiere decir Nietzsche con la doctrina de “la muerte de Dios”?

La muerte de Dios había aparecido por primera vez en el párrafo 125 de *La gaya ciencia*, pasaje en el que Nietzsche relata que el hombre loco “en la claridad de la mañana encendió una linterna, corrió al mercado y comenzó a gritar sin cesar: ¡Busco a Dios!”. A las burlas que recibe — ¿se ha perdido?, ¿ha emigrado?— responde: “¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! (Nietzsche, 2014, pp. 802-803). A partir de este pasaje, el teólogo Antonio González señala que la muerte de Dios representa para Nietzsche el final de la civilización cristiana: la fe y la moral cristiana han sido abandonadas. El fin de la metafísica occidental, por otra parte, representa el término “de un orden racional del universo, socialmente compartido, que estaría últimamente fundado en la idea de Dios como causa primera. Por eso la muerte de Dios significa, según Nietzsche, que ‘el horizonte de sentido ha sido borrado, y que la tierra ha quedado suelta de su sol’” (González, 2019, p. 176).

Si Dios ha muerto y con él todo horizonte metafísico y existencial de trascendencia, entonces se ha producido un *vacío de sentido* que da lugar a tres alternativas: la renuncia a la búsqueda de sentido, representada por la figura del último hombre; la persistencia de las “esperanzas sobrenaturales” proclamadas por los “envenenadores y despreciadores de la vida”, y, finalmente, la *creación de valores* encarnada en el superhombre. No es fácil, sin embargo, determinar con precisión en qué consiste esta última alternativa. Hasta ahora la hemos entendido en contraposición a los últimos hombres, para quienes la vida es una “carga pesada” y “quieren todo lo mismo”.

Para comprender el anhelo del superhombre y la creación de valores analicemos ahora algunos pasajes que encontramos a lo largo de *Zaratustra*.

Ya en el prólogo de la obra, Nietzsche afirma:

[...] ¡Ved los buenos y los justos! ¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor: — pero ése es el creador [...]. Compañeros de camino busca el creador y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Compañeros en la

creación, que escriban nuevos valores en tablas nuevas (Nietzsche, 2016a, p. 60).

Este pasaje explica, por una parte, la razón por la que Zaratustra se aleja del mercado: su doctrina no puede ser comprendida por el pueblo. También explica, por otra parte, la extraña relación que establece el profeta con sus discípulos, dado que a lo largo de su recorrido se acerca y se aleja de ellos, e incluso los previene contra sí mismo, buscando evitar que ellos, por seguir al maestro, se aparten de su propio camino (cfr. Nietzsche, 2016a, pp. 247-251).

En el conocido discurso “De las tres transformaciones”, Nietzsche describe el camino de liberación que debe ser recorrido para llegar a ser un creador: el camello representa al hombre que carga con el peso de la moral cristiana; el león, al que se rebela contra el “tú debes”, pero sin decir “yo quiero”; finalmente, el niño, respecto del cual Zaratustra afirma:

[...] Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego de crear se requiere un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo (Nietzsche, 2016a, p. 67).

Como vemos en este pasaje, en la idea de “creación” de Nietzsche confluyen varios elementos cuya vinculación interna no es evidente: el querer (que se contrapone al deber), el juego y “un santo decir sí”. Sin embargo, no encontramos hasta el momento referencia alguna al *contenido* del querer y del crear; en cuanto al “santo decir sí”, se trata de una expresión que solo resultará comprensible en el contexto de la exposición del eterno retorno que Nietzsche realizará en la tercera parte de *Zaratustra*, que será analizada más adelante.

Para abordar el problema del querer del creador, vamos a la sección de *Zaratustra* titulada “De tablas viejas y nuevas”, en el cual Nietzsche habla acerca de la relación entre el creador y la moral. Al comenzar la tercera parte del relato, Zaratustra quiere ir a los hombres una vez más. Los hombres, cuenta el profeta, creían saber hace mucho tiempo en qué consistían el bien y el mal. Pero Zaratustra les dice: “Lo que es bueno y lo que es malvado, *eso no lo sabe todavía nadie*: — ¡excepto el

creador! — Mas éste es el que crea la meta del hombre y el que da a la tierra su sentido y su futuro: solo éste *crea el hecho* de que algo sea bueno y malvado (Nietzsche, 2016a, p. 323). El contenido de la tabla nueva tiene que ver con la *transvaloración de los todos los valores* que Nietzsche propondrá en la *Genealogía de la moral*. En la vida misma, agrega, hay robos y asesinatos; la nueva nobleza debe dominar por sobre todos los cansados del mundo y por sobre los parásitos que viven a costa de los nobles y los fuertes (cfr. Nietzsche, 2016a, pp. 331y ss.).

En la sección “De las tablas viejas y nuevas”, Zaratustra se refiere en muchos pasajes al heroísmo y al desprecio que siente por el pueblo y por “los tenderos”. “¡Lo mejor debe dominar, lo mejor *quiere* también dominar!” (Nietzsche, 2016a, p. 342), exclama el profeta; más adelante agrega que quiere que el hombre sea “apto para la guerra” y la mujer “apta para el parto” (Nietzsche, 2016a, p. 343), y afirma, casi al final:

Los creadores son duros, en efecto. Y bienaventuranza tiene que pareceros el imprimir vuestra mano sobre milenios como si fueran cera, — bienaventuranza, escribir sobre la voluntad de milenios como sobre bronce, — más duros que el bronce, más nobles que el bronce. Sólo lo totalmente duro es lo más noble de todo. Esta nueva tabla, oh, hermanos míos, coloco yo sobre vosotros: ¡*endureceos!* (Nietzsche, 2016a, p. 348).

A partir del análisis de estos pasajes se sigue que el anhelo del superhombre manifestado por Zaratustra se manifiesta por medio del llamado al heroísmo. Sin embargo, la nueva tabla de valores no parece tener la misma estructura que la antigua; en vez de someterse a un decálogo que manda o prohíbe, llama al hombre a buscar la nobleza y la gloria. Esta exhortación tiene una gran importancia sistemática por varias razones. En primer lugar, porque permite comprender mejor la distinción entre la moral de los señores y la moral de los esclavos planteada en la *Genealogía de la moral*, así como la glorificación de las razas nobles y la exaltación de figuras históricas como Julio César, César Borgia y Napoleón, ya que Nietzsche ve en ellos la encarnación de la búsqueda de nobleza propia de la *voluntad de poder*, una fuerza que es por definición espontánea y no está sujeta a ninguna clase de límites morales. Es precisamente por esta razón que la nueva tabla no tiene ni podría tener un contenido preciso: cualquier definición equivaldría a transformar el poder en sumisión.

En “De mil y una metas”, Nietzsche afirma que cada pueblo fija una tabla de valores; esta es la tabla de la autosuperación, la voz de su *voluntad de poder* que expresa la *voluntad de autosuperación* en los fines y en las valoraciones, junto con los mandatos y prohibiciones vinculados a ella, que debe establecer la mejora de la obra. La voluntad de poder se dirige hacia el establecimiento del bien y del mal y otorga sentido a todas las cosas. No son los dioses quienes crean las normas de los pueblos, sino que son los pueblos los que, por medio de sus normas, crean a los dioses. Zarathustra quiere que los hombres se aparten de la conciencia moral entendida como “la voz del rebaño” y que cada uno de ellos se dé su propia ley, es decir, su propia concepción del bien y del mal (cfr. Meier, 2017, pp. 38-46). Esta es también la razón por la que Nietzsche afirmaba que se ha descubierto a sí mismo quien dice “éste es *mi* bien y este es *mi* mal: con ello ha hecho callar al topo y enano que dice: ‘bueno para todos, malvado para todos’ (Nietzsche, 2016a, pp. 317-318). La moral no es para Nietzsche un conjunto inmutable de principios que provienen de Dios, de la razón pura práctica o de un contrato hipotético, sino que es una expresión plástica y variable de la voluntad de poder, la cual se expresa de manera paradigmática en la figura del superhombre.

¿Pero qué quiere decir Nietzsche con la expresión “voluntad de poder”? En *Más allá del bien y el mal*, el filósofo afirma: “Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* — la vida misma es voluntad de poder — la autoconservación es solo una de las consecuencias indirectas y más habituales de esto” (Nietzsche, 2016d, p. 304). La voluntad de poder, agrega más adelante, tiene un carácter “universal e incondicional” (Nietzsche, 2016d, p. 313); toda nuestra vida pulsional se podría explicar:

[...] como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de la voluntad —a saber, de la voluntad de poder, tal como reza *mi* tesis—; suponiendo que se pudieran reconducir todas las fuerzas orgánicas de esa voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución al problema de la generación y la nutrición — es un único problema —, entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocamente *cualquier* fuerza actuante como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su “carácter inteligible” — sería justamente

“voluntad de poder” y nada más (Nietzsche, 2016d, pp. 322-323).

Esta posición refleja plenamente lo manifestado por Nietzsche a lo largo de toda su obra de madurez.⁴ En *Zaratustra*, la doctrina de la voluntad de poder está íntimamente vinculada a la del superhombre; como señala Pieper (2012, p. 73), el superhombre es el moverse en el movimiento de la autosuperación, lo que es igual a la fuerza que el individuo utiliza para ir ininterrumpidamente más allá de sí mismo. El superhombre aparece entonces como la encarnación de la voluntad de poder, lo cual tiene consecuencias incluso en el ámbito de las ideas.⁵

Es evidente, sin embargo, que la voluntad de “imprimir la propia mano sobre milenios como sobre bronce” chocará tarde o temprano con los límites propios de la condición humana, específicamente con su finitud temporal. En “De la redención”, *Zaratustra* experimenta angustia y tristeza ante los límites humanos. Por ello, les dice a sus discípulos:

¡En verdad, amigos míos, yo camino entre los hombres como entre fragmentos y miembros de hombres! [...] El ahora y el pasado de la tierra —¡ay!, amigos míos— son para *mí* lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir. Un vidente, un volente, un creador, un futuro también, y un puente hacia el futuro — y, ay, incluso, por así decirlo, un lisiado junto a ese puente: todo esto es *Zaratustra* (Nietzsche, 2016a, p. 237).

Vemos en estos pasajes que el llamado a crear el sentido del hombre es esencialmente un llamado a superar el absurdo humano (cfr. Meier, 2017, p. 96). Es por esto por lo que *Zaratustra* exclama: “Redimir a los que han pasado y transformar todo ‘Fue’ en un ‘Así lo quise’ — ¡solo eso sería para mí redención!” (Nietzsche, 2016a, p. 238). Sin embargo, el hombre se siente impotente ante el pasado, ante el inmutable *fue*:

⁴ Cfr. Nietzsche (2016d, pp. 747-749 y 865).

⁵ Para un mayor desarrollo del tema, cfr. Meier (2017, pp. 75-77) y Nietzsche (2016c, 1 [54], p. 52; 5 [63], p. 163; 7 [6], p. 200; 7 [18], p. 215; 7 [54], p. 221; 9 [13], p. 238; 9 [145], pp. 279-280; 9 [159], p. 285; 11 [146], p. 408; 14 [80], p. 534; 14 [120], pp. 559-560).

La voluntad no puede querer hacia atrás; el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo — esa es la más solitaria tribulación de la voluntad [...]. Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. “Lo que fue, fue” — así se llama la piedra que ella no puede renovar [...]. Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás, — por ello el querer mismo y toda vida debían — ¡ser castigo! Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: “Todo perece, por ello todo es digno de perecer” (Nietzsche, 2016a, p. 239).

Para superar este obstáculo terrible, el profeta requiere de un saber superior que permita la reconciliación del tiempo y la necesidad. Un saber que le permita decir a la voluntad creadora: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!”; una saber de reconciliación que permite “querer hacia atrás” (Nietzsche, 2016a, pp. 239-240). No es casualidad, entonces, que en “El convaleciente”, inmediatamente posterior a “De las tablas viejas y nuevas”, Zaratustra invoque al “pensamiento abismal”, es decir, el eterno retorno, de la siguiente manera:

¡Yo Zaratustra, el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo — te llamo a ti, al más abismal de mis pensamientos! ¡Dichoso de mí! Vienes — ¡te oigo! ¡Mi abismo *habla*, he hecho girar a mi última profundidad para que mire hacia la luz! ¡Dichoso de mí! ¡Ven! Dame la mano — ¡ay!, ¡deja!, ¡ay!, ¡ay! — náusea, náusea, náusea— ¡ay de mí! (Nietzsche, 2016a, p. 351).

Sin el eterno retorno, la superación del hombre predicada por Zaratustra choca con una muralla inexpugnable: la imposibilidad de cambiar el pasado, o, si se quiere, de “querer hacia atrás”. En la próxima sección analizaré el rol que cumple el *pensamiento abismal* en relación con la voluntad de poder, así como el lugar esencial que ocupa en la reflexión de Nietzsche acerca de la plenitud y decadencia de la condición humana.

4. El eterno retorno y la condición humana

¿Por qué Zaratustra invoca el eterno retorno? ¿Debe defenderse acaso de las palabras del adivino, quien repite, una y otra vez, “Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue” (Nietzsche, 2016a, p. 229)? ¿Intenta Zaratustra salvar para el ser humano la posibilidad de “escribir sobre la voluntad de milenios como sobre bronce” (Nietzsche, 2016a, p. 348)? ¿Por qué debería el ser humano aspirar al heroísmo en lugar de buscar la vida contemplativa, el encuentro con Dios o simplemente una existencia cómoda y tranquila? En *Zaratustra*, especialmente hacia el final de la tercera parte, cuando el profeta siente la llegada del pensamiento abismal, encontramos la respuesta a esta pregunta. El profeta, al sentir la llegada del pensamiento abismal, “cayó al suelo como un muerto y permaneció largo tiempo como un muerto” durante siete días (Nietzsche, 2016a, p. 351). Sus animales lo atienden e intuyen que ha venido a él un nuevo conocimiento “ácido y pesado” (Nietzsche, 2016a, p. 352). Al despertar, el profeta les dice que las palabras y sonidos son “arco iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado [...]. Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar” (Nietzsche, 2016a, pp. 352-353).

En el siguiente pasaje, son los animales de Zaratustra quienes hablan acerca del eterno retorno:

Oh, Zaratustra, [...] todas las cosas bailan para quienes piensan como nosotros; vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen — y vuelven. Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. En cada instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad (Nietzsche, 2016a, p. 353).

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche señalaba que ante los instintos artísticos que pretenden lograr una redención por medio de la apariencia:

[...] tanto más empujado me siento a la conjetura metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera... (Nietzsche, 2016b, p. 69).

Mas adelante, Nietzsche agrega que, para el verdadero creador del mundo del arte, somos imágenes y proyecciones artísticas, y que nuestra suprema dignidad consiste en significar obra de arte, pues “solo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo” (Nietzsche, 2016b, p. 81).

Para el filósofo, el arte en la época de los griegos antiguos “obligaba a sentir la crueldad de la vida y a hacer la experiencia de un sufrimiento existencial fundamental” (Potestà, 2019, p. 163). De esta manera, “lo dionisiaco indica entonces un sufrimiento causado por una ‘sobrepenuitad’, es decir, por la capacidad de enfrentar lo terrible, lo inquietante, lo destructor, a través de un éxtasis trágico” (Potestà, 2019, p. 163). En otras palabras, Nietzsche, en agudo contraste con el racionalismo, sostiene que hay un fondo último, caótico y terrible de lo real cuya visión es difícilmente soportable para el hombre. La *sabiduría dionisiaca* consiste entonces en la comprensión y en la aceptación serena del fondo terrible de la existencia, la cual, a pesar de todo, puede ser justificada estéticamente. Como señala Potestà: “la belleza triunfa sobre el sufrimiento inherente a la vida” (2019, p. 164).

Ya en la madurez de su obra, “el fondo terrible de la realidad” toma una forma mucho más precisa: el pensamiento del eterno retorno, cuya interpretación resulta hasta hoy sumamente controvertida.⁶ La

⁶ Dentro de las múltiples interpretaciones que se han propuesto del eterno retorno, es posible distinguir entre la lectura normativa, la cosmológica, la compatibilista y la estética. De acuerdo con la lectura *normativa*, la doctrina del eterno retorno tiene en el pensamiento de Nietzsche un carácter metafórico y opera como una suerte de *test existencial*. Se trata de un recurso hipotético similar en su estructura al imperativo categórico kantiano, pero que, en lugar de referirse a la consistencia de las máximas, apunta a pensar el instante presente

sabiduría dionisiaca se expresa ahora en las palabras de Zaratustra y de sus animales. Sin embargo, quien comprende “el fondo terrible de la realidad” puede caer en “el gran hastío del hombre”. En este sentido, dice el profeta:

“Eternamente retorna él, el hombre del que tú estás cansado, el hombre pequeño” — así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía adormecerse [...]. Mi suspirar estaba sentado sobre todos los sepulcros de los hombres y no podía ponerse de pie; mi suspirar y mi preguntar lanzaban presagios siniestros y estrangulaban y roían y se lamentaban día y noche: “¡Ay, el hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño retorna eternamente!” Desnudos había visto yo en otro tiempo a ambos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado semejantes entre sí — ¡demasiado

como si fuese eterno, es decir, como si nuestras decisiones de hoy pudiesen quedar definitivamente fijadas y se repitieran de la misma forma, eternamente, en cada “gran año del ser”. La interpretación *cosmológica*, en cambio, basándose en algunos pasajes de *Zaratustra* y en datos biográficos de Nietzsche, sostiene que el eterno retorno tiene lugar *realmente* y que sus supuestos centrales, que Nietzsche consideraría científicamente demostrados, serían: (a) que el número de los elementos del universo dados en el tiempo es finito, y (b) que las posibles combinaciones de estos elementos también son finitas. Estas premisas conducen necesariamente al eterno retorno. Con la lectura que he denominado *compatibilista* me refiero principalmente a la interpretación propuesta por Safranski (2000, pp. 239-249). De acuerdo con este autor, el aporte original de Nietzsche habría consistido en vincular la ley de la conservación de la energía con una doctrina del retorno de las constelaciones y estados físicos, lo cual supone a su vez un eterno continuo del tiempo. El eterno retorno, por lo tanto, opera en el pensamiento de Nietzsche como una verdad proposicional y al mismo tiempo como una hipótesis de configuración de la vida que se traduce en el imperativo existencial que manda vivir como si el instante presente se repitiera por toda la eternidad. Finalmente, en los últimos años ha surgido una cuarta interpretación, que resulta bastante sugerente. Alexander Nehamas (2002) se refiere críticamente a la interpretación cosmológica del eterno retorno, señalando que la prueba de ella está lejos de ser concluyente. También resalta el vínculo esencial entre todos los estadios temporales del mundo, de manera tal que “si alguno de ellos se repitiese en un momento dado, todos los demás se repetirían. Por eso, cada elemento detestable y despreciable de este mundo, tan esencial en su constitución como los aspectos más amables y los momentos más felices, se repetiría a su vez” (2002, p. 182).

humano incluso el más grande! ¡Demasiado pequeño el más grande! — ¡Éste era mi hastío del hombre! ¡Y el eterno retorno también del más pequeño! — ¡Éste era mi hastío de toda existencia! (Nietzsche, 2016a, pp. 355-356).

Nuevamente nos encontramos con el cansancio de Nietzsche ante el último hombre. Este cansancio se transforma en asco y desesperación al comprender Zaratustra que el último hombre *retornará eternamente* y que la voluntad de autosuperación propia del superhombre chocará inevitablemente con la finitud temporal propia de la condición humana. Sin embargo, para entender la desesperación de Zaratustra en toda su dimensión, debemos agregar otro elemento, a saber, que no existe para él ningún principio racional, natural o providencial que conduzca la historia humana, ni menos una *vida eterna* cuya búsqueda le otorgue sentido a la vida del hombre en la tierra. Kant propuso en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* un *hilo conductor* que permite interpretar la historia de la humanidad *como si* ella se dirigiera hacia una meta, la sociedad cosmopolita; Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, interpreta la totalidad de los acontecimientos cosmológicos, históricos, políticos y religiosos como momentos propios de la manifestación del espíritu absoluto, cuya culminación pasa por el encuentro de lo finito y lo infinito, simbolizado en la encarnación, mensaje, crucifixión y resurrección de Cristo (cfr. Hegel, 1984, man. 82a). Zaratustra, por el contrario, se angustia al concluir que la decadencia de la condición humana no será un fenómeno pasajero, sino que retornará eternamente. La mediocridad, la debilidad del hombre contemporáneos son ahora fenómenos eternos; de esta manera, la historia parece darle la razón a la funesta sentencia con la que comenzaba la sección “El adivino”.

El asco y la náusea, sin embargo, no tienen la última palabra. Los animales han reconocido a Zaratustra como “el maestro del eterno retorno”. Enseñar esa doctrina es a la vez su destino, su máximo peligro y su máxima enfermedad.

Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un

reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: — de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño — de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño (Nietzsche, 2016a, p. 357).

Zaratustra se ha revelado como aquel que ha comprendido la naturaleza del tiempo y que ha llevado el pensamiento abismal hasta sus últimas consecuencias. En efecto, como señala Nehamas, desde la perspectiva de Zaratustra, una repetición *parcial* de mi vida no sería posible, ya que se trataría en realidad de la repetición de *otra* vida. Todo está encadenado; querer ser diferente equivale a querer que el mundo entero sea diferente. No hay otra vida posible para nosotros. Si la vida requiere salvación, habría que encontrarla aquí y no en otro mundo. Para Nietzsche, “son aquellos momentos en los que aceptar el presente equivale a reconciliarse con todo el pasado los que justifican una vida, porque, si bien pudo haber algo rechazable en el pasado, el presente no podría ser ahora como es” (Nehamas, 2002, p. 196). En otras palabras, Zaratustra invita a los hombres a vivir de una manera tal que puedan querer que su vida entera se repite de manera idéntica por toda la eternidad. Así, en las últimas páginas de la obra, el profeta pregunta:

¿Habéis dicho sí alguna vez a *un solo* placer? Oh, amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas — ¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola* vez, habéis dicho en alguna ocasión “¡tú me agradas, felicidad! ¡Sus! ¡Instante!?” ¡Entonces quisisteis que *todo* vuelva! — todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, trabado, enamorado, oh, entonces *amasteis* el mundo — vosotros eternos, amadlo eternamente y para siempre: y también al dolor decidle: ¡pasa, pero vuelve! *Pues todo placer quiere — ¡eternidad!* (Nietzsche, 2016a, pp. 503-504).⁷

Para Nietzsche, y a diferencia de lo planteado en *El nacimiento de la tragedia*, el placer del hombre superior, su valentía y su heroísmo

⁷ Cfr. Nietzsche (2016a, p. 496).

justifican la existencia humana. Una vida está justificada cuando su repetición eterna puede ser querida; en ella puede tener lugar el *amor fati*, es decir, el sí a la vida, con *toda* su alegría y sufrimiento,⁸ ya que el placer y el dolor se necesitan mutuamente: “pues todo placer se quiere a sí mismo, ¡por eso quiere también sufrimiento!” (Nietzsche, 2016a, p. 504). Sin embargo, agrega el filósofo más adelante: “el placer es aún más profundo que el sufrimiento: el dolor dice ¡pasa! Mas todo placer quiere eternidad” (Nietzsche, 2016a, p. 505). Mas, ¿qué quiere decir en este contexto el concepto de “justificación”?

Esta palabra puede ser entendida tanto en sentido moral como en sentido teológico. Decimos que un acto moral está *justificado* cuando es correcto de acuerdo con los parámetros morales aceptados. Por ejemplo, se entiende que un acto de legítima defensa está moralmente justificado en la medida en que concurren ciertos requisitos, a pesar de que haya provocado lesiones o incluso la muerte a un tercero. En el ámbito teológico, por otra parte, la principal controversia de Lutero con la Iglesia católica fue acerca del problema de la justificación, esto es, acerca de la pregunta por aquello que *nos vuelve justos* delante de Dios, si acaso la fe o las obras.

Tomando en cuenta lo anterior, ¿qué significa para Nietzsche “justificar una vida”? En primer lugar, es evidente que el filósofo no se refiere a ser justos delante de Dios, dado que predica la muerte de Dios, ni tampoco una justificación moral, al menos no en un sentido normativo, ya que la exaltación de la voluntad de poder supone actuar como creador, con total inocencia, “más allá del bien y el mal”. La palabra justificación significa, en este contexto, *que hay una vida que vale*

⁸ En este sentido, Nietzsche dice en sus *Fragmentos póstumos*: “La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es la búsqueda voluntaria incluso de las caras más malditas e infames de la existencia [...] esa filosofía quiere llegar hasta lo opuesto —hasta el *dionisiaco* decir sí al mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección—, quiere el ciclo eterno —las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los nudos. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia—: mi fórmula para ello es *amor fati*... [...] De este modo adiviné yo hasta qué punto una especie diferente y más fuerte de ser humano tendría que imaginarse necesariamente la elevación y el acrecentamiento del ser humano en una dirección diferente: *seres superiores* en tanto más allá del bien y del mal [...]” (2016c, 16 [32], p. 677). Cfr. González Vallejos (2020).

la pena vivir. ¿Pero qué es aquello que hace que una vida valga la pena, desde la perspectiva de Nietzsche?

A lo largo de este trabajo, hemos visto que Nietzsche valora la grandeza y el heroísmo por sobre todas las cosas; esto lo lleva a admirar a personajes históricos como César Borgia o Napoleón. Esta clase de valoración, además, es coherente con la llamada interpretación normativa del eterno retorno, la cual se expresa de manera ejemplar en el *test* existencial propuesto por un demonio en *La gaja ciencia*.⁹ La prueba elaborada por Nietzsche para determinar si una vida vale o no la pena consiste en preguntarse si es posible querer *la eternidad de un instante*, lo cual implica, a su vez, querer que se repita una vida entera “en lo más grande y en lo más pequeño”. Nietzsche supone aquí *la identificación de la vida en general con la voluntad de poder*; en este contexto, Zaratustra realiza en la sección “De la superación de sí mismo” las siguientes afirmaciones:

Y este misterio me ha confiado la vida misma: Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*. Prefiero hundirme en mi ocaso antes que renunciar a esa *única cosa*; y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma — ¡por el poder! (Nietzsche, 2016a, pp. 199-200).

Sin embargo, un análisis detallado de las tesis que Nietzsche rechaza por considerarlas decadentes nos lleva a pensar que el panorama es muy distinto al que muestra el filósofo alemán. A la tesis de Nietzsche —*la vida misma es voluntad de poder*— se contraponen las tesis acerca de la vida buena de Platón, Aristóteles y el cristianismo.

Para discutir este punto, analicemos ahora un importante pasaje de *El anticristo*:

¿Qué es bueno? — Todo lo que en el ser humano eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es malo? — Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es la felicidad? — El sentimiento de que el poder crece, de que se ha superado una resistencia.

⁹ “¿Qué pasaría si tuvieras que vivir de nuevo tu vida incontables veces más, con cada dolor y cada placer? ¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: ‘¡eres un Dios y nunca escuché algo más divino!’?” (Nietzsche, 2014, p. 341).

No satisfacción, sino más poder; no paz en general, sino guerra; no virtud, sino destreza (virtud al estilo del Renacimiento, virtud, virtud sin moralina) (Nietzsche, 2016d, p. 706).

Este pasaje es plenamente coherente con los pasajes analizados hasta ahora acerca de la voluntad de poder y del superhombre. Nietzsche exagera hasta el extremo el sentimiento de poder, llegando incluso a identificarlo con la felicidad. Esta tesis, sin embargo, carece de fundamentos suficientes. Como hemos visto en los pasajes relativos a la voluntad de poder, Nietzsche realiza afirmaciones metafísicas en sentido fuerte basadas en la simple observación, a las que rápidamente eleva a la categoría de verdades ontológicas. Así, el filósofo afirma: “en todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor. A servir al más fuerte, a eso persuádele al más débil su voluntad, la cual quiere ser dueña de lo que es más débil todavía: a ese placer no le gusta renunciar” (Nietzsche, 2016a, p. 199).

En relación con este pasaje, la estrategia de *reducción al absurdo* empleada por Sócrates en contra de hedonismo extremo de Calicles sigue siendo válida. Así como es legítimo poner en duda la identidad entre el bien y el placer, también lo es cuestionar la identidad entre la vida, la felicidad y el poder. A lo largo del *Gorgias*, Sócrates plantea tesis un tanto contraintuitivas, entre ellas, que “cometer injusticia es de hecho el mayor de los males” (*Gorgias*, 469b) y que, por lo tanto, “si fuese necesario cometer una injusticia o padecerla, escogería padecer una injusticia en lugar de cometerla” (469c). De acuerdo con Polo, el tirano es el hombre más feliz en la ciudad, ya que tiene la libertad de hacer lo que le parezca, como “condenar a muerte, desterrar y de realizar todas las acciones de acuerdo al parecer de uno mismo” (469c). Sócrates, en cambio, sostiene que “el admirablemente excelente, sea hombre o mujer, es próspero, mientras que el injusto y vil es miserable” (470e). Un punto esencial en la argumentación socrática radica en que el hombre que carece de justicia y de autodisciplina termina viviendo como un ladrón. Casi al final del texto, Sócrates afirma: “En efecto, ni por otro ser humano puede ser tenido en aprecio el que es de tal índole, ni por Dios; pues es incapaz de comunión y en aquel en el cual no hay comunión no puede haber amistad” (507e).

No es difícil demostrar que el tirano no puede tener amigos, dado que el hombre injusto tenderá a rodearse de otros como él y tendrá un constante temor de ser traicionado por sus cercanos, quienes se mantienen junto a él por interés, así como preocupación por protegerse del ataque de sus enemigos. Sin embargo, esta es también la situación de quién piensa que la felicidad consiste en “el sentimiento de que el poder crece, de que se ha superado una resistencia”. No es casualidad que las figuras históricas admiradas por Nietzsche hayan muerto en circunstancias violentas o humillantes, como fueron los casos de Julio César y Napoleón. La voluntad de poder choca de manera inevitable contra los límites de la condición humana, y la doctrina del eterno retorno, que permitiría superar estos límites por el recurso a la “eternidad del instante”, está lejos de ser demostrada (cfr. González Vallejos, 2020). En relación con este último punto, la pregunta existencial que encontramos en el Evangelio de Mateo —“¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida? ¿O qué puede dar el hombre a cambio de su vida?” (Mt. 16:26)— nos permite confrontar la sabiduría de Cristo con la de Zaratustra, tal como lo hace Nietzsche a lo largo de toda su obra madura, culminando con la contraposición entre Dionisio y “el Crucificado” (cfr. Nietzsche, 2016d, p. 859).

En primer lugar, llama la atención que Nietzsche y Jesús coincidan en que la vida puede ganarse o perderse. En la *Genealogía de la moral*, el filósofo se pregunta por las condiciones bajo las cuales el hombre inventó los juicios de valor (bueno y malo) y por el valor de estos mismos juicios. Nietzsche pregunta: “¿Impidieron o fomentaron el desarrollo humano? ¿Son signos de emergencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? O, por el contrario, lo que en ellos se revela ¿es la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su ímpetu, su confianza, su futuro?” (Nietzsche, 2016d, p. 455). De acuerdo con este pasaje, “ganar la propia vida” significaría “fomentar el desarrollo humano”, lo cual equivale a elevar “el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo” (Nietzsche, 2016d, p. 706). Esto contradice frontalmente lo dicho en el pasaje de Mateo. En efecto, el evangelista apunta precisamente al carácter pasajero y a la escasa importancia que tienen los éxitos humanos, tal como lo expresa el relato de las tentaciones de Jesús en el desierto (cfr. Mt. 4:1-11) y la parábola del rico imprudente, quien decide darse una vida de placeres sin saber que esa misma noche morirá y que sus riquezas no le servirán de nada (cfr. Lc. 12:13-21). A Nietzsche, en cambio, no le preocupa el problema de la felicidad entendida como

“vida buena”, aristotélica, judía o cristiana. La felicidad de los señores, afirma, *no se separa de la acción*, es decir, de la guerra y de la aventura; en otras palabras, está unida necesariamente a la voluntad de poder. La felicidad de “los impotentes, oprimidos, infectados de sentimientos envenenados y hostiles”, en cambio, “se presenta esencialmente como narcosis, anestesia, calma, paz, ‘Sabbat’, distensión del ánimo y desmerecimiento, en fin, de manera *pasiva*” (Nietzsche, 2016d, p. 471).

En segundo lugar, la expresión “ganar el mundo entero” alude directamente a la búsqueda de poder glorificada por Nietzsche; la segunda pregunta —“¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?”—, en cambio, apunta a la muerte, es decir, a la mayor expresión de la finitud humana. Esta pregunta, sin embargo, no tiene sentido desde la perspectiva nietzscheana. El mayor temor de un Napoleón o de un Julio César no será morir en batalla, sino vivir una vida mediocre e intrascendente. En otras palabras, temerá no ser capaz de superar el *test existencial* que Nietzsche formula por medio de un demonio en *La gaya ciencia*. Sin embargo, este *test existencial* supone la verdad tanto del eterno retorno como la identidad entre la vida misma y la voluntad de poder. Después de todo, por medio de la doctrina del eterno retorno, Nietzsche intenta salvar para el ser humano la posibilidad de “escribir sobre la voluntad de milenios como sobre bronce” (Nietzsche, 2016a, p. 348).

5. Reflexiones finales

¿Cuál es la respuesta de Nietzsche a la pregunta por la condición humana? En el prólogo de Zarathustra leíamos el siguiente pasaje:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre — es una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es un tránsito y un ocaso (Nietzsche, 2016a, p. 49).

Lejos de toda concepción esencialista de la condición humana —animal racional, animal social, alma y cuerpo, cosa pensante—, Nietzsche, al establecer la prioridad de la *posibilidad* por sobre la *realidad* humana, anticipa la concepción heideggeriana de la existencia humana (cfr. Heidegger 1997, p. 67). En otras palabras, Nietzsche piensa

que lo que define a la condición humana, sin perjuicio de su carácter corporal y terrenal, tiene que ver con la posibilidad de *ganar o perder la propia existencia*. A diferencia de Heidegger, sin embargo, quien desarrolla una analítica de la existencia humana desde la perspectiva de la fenomenología hermenéutica, a la propuesta de Nietzsche le son esenciales las dimensiones moral y existencial, pues su mayor preocupación tiene que ver con la posibilidad de alcanzar la plenitud humana. Los términos utilizados por Nietzsche para hablar acerca del hombre —*cuerda sobre un abismo, puente y no meta, tránsito y ocaso*— dan cuenta de la prioridad de lo posible por sobre lo real. Sin embargo, tal como Pilatos ante el Cristo humillado y ofendido (cfr. Jn. 19: 5), Nietzsche pronuncia su *Ecce homo* ante Zaratustra al hablar acerca de él en los siguientes términos: “Un vidente, un volente, un creador, un futuro también, y un puente hacia el futuro — y, ay, incluso, por así decirlo, un lisiado junto a ese puente: todo esto es Zaratustra (Nietzsche, 2016a, p. 237).

Zaratustra no es el superhombre, pero sí su profeta. Antes había escrito Nietzsche que “la grandeza del hombre está en ser puente y no una meta”; ahora dice que Zaratustra es “un puente hacia el futuro”.¹⁰ Aquello que conducirá al ser humano a la plenitud es, por lo tanto, la sabiduría de Zaratustra. Ante el nihilismo y la mediocridad del último hombre, ante el pesimismo del adivino que repetía incesantemente “todo está vacío, todo es idéntico, todo fue” (Nietzsche, 2016a, p. 229), el profeta dice: “Redimir a los que han pasado y transformar todo ‘Fue’ en un ‘Así lo quise’ — ¡solo eso sería para mí redención! (Nietzsche, 2016a, p. 238). La comprensión intelectual y la serena aceptación del eterno retorno, así como el apego a la tierra, la búsqueda del heroísmo y la renuncia a la obediencia para dar lugar a la creación son los rasgos que definen a Zaratustra y son, por lo tanto, las rasgos que permitirán al hombre alcanzar su plenitud. El *amor fati*, por su parte, remite directamente al

¹⁰ Acentuando la idea de Zaratustra como precursor y profeta del superhombre, Nietzsche dice en que en *Así habló Zaratustra* “el hombre se halla superado a cada instante, el concepto de ‘superhombre’ se hizo aquí realidad suprema — en una lejanía infinita queda, *por debajo de él*, todo cuanto en el hombre se llamó grande hasta ahora. Lo alciónico [dionisiaco], los pies ligeros, la omnipresencia de maldad e insolencia y todo lo demás que es típico del tipo Zaratustra: jamás se soñó nada eso como algo esencial a la grandeza” (Nietzsche, 2016d, p. 839).

eterno retorno, tal como lo hemos entendido: afirmar un instante de la propia vida supone aceptar la vida entera, en otras palabras, el propio destino, con todas sus alegrías y sufrimientos (cfr. Nietzsche, 2016d, pp. 838-842).

La comprensión de la obra de Nietzsche a partir de la búsqueda de la grandeza y de la plenitud humana nos permite, finalmente, reflexionar acerca del problema interpretativo no solo en relación con *Zaratustra*, sino cara a toda la obra madura de Nietzsche. Varios de los más importantes intérpretes han leído al filósofo alemán desde el perspectivismo y la muerte del sujeto. Ciertamente existen razones textuales que justifican esta línea interpretativa, por ejemplo, la sección 13 de la primera parte de la *Genealogía de la moral* o la canción “La superación de sí mismo”, en la que el autor establece la prioridad de la voluntad de poder por sobre la voluntad de verdad (es decir, defiende el perspectivismo).¹¹ Sin embargo, no se debe confundir el *perspectivismo* con el *relativismo moral*, ni tampoco atribuirle a la obra de Nietzsche un propósito meramente deconstructivo. A lo largo del presente trabajo hemos visto que, desde el prólogo de *Zaratustra* hasta *El anticristo*, Nietzsche manifiesta una permanente preocupación por la grandeza y plenitud de la especie humana, que se expresa tanto en la proclamación del superhombre como en el desprecio hacia el último hombre. Lo dicho en la sección 2 de *El anticristo* —“¿Qué es bueno? — Todo lo que en el ser humano eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es malo? — Todo lo que procede de la debilidad” (Nietzsche, 2016d, p. 706)— demuestra que Nietzsche está muy lejos de sostener que lo bueno y lo malo dependen del propio sujeto o de una cultura; en otras palabras,

¹¹ “Sea cual sea lo que yo crea y el modo como lo ame — pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad. Y también tú, hombre del conocimiento, eras tan solo un sendero y una huella de mi voluntad: ¡en verdad, mi voluntad de poder camina también con los pies de tu voluntad de verdad!” (Nietzsche, 2016a, p. 451). En términos más explícitos, Nietzsche afirma en los *Fragmentos póstumos* que el mundo “no existe como ‘mundo en sí’. [E]s esencialmente un mundo de relaciones: tiene, en determinadas circunstancias, un *rostro distinto* desde todos y cada uno de los puntos: su ser es esencialmente diferente en cada punto: ejercer presión sobre todo punto, cada punto le ofrece resistencia... y las sumas de todo ello son, en cada caso, totalmente *incongruentes*” (Nietzsche, 2016c, 14 [93], p. 541). En consecuencia, no habría una verdad objetiva y válida intersubjetivamente, y habría en cambio *muchas verdades* (cfr. Zittel, 2011, pp. 299-300).

demuestra que Nietzsche no es un relativista moral. Sin embargo, el contenido concreto de la “moral de los señores” no está previamente fijado, sino que es determinado en cada caso por la voluntad de poder. Lo que Nietzsche establece entonces como parámetro para diferenciar lo moral de lo inmoral no está dado por un conjunto de principios similar a los diez mandamientos, al imperativo categórico o al principio de utilidad, sino por la promoción o el debilitamiento de la grandeza y de la voluntad de poder. De esto se sigue que Nietzsche no propone un criterio moral claro y preciso, y que, por lo tanto, resultaría difícil determinar el contenido de una “moral nietzscheana”.

En los *Fragmentos póstumos* encontramos un pasaje que confirma la interpretación que proponemos: “La moral es necesaria: ¿de acuerdo con qué actuaremos, puesto que debemos actuar? ¿Y lo que hemos hecho, debemos valorarlo — de acuerdo con qué? Demostrar el error en la génesis no es ningún argumento contra la moral. La moral es una condición de vida. ‘Tú debes’” (Nietzsche, 2010b, p. 110). A pesar de su feroz crítica contra la moral kantiana, al punto de decir que “el imperativo categórico huele a crueldad” (Nietzsche, 2016d, p. 490), vemos que Nietzsche no renuncia al concepto de “deber”, aun cuando lo entienda en función de la voluntad de poder. Precisamente por esto es que la palabra “deber” resulta equívoca en este contexto, si es que se pretendiera interpretarla desde la ética kantiana. Lo propio del deber para Kant radica en su carácter absoluto; se trata de un mandato de la razón formulado mediante el imperativo categórico y debe ser ejecutado por motivos estrictamente racionales (cfr. AA IV: 399-403). Para Nietzsche, en cambio, el *deber* manda la búsqueda de la grandeza y de la plenitud humana; el significado preciso de estas, como veíamos anteriormente, se resiste a ser definido o codificado. No se trata de un mandato de la *razón*, sino de una exigencia de la voluntad de poder. De esto se sigue, en todo caso, que no es correcto calificar a Nietzsche de “inmoralista” o de “amoral”. Es claro que Nietzsche defiende la moral de los señores, cuyo contenido se limita al mandato de promover la voluntad de poder. Se trata de un humanismo *antiesencialista*, es decir, que sitúa a la existencia por sobre la esencia, y que está dispuesto a sacrificar a los débiles con tal de que los fuertes puedan alcanzar la plenitud a la que están llamados (cfr. Nietzsche, 2016d, pp. 480-483 y 706).

Si volvemos ahora a las interpretaciones que citábamos al comienzo de este trabajo, podemos decir que todas ellas apuntan a aspectos existentes, pero parciales, de *Zaratustra*. Gerhart tiene razón al decir que

Nietzsche pensó en *Zaratustra* como un “quinto evangelio” en el que propone una nueva sabiduría basada en el eterno retorno, aunque resulta problemático afirmar que el filósofo no ofrece ninguna argumentación al respecto;¹² Simon, así como Deleuze y Vattimo, están en lo correcto al sostener que para Nietzsche todo juicio es una “interpretación vital” sometida a la voluntad de poder; Meier acierta al destacar el carácter de adivino y legislador de *Zaratustra*, así como la tensión permanente entre el profeta y el filósofo; finalmente, Heidegger y Fink hacen bien en referirse a la dimensión metafísica del eterno retorno. Sin embargo, no se debe perder la perspectiva. *Así habló Zaratustra* trata acerca de la plenitud y decadencia de la condición humana, y todas las demás interpretaciones deben ser entendidas a partir de este propósito fundamental. Como afirma Salaquarda, la obra busca la superación de las fronteras que hasta ahora ha tenido el ser hombre, lo cual supone la superación de la moral (cfr. Salaquarda, 2012, p. 53). Y en este contexto, el Dios cristiano y la moral de la compasión aparecen como los mayores obstáculos de la realización humana, y el eterno retorno, como su condición de posibilidad más importante.

Es por estas razones que la obra termina con las siguientes palabras:

“[...] Mi sufrimiento y mi compasión — ¡que importan!
 ¿Aspiro yo acaso a la *felicidad*? ¡Yo aspiro a mi *obra*!
 ¡Bien! El león ha llegado, mis hijos están cerca.
Zaratustra está ya maduro, mi hora ha llegado: — Esta
 es *mi* mañana, *mi* día comienza: ¡*asciende, pues, asciende*
tú, gran mediodía!” Así habló *Zaratustra*, y abandonó
 su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal
 que viene de oscuras montañas (Nietzsche, 2016a, p.
 510).

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén. (2009). J. Ubieta (ed.). Desclée de Brouwer.
 Deleuze, G. (2013). *Nietzsche y la filosofía*. A. Tartal (trad.). Anagrama
 Fink, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.

¹² Cfr. *supra*, nota 4.

- Gerhardt, V. (2012). Die Erfindung eines Weisen. Zur Einleitung in Nietzsches *Zarathustra*. En V. Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. (pp. 1-11). Akademie Verlag.
- González, A. (2019). La muerte del Dios vivo. En M. González (ed.), *La muerte de Dios. Hacia una filosofía de la cruz*. (pp. 171-209). RIL.
- González Vallejos, M. (2020). Filosofía de la cruz en Nietzsche. *Anuario Filosófico*, 53, 311-339.
- Hegel, G. W. F. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Volumen III. R. Ferrara (ed. y trad.). Alianza.
- ____ (1998). *Fenomenología del espíritu*. W. Roces (trad.). FCE.
- Heidegger, M. (1997) *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Editorial Universitaria.
- ____ (2000a). *Nietzsche I*. J. L. Vermaal (trad.). Destino.
- ____ (2000b). *Nietzsche II*. J. L. Vermaal (trad.). Destino.
- Janaway, C. (2009). Naturalism and Genealogy. En K. Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*. (pp. 337-352). Wiley Blackwell.
- Kant, I. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. R. Aramayo (trad.). Alianza.
- Lem, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Meier, H. (2017). *Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine philosophische Auseinandersetzung*. C. H. Beck.
- Nehamas, A. (2002), *Nietzsche, la vida como literatura*. R. J. García (trad.). FCE.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen II. (1875-1882)*. D. Sánchez Meca (ed.). J. Aspiunza y M. Barrios Casares (trads.). Tecnos.
- ____ (2009). *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe*. G. Colli, M. Montinari y P. D'Iorio (eds.). *Nietzsche Source*. URL: <http://www.nietzschesource.org/>.
- ____ (2010a). *Fragmentos póstumos. Volumen I. (1869-1874)*. D. Sánchez Meca (ed.). L. E. de Santiago Guervós (trad.). Tecnos.
- ____ (2010b). *Fragmentos póstumos. Volumen III. (1882-1885)*. D. Sánchez Meca (ed.). D. Sánchez Meca y J. Conill (trads.). Tecnos.
- ____ (2010c). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. D. Sánchez Meca (ed.). J. Bautista Llinares Chover, D. Sánchez Meca y L. E. de Santiago Guervós (trads.). Tecnos.
- ____ (2013). *Obras completas. Volumen II. Escritos filológicos*. D. Sánchez Meca (ed.). M. Barrios Casares, A. Martín Navarro, D. Sánchez Meca, L. E. de Santiago Guervós y J. L. Vermaal Beretta (trads.). Tecnos.

- (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez. I*. D. Sánchez Meca (ed.). J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. L. Vermaal (trads.). Tecnos.
- (2016a). *Así habló Zaratustra*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- (2016b). *El nacimiento de la tragedia*, A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- (2016c). *Fragmentos póstumos. Volumen IV. (1885-1889)*. D. Sánchez Meca (ed.). J. L. Vermaal Beretta y J. Bautista Llinares Chover (trads.). Tecnos.
- (2016d). *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez. II. Complementos a la edición*. D. Sánchez Meca (ed.). J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia Biescas, J. Bautista Llinares Chover y A. Martín Navarro (trads.). Tecnos.
- Penzo, G. (2011). *Übermensch*. En H. Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. (pp. 342-345). Metzler.
- Pieper, A. (2012). *Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises*. En V. Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. (pp. 69-91). Akademie Verlag.
- Pippin, R. (2010). *Introductions to Nietzsche*. Cambridge University Press.
- Potestà, A. (2019). *Pensar el arte. Un recorrido histórico por las ideas estéticas*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Platón. (2015). *Gorgias*. J. Echenique (trad.). Editorial Universitaria.
- Richardson, J. (2009). *Nietzsche on Time and Becoming*. En K. Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*. (pp. 208-229). Wiley Blackwell.
- Safranski, R. (2000). *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Carl Hanser Verlag.
- Salaquarda, J. (2012). *Die Grundconception des Zarathustra*. En V. Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. (pp. 51-68). Akademie Verlag.
- Schacht, R. (2009). *Nietzsche and Philosophical Anthropology*. En K. Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*. (pp. 115-132). Wiley Blackwell.
- Simon, J. (2012). *Ein Text wie Nietzsches Zarathustra*. En V. Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. (pp. 169-192). Akademie Verlag.
- Vattimo, G. (2012). *Introducción a Nietzsche*. J. Binaghi (trad.). RBA Libros.
- Zittel, C. (2011). *Perspektivismus*. En H. Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. (pp. 299-301). Metzler.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2115>

Militant Pantheism. Hegel as a Political Symbol in the Marxian Narrative

Panteísmo militante. Hegel como significante
político en la narrativa marxiana

Angelo Antonio Narváez
Universidad Católica Silva Henríquez
Chile
anarvaez@ucsh.cl
<https://orcid.org/0000-0001-7320-6905>

Recibido: 01 - 01 - 2021.

Aceptado: 19 - 03 - 2021.

Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this article, I address the problem of the political, ideological, and philosophical context as a background for Karl Marx's linguistic references to Hegelian philosophy, especially with the famous epilogue to the second German edition of *Das Kapital* in mind. I argue that, in addition to the already complex logical relationship between Hegelian philosophy and the Marxian critique of political economy, the references to Hegel in the Marxian narrative also refer to a symbolic dimension typical of the pre and post-*Vormärz* disputes, in which theological and political conflicts intersect as a horizon of affirmation or denial of the social reality of the time.

Keywords: Hegel; Marx; Schelling; writing; symbol.

Resumen

En este artículo abordo el problema del contexto político, ideológico y filosófico como trasfondo de las referencias lingüísticas de Karl Marx a la filosofía hegeliana, especialmente en virtud del célebre epílogo a la segunda edición alemana de *El capital*. Lo que sostengo es que, además de la ya compleja relación lógica entre la filosofía hegeliana y la crítica marxiana de la economía política, las referencias a Hegel en la narrativa marxiana refieren también a una dimensión simbólica propia de las disputas previas y posteriores al *Vormärz*, en las que se cruzan los conflictos teológicos y políticos como horizonte de afirmación o negación de la realidad social de la época.

Palabras clave: Hegel; Marx; Schelling; escritura; significante.

1. Introducción

Los debates sobre la escritura y el valor público de Marx no comenzaron con el llamado periodo de institucionalización del marxismo, primero en el contexto del Partido Socialdemócrata de Alemania a fines del siglo XIX, y luego en el contexto de la bolchevización de la Revolución rusa, sino que comenzaron inmediatamente después su muerte. Si, por una parte, se ha identificado especialmente a Friedrich Engels como el gestor del *Nachlass* de Marx, fueron sus hijas, y especialmente Eleanor Marx, quien llevó a cabo junto con Engels los primeros trabajos de sistematización —incluida la tercera edición del tomo I de *El capital* y también los tomos II y III— tanto de sus escritos teóricos como de sus estudios y de su correspondencia. Marx había dejado en vida su legado a Eleanor y, posteriormente, esta función de albacea sería reafirmada por el mismo Engels ante las pretensiones del SPD de conseguir tanto el *Nachlass* de Engels como el de Marx (cfr. Holmes, 2015, p. 344).

Uno de los aspectos más interesantes de este trabajo póstumo llevado a cabo particularmente por Eleanor Marx estriba en que, además de *El capital*, puso la mayor parte de sus esfuerzos en editar textos históricos y de divulgación política: *The Eastern Question: A Reprint of Letters Written 1853-1856 Dealing With the Events of the Crimea War* (1897), *Value, Price and Profit, addressed to Working Men* (1898), *Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century* (1899), y *The Story of the Life of Lord Palmerstone* (1899). Lo que Eleanor Marx buscaba con estas ediciones no era, por supuesto, poner a disposición el *Nachlass* marxiano como un valor en sí mismo, sino incidir en la política de su época, especialmente en las disputas de autonomía nacional en las que Irlanda llevaba la voz cantante.

El trabajo inmediatamente posterior realizado por Karl Kautsky con las llamadas *Theorien über den Mehrwert* —publicado como el tomo IV de *El capital* entre 1905 y 1910— también tenía, entre otras dimensiones, una finalidad política que suponía tanto la pretensión de continuidad de Kautsky con la teoría marxiana en *La cuestión agraria* (1974, p. 9) como también disputar el sentido del socialismo en el contexto del *Revisionismusstreit* (Melrose, 2016). Al poco tiempo, Lenin sostendría en *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* que la dictadura del proletariado era “la esencia de la doctrina de Marx” y que, por tanto, la apuesta de Kautsky por la democracia parlamentaria, derivada de su lectura del *Nachlass* marxiano, suponía un “olvido de la lucha de clases”

(Lenin, 1972, p. 6). Lo que estas posiciones y momentos tuvieron en común fue el reconocimiento, deliberado o no, del valor simbólico que Marx podía cumplir en diversos momentos de la recepción de su obra.

Cuando David Riazánov comenzó el proyecto de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA¹), el horizonte editorial era eminentemente político aun cuando se buscara con ciertos márgenes establecer y distinguir con cierta claridad las autorías de los textos fundantes y canónicos del marxismo (cfr. Musto, 2011). El éxito filológico de ambos proyectos quedó a la vez subordinado a decisiones editoriales de censura y autocensura con las que se buscó disputar o resguardar la dimensión pública de la figura de Marx. Esa misma decisión la había tomado Eleanor en relación con su correspondencia en 1883 (cfr. Marx, 2019, p. 270). En el caso de la edición de la MEGA², la pretensión por la transparencia del texto es aún mayor (cfr. Musto, 2011, p. 21) y supone, en cuanto proyecto, incluso una crítica de la dimensión simbólica de la escritura marxiana para situarla en una dimensión asociada a una forma particular de cientificidad filológica justificada por la precisión lógica y la coherencia interna de la crítica marxiana (cfr. Musto, 2020, p. 407).

Ahora bien, aquí no nos interesa solamente estimar el valor que tengan o no los diversos proyectos editoriales para la investigación marxista —trabajo que excedería por mucho la extensión de estas líneas—, sino también explorar el sentido de un aspecto particular de la narrativa marxiana en su propio contexto lingüístico: una Alemania atravesada por los conflictos propios de la Restauración, el *Vormärz*, las Revoluciones de 1848, la Guerra franco-prusiana y el ascenso político y militar de Bismarck. Esa particularidad es la figura de Hegel, que, como se desprende de lo que ya hemos dicho, no analizaremos en función de la relación lógica que podría tener la dialéctica hegeliana con la crítica marxiana de la economía política, sino cara a la función pública del lenguaje marxiano. A diferencia de los trabajos editoriales marxistas posteriores, lo aquí nos interesa es el trabajo editorial marxiano en su tiempo específico como una forma de disputa por el sentido interpretativo de la realidad en el horizonte de su transformación. Para esto, dividiremos la exposición en cuatro apartados: primero abordaremos el problema de la referencia categorial en lo que Fredric Jameson ha llamado “ficciones narrativas”, poniendo especial énfasis en la ejemplificación hegeliana del marxismo occidental; segundo, abordaremos la manera en la que se fue construyendo la imagen de Hegel en su propio tiempo, para después analizar cómo esa misma figura entró en conflicto tanto con la antigua

como con la nueva intelectualidad berlinesa; finalmente, expondremos una breve conclusión relativa a ritmo que adquirió esa imagen en el siglo XIX.

2. El conflicto de las representaciones escriturales

La función de Hegel como referente simbólico de los debates filosóficos y políticos ha sido un problema de investigación desde mediados del siglo XIX. Cuando, en los años setenta de tal siglo, Karl Rosenkranz publicó *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, lo hizo tanto con la intención de resituar a Hegel en el espacio público de las discusiones filosóficas en un momento dominado por el neokantismo y por Schopenhauer como también para distinguir los usos y abusos deliberados de su figura filosófica como justificación de proyectos individuales, especialmente los desarrollados en 1851 por Rudolf Haym en *Hegel und seine Zeit* (cfr. Rosenkranz, 1870, p. vii). El problema para Rosenkranz, por supuesto, radicaba en que su propio proyecto significaba para su público una tendencia hermenéutica que posicionaba a Hegel como un punto de referencia político y filosófico en medio de la Guerra franco-prusiana, es decir, un proyecto que en última instancia disociaba a Hegel de cualquier asociación francófila para llevarlo a una esfera, pretendidamente, de exclusividad filosófica.

Ahora bien, no se trata de defender *a priori* que toda interpretación de la filosofía hegeliana sea coherente y consistente por sí misma; inversamente, tampoco se trata de sustituir la multiplicación de interpretaciones por un acuerdo mínimo común y compensatorio que permitiera discutir la filosofía hegeliana dentro de márgenes más o menos transversales. Si siguiéramos el primer camino, se llegaría prontamente al relativismo que denunciaba Adorno sobre las “interpretaciones [...] incompatibles con el sentido de la filosofía hegeliana” que intentan “capturar el contenido veritativo de la filosofía hegeliana en algo exterior a ella, en algo que ésta habría derivado en su propia estructura como cosa condicionada o fijada” (Adorno, 1974, p. 36). La crítica de Adorno no radicaba solo en la pretensión de buscar una “comprobación” de la filosofía hegeliana en la sociedad, sino que también se adelantaba a las lecturas que buscaron ver específicamente en el *Geist* hegeliano una *realización* o *expresión*, por ejemplo, del capitalismo (cfr. Postone, 2006, p. 67). Ahora bien, de seguir por el segundo camino posible, insistirá Adorno en otro contexto, se estaría ante el peligro de la profesionalización

exacerbada del quehacer filosófico, que, paradójicamente, termina en la nulidad instrumental de la reflexión filosófica (cfr. Adorno, 2014, p. 16).

Lo que enfrentamos entonces es un doble recorrido lingüístico: por una parte, la construcción de argumentos a partir de categorías flexibles; por otra, el vínculo de la representatividad de una categoría variable con el uso público del lenguaje (cfr. Adorno, 2014, p. 278). Tiene sentido en este punto precisar la interpretación que Fredric Jameson realiza de las propias categorías hegelianas, para quien “las categorías son [...] específicas de cada situación o contexto, siempre y cuando entendamos que no hay situaciones o contextos generales, ni pasajes conceptuales generales dados por adelantado” (2007, p. 97).¹ Entonces, justamente porque una categoría no se identifica nominalmente *a priori* con un orden terminológico o conceptual previo es que podemos entender a Hegel también como una categoría de valor variable asociado a una situación, un contexto social o un pasaje conceptual. La función relativa de Hegel es lo que Jameson (2007, p. 96) entiende por esa *ficción narrativa* en la cual las categorías adquieren un valor específico y también su representatividad. Es, en última instancia, la *ficción narrativa* la que coordina la exposición del uso público del lenguaje, y de la razón, en términos kantianos, porque las pretensiones de las ficciones narrativas en las cuales adquiere su sentido relativo la dialéctica son diferentes tanto por la intensión del lenguaje como por el lector, el público al que interpelan.

Ahora bien, un problema estriba en que el marxismo occidental suprimió la lectura en la composición escritor-lector al volver objeto de análisis la posibilidad de una interpretación científica de la escritura de Marx. Suprimido el lector, toda lectura que no correspondiera con esa

¹ Así, Jameson insistirá, en relación con la filosofía hegeliana, en que, “tampoco es una cuestión de organización o *Darstellung* (presentación, escenificación), de acuerdo con la cual Hegel proyecta la ficción narrativa de una serie o secuencia para hilar más efectivamente las perlas de las categorías una tras otra. Si fuera meramente una cuestión de organización, uno esperaría que la explicación de cada categoría fuera un asunto relativamente estático, de modo que uno pudiera iniciar lo que después de todo se denomina enciclopedia y consultar esta o aquella entrada, extrayendo en caso de necesidad la *definición* de *sustancia*, o *necesidad*, o *límite* para descubrir cuál es el significado exacto. Pero no podemos hacer esto porque la secuencia temporal de las categorías se propone presentar la autoproducción, el autodesarrollo y el autodespliegue del Concepto mismo” (Jameson, 2007, p. 96).

escritura representa una perversión del lector como contra-fundamento hermenéutico de toda lectura correcta posible. Si lo decimos en términos de Maurice Blanchot (2008), el marxismo occidental optó por anteponer la lectura al lector.

Si bien son célebres las reticencias de Marx respecto del marxismo (Krätke, 2011), el marxismo occidental en general no solo volvió marxista a Marx, sino que también se apropió excluyentemente de la escritura marxiana (Garrido, 2020). El problema principal con la apropiación marxista de Marx —incluso en sus límites heterodoxos— es justamente que anteponen el sentido de *un pasaje conceptual general* o el de tal o cual categoría a la lectura de la ficción narrativa en la cual es posible encontrar la escritura de Marx. Razón suficiente para que el marxismo en general rechazara las variables categoriales. Identificar ese problema era una de las motivaciones de Derrida al sostener que “se tiembla ante la hipótesis de que en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló” — e, insiste Derrida, “metamorfosis” fue una de las palabras preferidas de Marx— “un nuevo ‘marxismo’ no tenga ya el aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo” (Derrida, 2003, p. 64). Entonces, podemos decir con Derrida, sin ese sistema de referencias fijo, no solo los opositores del marxismo no logran identificar su objeto, sino que los mismos marxistas dejan de reconocerse como sujetos en virtud de una lógica identitaria. De manera notable, las dos formulaciones de las reticencias de Marx, “ce qu’il y a de certain, c’est que moi je ne sui pas Marxiste” y “Tout ce que je sais, c’est que je ne sui pas Marxiste”, fueron formuladas por Engels en cartas enviadas a Eduard Bernstein y Konrad Schmidt el 2 de noviembre de 1882 y el 5 de agosto de 1890, respectivamente (MEW XXXV, p. 388; XXXVII, p. 436). El gesto de Engels muestra con cierta claridad las reticencias de ambos a la identidad como momento de subjetivación.

Entonces, volver a leer la crítica marxiana de la economía política o, más específicamente, volver a leer el Hegel de Marx, implica tanto un trabajo de imaginación y de traducción como de interpretación. Aquí nos mantenemos en los terrenos heredados por Maurice Blanchot (2004, 2008): imaginación en cuanto posibilidad de proyección de figuras retrospectivas con el peso inevitable del presente, y traducción en cuanto posibilidad de transferencia y producción de sentidos circunscritos a categorías variables; es decir, una lectura antes que una hermenéutica.

Hegel es un espectro recurrente en la escritura de Marx, y una fractura indeleble para la lectura. Dentro de los márgenes del tomo I

de *El capital*, la filosofía hegeliana puede o no ocupar un lugar central en la formulación lógica de la crítica marxiana; de hecho, la larguísima y diversa tradición analítica que ha buscado conectar de una u otra manera la lógica hegeliana con la secuencia categorial marxiana en *El capital* (o de los *Grundrisse*) goza aún hoy de excelente salud, especialmente en las tradiciones anglosajona (cfr. Uchida, 1988; Hook, 1994; Moseley, 2014) e italiana (cfr. Fineschi, 2006; Finelli, 2014). Ahora, cuando el marxismo leyó “Hegel” en *El capital*, no reaccionó de la misma manera que al leer “Smith”, “Ricardo”, “Mill”, “Petty”, “Hodgskin”, “Quesnay” o “Wakefield”. ¿Cuántos marxistas y marxólogos leyeron a Petty o Thompson con la rigurosidad con la que leyeron a Hegel? El argumento era que quizás no era necesario. A diferencia de los economistas, “científicos” o “vulgares”, Hegel ofrecía al marxismo algo que correspondía al ámbito filosófico, lógicamente anterior al ámbito económico: suficiencia epistemológica y, eventualmente, también metodológica. o, como hemos dicho, una anteposición de la lectura al lector.

No era necesario mostrar que Smith estaba equivocado en tal o cual punto: bastaba con demostrar que el sistema de referencias epistemológicas era insuficiente para dismantelar el complejo argumentativo de Smith (y el de los demás economistas). Resuelta la insuficiencia, los argumentos dismantelados pasaron a formar parte de los residuos, de los antecedentes, de los momentos formativos de la crítica marxiana de la economía política. Paralelamente, William Petty o Thomas Hodgskin no corrieron con la misma suerte. Para bien o para mal, eso implica reconocer un problema: hoy el marxismo puede leer a Petty y Hodgskin, pero el marxismo no es *lector* de Petty y Hodgskin. Sin embargo, se sigue siendo irremediamente *lector* de Hegel y Marx, a la vez que a Marx no le quedaba más que discutir con Hegel, es decir, con su época.

¿Qué significa Hegel en la escritura de Marx? Un primer problema estriba en que el marxismo tradicionalmente se ha enfocado en los escritos antes que en la escritura de Marx: es decir, en qué dijo Marx sobre Hegel, pero no en lo que Marx no dijo sobre Hegel o, al menos, en lo que no dijo explícitamente. Si Marx pensó todo lo que dijo, pero no dijo todo lo que pensó, Hegel es algo como una insinuación intermedia entre el pensar y el decir. Sin embargo, esta imposición de lo escrito por sobre la escritura quizás no podría haber sido de otra manera, pues hay que atender al problema propuesto por Perry Anderson (2011). Antes de la publicación

de *Historia y conciencia de clases* en 1923, dice Anderson, Hegel había sido considerado “un precursor remoto” de Marx, “pero ya sin importancia”. La publicación de Lukács “invirtió radicalmente esta apreciación, y por primera vez elevó a Hegel a una posición absolutamente dominante en la prehistoria del pensamiento marxista”, a la vez que “la influencia de esta reevaluación de Hegel iba a ser profunda y duradera para toda la tradición posterior del marxismo occidental, coincidieran o no con ella los pensadores posteriores” (Anderson, 2011, p. 78). Por cierto que hay precedentes, y quizás el más importante de todos sea el trabajo de Plejánov con ocasión del sesenta aniversario de la muerte de Hegel. Los editores del *Neue Zeit* encargaron a Plejánov en 1891 un opúsculo en el cual se diera cuenta de la importancia de Hegel para el desarrollo del pensamiento marxista, momento que Plejánov utilizó para formular una hipótesis que Lukács retomaría posteriormente en *Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, a saber, que, en última instancia, aunque con explicaciones diferentes, los límites de la filosofía hegeliana estribaron en su inevitable composición burguesa. Si bien “Hegel entendió más claramente que todos los economistas de su tiempo”, sin exceptuar a David Ricardo, “que en una sociedad basada en la propiedad privada, el crecimiento de la riqueza en una parte va acompañado inevitablemente del crecimiento de la pobreza en otra parte” (Plejánov, 2012, p. 164), no sospechó “que el proletariado moderno difería notablemente del proletariado del mundo antiguo, por ejemplo, del proletariado romano” (2012, p. 165), de modo que, “como idealista, Hegel solo podía ver la historia desde el punto de vista idealista. Empleó todas las facultades de su genio, los gigantescos recursos de su dialéctica, para dar al menos un aspecto científico a la concepción idealista de la historia” (2012, p. 165).

Tanto Plejánov como Lukács (1963) suponen que Hegel ve con claridad los principales problemas de las sociedades capitalistas, pero que a la vez está epistemológicamente limitado para subvertir el carácter natural bajo el cual aparecen en sus formulaciones filosóficas. Herbert Marcuse pretendió resolver este problema en *Razón y revolución* con su célebre conclusión analítica y política: Marx tradujo en conceptos políticos y económicos las relaciones que en Hegel aparecían sistematizadas por conceptos filosóficos (cfr. Marcuse, 2010, p. 259). El límite lógico está en que Hegel se encuentra atrapado por los principios inaugurales de la Ilustración alemana, es decir, por la abstracción de la filosofía crítica kantiana; por otra parte, está transido por el decurso y atraso de Alemania en comparación, por ejemplo, con Inglaterra. Es decir que,

desde la perspectiva marxista heterodoxa, pero aún tradicional, Hegel estaba incapacitado para realizar el proceso de traducción propuesto por Marcuse porque las condiciones históricas y lógicas eran insuficientes. Hegel no nació póstumo, sino que fue más bien producto de un parto prematuro: le faltó tiempo.

Esto implicaba un problema para el marxismo, pues si a Hegel lo que le faltó fue tiempo, entonces el trabajo a Marx se le habría dado con bastante facilidad: el marxismo como una consecuencia lógica e histórica de Hegel era algo que se veía bastante mal. Para abordar este problema, el marxismo encontró una solución que se transformó prontamente en un problema: la lógica de Marx no es una consecuencia de la lógica hegeliana, sino una transformación de esta, una inversión radical. Cómo y cuándo se habría producido esta transformación fueron las preguntas que animaron el debate de una parte importante del siglo XX dentro de los márgenes del marxismo occidental.

Es en este contexto —que, por cierto, involucra más discusiones y debates que solo la función de la lógica hegeliana en el desarrollo de la crítica marxista— que entra en escena la relación entre lo escrito y la escritura. La propensión del marxismo por lo escrito transformó la escritura de Marx en un espectro y, con este gesto de corte en la escritura, los marxistas le negaron el público (original) a Marx y a los marxistas, buscando a su vez los públicos de cada tiempo necesario. Sin embargo, para retomar el problema de esa escritura pública, y para abordar el problema de la intencionalidad de la escritura marxiana en relación con Hegel, debemos primero contextualizar el momento hegeliano en la historia alemana.

3. Hegel antes de Marx.

En el célebre epílogo a la segunda edición alemana de *El capital* de 1873, Marx sostiene que su relación con Hegel se dio a dos tiempos. Primero hacia 1843, cuando habría sometido a crítica el aspecto misticador de la dialéctica hegeliana “en tiempos en que todavía estaba de moda”; y luego, en 1857, cuando Marx (según sus propias palabras) “trabajaba en la preparación del primer tomo de *El capital*”, es decir, cuando “los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que lleva[ban] la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un ‘perro muerto’”. En ese escenario, concluye Marx, “me declaré abiertamente discípulo de aquel gran pensador” (MEGA²

II.6, p. 709; Marx, 2008, p. 20). Como ya hemos mencionado, lo que aquí nos ocupa es la siguiente pregunta: ¿qué sentido tiene el lenguaje público de Marx?, o, más precisamente, ¿qué significa y qué función cumple Hegel en el lenguaje público de la crítica marxiana?

¿Por qué declararse hegeliano en dos momentos diferentes? Una primera aproximación está en las palabras de Engels, que, en una fecha tan temprana como 1841, sostenía que “la importancia de Hegel no debe evaluarse por el significado filosófico que tenga para la eternidad, sino por la importancia práctica que tenga para el presente” (MEW XL, p. 125). Siguiendo este horizonte, dirá Engels unos años después, a propósito de la filosofía hegeliana del derecho, que “no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir. En su doctrina, el atributo de la realidad sólo corresponde a lo que, además de existir, es necesario”. La tesis hegeliana aplicada al Estado prusiano de la Restauración, continúa Engels, “sólo puede interpretarse así: este Estado es racional, ajustado a la razón, en la medida en que es necesario; si, no obstante eso, nos parece malo, y, a pesar de serlo, sigue existiendo, esta maldad del gobierno tiene su justificación y su explicación en la maldad de sus súbditos”: “la tesis de que todo lo real es racional”, concluye Engels, “se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer” (MEGA² I.30, p. 122). Esa era la imagen de una parte importante de la intelectualidad berlinesa en relación con la filosofía hegeliana, que, como veremos a continuación, distó por mucho de estar exenta de conflictos públicos.

Cuando Hegel llega a la Universidad de Berlín a ocupar la cátedra dejada por Fichte, lo hace en el contexto específico de renovación política y académica propiciada por las reformas de Hardenberg y Altenstein (cfr. D’Hondt, 1968). Las reformas, que tuvieron por notables opositores a los barones Von Schukmann y Von Wittgenstein, buscaron, entre otras cosas, incorporar en las aulas berlinesas a la segunda generación de intelectuales formados por Lueder, Feder, Pütter, Schlözer, Sartorius y Gaver en la Universidad de Göttingen y la de Königsberg. Altenstein, formado en Göttingen, esperaba desde su posición ministerial abrir el espacio a los debates sobre la renovación del derecho y la economía política, trabajando a la vez por un frágil acuerdo político entre las diversas posiciones religiosas protestantes que, junto a Wilhelm von Humboldt, lo habían ayudado a conformar. Estas dimensiones, la economía, el derecho y la religión, constituyeron los pilares fundamentales de las disputas de los llamados hegelianismo y anti-hegelianismo berlineses,

ya desde el arribo de Hegel a Berlín, pero con especial representatividad tras su muerte.

Una de las primeras polémicas en las que Hegel se vio involucrado tras su llegada a Berlín lo enfrentó a Gustav von Hugo y Carl von Savigny en relación con los debates sobre la codificación del derecho. Desde la perspectiva hegeliana, el problema no era únicamente jurídico, sino también filosófico: si, de acuerdo a Savigny, la herencia cameralista debía cimentar las bases de las reformas constitucionales propias de la nueva hegemonía prusiana, para Hegel el problema estaba en que esa forma pre-napoleónica de comprender el derecho dependía en última instancia de la singularidad decisional y volitiva propia de las normas consuetudinarias con las que se pretendía encauzar la posición de Prusia en la Santa Alianza desde el clivaje simbólico del Sacro Imperio Romano Germánico.

En sus textos políticos tempranos, Hegel ya había tomado posición, si bien no necesariamente por una reconfiguración constitucional total, sí por una reforma sistemática que posibilitara una nueva unidad para el fracturado vínculo ético (*sittliches Bund*) alemán (1986b, p. 275). Si en primera instancia Hegel sostuvo explícitamente la necesidad de una constitución nacional en la que “la masa común del pueblo alemán, justamente con sus asambleas provinciales [...] deba reunirse en una sola masa mediante el poder de un conquistador” (1986a, p. 579), en una segunda instancia, en el contexto de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de 1820, la figura de la conquista perderá peso a través del ejemplo de la imposición del código napoleónico en una España históricamente ajena a esa forma constitucional. Así, dirá Hegel, “[q]uieren dar *a priori* a un pueblo una constitución, aunque más o menos racional según su contenido, es una ocurrencia que pasa por alto justamente el momento por el cual ella sería algo más que una cosa del pensamiento” (1986d, p. 440). Ahora bien, esta última posición podría haberlo acercado a Savigny, si no fuera, como ya hemos anunciado, por el modo en que en la resistencia a la codificación emerge una particular noción de “sujeto”, diametralmente opuesta a la hegeliana. El mismo argumento será sostenido por Marx algunos años después en su análisis sobre la escuela histórica del derecho (MEGA² I.1, p. 191).

Ahora, cuando Hegel sostiene que “rehusar a una nación culta o a su clase jurídica la capacidad de hacer un código sería una de las mayores afrentas que podría hacerse a una nación” (1986d, p. 361), está sosteniendo a la vez la necesidad de fundamentar lógicamente el

derecho en el reconocimiento universal de la autodeterminación social a través de la libre realización de la individualidad que, en su expresa contradictoriedad y conflictividad, configura el carácter variable de la realidad. Desde esta perspectiva, la insistencia de Savigny en la tendencia natural de la individualidad hacia la competencia y la propiedad suponía, por una parte, un retorno a los principios iusnaturalistas que Hegel había discutido ya desde sus primeros escritos jurídicos (cfr. 1986b, p. 434) y, por otra parte, un desconocimiento de la función de la propiedad como expresión empírica de la libre voluntad de la subjetividad (cfr. 1986d, p. 357). Para el Hegel de los *Grundlinien* las nuevas formas del derecho y la economía política constituían dos caras de una misma moneda en la que, en última instancia, la realidad es irreductible a una singularización de los vínculos, razón por la cual también dedicará una parte importante de sus lecciones sobre derecho a la problematización de los límites del proteccionismo económico (cfr. 1986d, p. 391). Antes de que se establecieran los debates sobre la hipotética francofilia o el supuesto servilismo prusiano de Hegel, es en este punto que la filosofía hegeliana, en su presente, encontró su punto un especial disenso con la oficialidad jurídica y académica en Berlín.

En términos generales, los problemas de la libertad y el futuro de Alemania serían análogos a los que se dieron en el caso de la religión. Hegel veía en el catolicismo un sesgo empirista y místico por cuanto, por ejemplo, la función social de la hostia suponía, desde su perspectiva, una adoración directa de la naturaleza sin justificación ulterior. En un comentario que lo relegaría a la periferia del protestantismo público de Berlín, Hegel sostuvo su célebre analogía entre la hostia y las heces de una rata como ejemplificación de los límites de la doctrina cristiana de la transustanciación. Si un roedor comiera una hostia, decía Hegel, un católico debiese venerar sus heces (1986h, p. 538). A diferencia de la transustanciación católica, la consustanciación protestante significaba para Hegel la posibilidad de pensar la unidad en y desde la diferencia que, por lo demás, suponía un fundamento diferente del poder político. Así, por ejemplo, Hegel llegó a sostener que la diferencia entre un católico y un protestante es que el primero requiere de un pastor, mientras que el segundo es pastor de sí mismo (1986f, p. 351). Paralelamente, el mismo problema suscitaba su interpretación del *Gefühl* de Schleiermacher, que Hegel trató en su prólogo a *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, de Hermann Hinrichs. Schleiermacher sostenía que el sentimiento religioso de un buen cristiano debía ser el de la absoluta

sumisión y entrega a Dios, a lo que Hegel respondió afirmando que entonces “el perro sería el mejor cristiano, pues es el perro el que tiene con mayor fuerza dentro de sí este sentimiento [...] [;] el perro también tiene sentimientos de redención cuando se le satisface el hambre con un hueso” (1986e, p. 58).

La institucionalidad berlinesa entendía perfectamente que Hegel no estaba discutiendo los principios teológicos de la Reforma y la Santa Alianza como una finalidad en sí misma, sino que con ello buscaba incidir en la conducción política de la Alemania post-napoleónica. En 1827, producto del viaje a París en el que se encontrará con Victor Cousin, se realizó en Berlín un Pleno católico contra Hegel amparado por la ley de tolerancia religiosa entre católicos, protestantes y ortodoxos, profesada por la Santa Alianza. En el pleno se acusará a Hegel de ateísmo. Un año antes, asistió a sus lecciones el vicario de la iglesia católica de santa Eduvigis para vigilar el contenido anti-católico del protestante Hegel: Altenstein, encargado de estos asuntos, le solicitó a Johannes Schulze un informe justificativo en nombre de Hegel. Por su parte, Hegel responderá a Altenstein que “los que se ofendan por oír palabras protestantes deben ir a recibir enseñanza en otro lugar” (D’Hondt, 2002, p. 249). Más temerario habría sido Hegel al oponerse al vicario, dirigiéndose a él con estas palabras: “¡No me impresiona usted en lo más mínimo mirándome de esa forma!” (D’Hondt, 2002, p. 250).

A pesar de estos conflictos, Hegel sembró una importante influencia hasta su muerte en 1831, que luego sería cultivada por sus discípulos directos e indirectos: los llamados *jóvenes hegelianos* en los tiempos de la llegada de Schelling a Berlín. Serían sus discípulos directos los que sistematizarían el *corpus* oral de la filosofía hegeliana a través de la edición de sus obras completas, publicadas entre 1833 y 1845. Sin embargo, serían sus discípulos indirectos los que llevarían la filosofía hegeliana a sus límites y a su abierta politización: a sus consecuencias, dirá Engels, que veía en Hegel al “padre del panteísmo moderno” (MEW XL, p. 79). Es entre estos últimos que surgen los nombres comunes a la historia del marxismo o, al menos, a la del joven Marx: David Strauss, Bruno y Edgar Bauer, Moses Hess, Arnold Ruge y, por supuesto, Ludwig Feuerbach. Para todos ellos, la figura clave del disenso público fue Schelling.

La llegada de Schelling a Berlín para “extirpar la semilla del dragón del panteísmo hegeliano” (Schelling, 1995, p. 486), independientemente de los muy reconocidos méritos propios del célebre autor del *Sistema del*

idealismo trascendental, estuvo enmarcada por un momento de inflexión regresiva en términos políticos, económicos y culturales representada por el ascenso al trono del nuevo káiser Federico Guillermo IV en 1840. Políticamente, las disposiciones del káiser tendieron a confirmar las sospechas de quienes abogaron desde el fin de las *Befreiungskriege* en 1814 por la posibilidad de una monarquía constitucional diferencialmente unitaria de los territorios alemanes, a la vez que, económicamente, comenzaba a tomar fuerza expansiva la *Zollverein* de 1834 con la inclusión en 1841 y 1842 de Braunschweig y Luxemburgo, respectivamente. En términos políticos, lejos de perder terreno, la influencia de los Decretos de Karlsbad de 1819 conformó un imaginario institucional en el que las diversas autonomías locales quedarían bajo el constante escrutinio jurídico prusiano. Estas tres dimensiones del *Vormärz*, que con diversas intensidades estallarían en 1848 con la llamada Primavera de los Pueblos, operaron como un escenario y telón entre los cuáles Schelling debió enfrentar a una intelectualidad berlinesa en constante radicalización, tanto desde los márgenes del republicanismo como desde el naciente socialismo alemán.

Ahora bien, la oposición entre Hegel y Schelling como marco categorial de los debates filosóficos fue inaugurada en parte por el mismo Hegel con sus críticas en la *Fenomenología del espíritu*, que con variables menores mantendrá en las lecciones sobre historia de la filosofía, donde sostendrá que Schelling, llevado por el entusiasmo, supuso “simples locuras, y cuando no se trataba de una obra de locos” propuso “una prosa tan simplista, que el contenido era demasiado malo para la prosa” (1986h, p. 452). El primer ensayo de respuesta pública de Schelling se produjo en el contexto de las llamadas “lecciones muniquesas”, donde referirá explícitamente la crítica hegeliana de la *Fenomenología* y las lecciones donde le enrostraba buscar la conceptualización de lo absoluto con la inmediatez individual de un pistoletazo (cfr. Schelling, 1993, p. 239). Posteriormente, en 1834 poco tiempo después de la muerte de Hegel, Schelling escribió el prólogo a *Über französische und deutsche Philosophie*, lecciones de Victor Cousin traducidas por Hubert Becker, donde por primera vez sostendrá la inadecuación histórica del proyecto hegeliano para la nueva realidad social, política y cultural alemana de la Restauración (Cousin, 1834, p. xxvii). Un año después, C. F. Bachmann publicó su *Anti-Hegel*, que tuvo una respuesta inmediata de parte de Ludwig Feuerbach con *Kiritk des Anti-Hegels*. Si bien en ambos casos, el de Bachmann y Feuerbach, la discusión fue disciplinariamente filosófica,

ya se explicitan los debates sobre límites del idealismo como forma de representación del presente.²

Heinrich Heine, una figura importante en el desarrollo intelectual de Marx, fue uno de los primeros en leer el conflicto hermenéutico que recorrería la filosofía hegeliana tras su muerte. Hegel, sostenía Heine, no solo era la figura filosófica con más resonancia pública en Berlín, sino también el punto de encuentro de los debates sobre la transformación política, cultural y económica de Alemania en general, pues nadie después de Leibniz había tenido tanta importancia como Hegel (cfr. Heine, 1972, p. 299). La persecución política y la apertura analítica de sus continuadores fueron problemas que Heine logró atisbar en un momento en que la memoria del difunto seguía fresca en la Universidad: el siglo, concluía Heine, sería hegeliano de una u otra manera (cfr. Heine, 1972, p. 302).

4. Hegel, Schelling y el debate sobre la realidad

La influencia de Hegel comenzó a resquebrajarse hacia 1841, cuando ascendió al poder Federico Guillermo IV y, tras él, llegó Schelling a ocupar la cátedra liberada diez años antes por Hegel. En su lección inaugural del 15 de noviembre, a diez años exactos de la muerte de Hegel, Schelling expuso los principios de su llamada “filosofía de la revelación”, que constituirían un eje fundamental de los debates sobre la transformación o restauración de la filosofía y la política alemanas.

El primer problema, si bien no es simple, es el más trabajado en los estudios especializados, tanto hegelianos como marxistas. Hegel, fiel heredero de la tradición protestante y de la filosofía de Spinoza (el otro “perro muerto”), entiende que, con el paso de la Modernidad, la idea de Dios —como tampoco el arte— ya no logra asir al conjunto de la

² La tónica del debate se mantendrá en la década de los treinta, especialmente a través de los escritos de C. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, de 1837, y *Schelling und Hegel*, de 1839, y de Jakob Salat, *Schelling und Hegel*, de 1842. Las posiciones más cercanas a Schelling estuvieron fuertemente representadas por C. F. E. Trahdorff —*Schelling und Hegel, oder das System Hegels als letztes Resultat des Grundirrhums in allem bisherigen Philosophiren erwiesen* (publicado en Berlín en 1842)—, E. F. Vogel —*Schelling oder Hegel oder Keiner von Beiden?*, de 1843—, J. C. F. Rosenkranz —*Über Schelling und Hegel*, de 1843— y M. J. Schleiden —*Schelling's und Hegel's Verhältniss zur Naturwissenschaft*, de 1844—.

realidad. La sociedad, ahora secularizada, se enfrenta a sí misma a través de las instituciones públicas y a través del Estado. En ese contexto, si Dios, la religión y la Iglesia ya no constituyen funciones trascendentales sino immanentes, es decir, civiles, el panteísmo supone en la práctica un radical ateísmo social que en la época constituía un sinónimo de los movimientos constitucionalistas y republicanos (cfr. Solé, 2011, p. 89). Extirpar la semilla del dragón del panteísmo hegeliano implicaba para el káiser y Schelling, entonces, extirpar la influencia del imaginario secular y republicano de la Modernidad que, en definitiva, vinculaba una dimensión política y otra religiosa.

Al respecto, según relata Arnold Ruge, Hegel fue interpelado por el entonces príncipe heredero y futuro káiser a propósito de las lecciones sobre filosofía del derecho que había delegado en Eduard Gans desde 1826: “es un escándalo que el profesor Gans convierta a todos los estudiantes en republicanos. Sus lecciones [...] son frecuentadas por muchos centenares de estudiantes y es suficientemente conocido que da a sus tratamientos un tinte completamente liberal, incluso republicano” (Becchi, 1990, p. 225). Así también lo comentará posteriormente Johann Erdmann: “La acusación de que su filosofía política era antiprusiana y revolucionaria”, hecha por el príncipe heredero, le hizo notar que “a quien había confiado las lecciones del curso sobre derecho natural, es decir, Gans, obtenía de sus principios consecuencias relativas a Bélgica y a Polonia que debían ser definidas, necesariamente, como revolucionarias” (Becchi, 1990, p. 225). La acusación no era menor teniendo a la vista que la independencia de Bélgica de Holanda se produciría solo unos años después, y que la disputa ruso-prusiana por la partición de Polonia se mantendría hasta la Primera Guerra Mundial.

Tras la muerte de Hegel, Gans insistió en este punto al editar la *Filosofía del derecho*, que, finalmente, sería el material hegeliano leído por las generaciones de los años cuarenta. Más allá de la autocensura en la que habría incurrido Hegel al llegar a Berlín (cfr. Losurdo, 2004, p. 3), Gans añadió su interpretación al § 221, donde sostiene: “En los tiempos modernos, el príncipe tiene que reconocer que en los asuntos privados el tribunal está por encima de él” (1986d, p. 375), subordinación de la monarquía al derecho civil que reafirmará con sarcasmo en su adición al § 280 al insistir que “en una organización acabada solo se trata de la cima de la decisión formal, y como monarca sólo hace falta un hombre que diga ‘sí’ y ponga el punto sobre la i”, porque “la cima debe ser de modo tal que la particularidad del carácter no sea lo importante” (1986d,

p. 449). Entre 1833 y 1839, estos párrafos fueron leídos en un contexto en el cual los alzamientos de 1830 aun hacían resonar las demandas por el establecimiento de una monarquía constitucional, cuando no un republicanismo formalmente constituido. Con ese horizonte, Gans no solo relegaba al príncipe a funciones decorativas, irrelevante en última instancia ante el avance de las funciones racionalizadas del Estado moderno, sino que añadirá al § 282 su crítica a los fundamentos divinos de la monarquía. Ahí concluirá Gans que “si se quiere concebir la idea del monarca, no puede uno contentarse con decir que Dios ha establecido la realeza, pues Dios ha hecho todo, incluso lo peor” (1986d, p. 454). Para el primer hegelianismo, Dios ya no fundamentaba el poder, justamente porque Dios se había secularizado, y el culpable de esa secularización era por supuesto Spinoza y su idea de inmanencia (cfr. Solé, 2011, p. 47).

El mismo Hegel había sentenciado en sus lecciones que, o se hacía filosofía spinozista, o no se hacía filosofía: “Entweder Spinozismus oder keine Philosophie” (1986h, p. 163). El llamado *Pantheismusstreit*, que Marx refiere en su epílogo, enfrentó a Jacobi y Mendelssohn debido a lo que entendían como las consecuencias de la teología spinozista. Jacobi (2000) sostenía que el ateísmo y el fatalismo que se derivaban tradicionalmente de la filosofía de Spinoza debían ser tomados en consideración debido al método racionalmente estricto utilizado en la Ética. Ahora bien, si el spinozismo llevaba al ateísmo, llevaba también al republicanismo democrático debido a la inmanencia de la constitución del poder. Tiene sentido así la reflexión de Nicolás González Varela, según la cual “existió una época en Occidente en que uno podía ser condenado a muerte por ser spinozista. Y no se trataba de un malentendido o de una alegoría [...]”; hasta comienzos del siglo XVIII se denominaba a Spinoza como el “atheorum nostra aetate princeps” (González Varela, 2012, p. 7). Con este trasfondo, Engels le escribió en su carta a Friedrich Graeber del 9 de diciembre de 1839 que “[...] ya he tomado como mía la idea hegeliana de Dios [...] por lo que me incluyo ahora entre los *panteístas modernos*” (MEGA² III.1, p. 178). Esto nos lleva a los dos puntos siguientes, pues de aquí surge también el problema de la revelación.

La posición del hombre en el mundo, decía entonces Schelling, constituye una relación positiva en el sentido de que su afirmación y transformación representa una instancia singular: el hombre frente al mundo. Y si el hombre se encuentra solo frente al mundo y debe afirmar positivamente su posición, el sentido de esta posición aparece como una revelación (*Offenbarung*) al modo de las revelaciones para san Juan.

Si el sentido de la realidad y su posterior institucionalización aparece como una relación tanto individual como trascendental, el poder de la monarquía volvía a fundamentarse en un más allá de la realidad social.

Es en esta diferencia fundamental entre Schelling y la filosofía hegeliana donde estriba el temprano quiebre de Marx con Feuerbach, pues si la representación y transformación de la realidad dependen en última instancia de una sensibilidad individual que relaciona al yo con el mundo (con la otredad), entonces lo que tenemos es una secuencia atómica de individualidades inconexas, crítica que Hegel ya había formulado a su manera en la *Fenomenología del espíritu* al sentenciar que cualquier forma de trascendentalismo sería, como ya hemos mencionado, un capricho y un pistoletazo (cfr. 1986c, p. 31). Aquí la crítica de Hegel adquiere un recorrido propio que llega hasta los opúsculos que Engels redactó entre 1841 y 1842 (cfr. MEGA² I.3, pp. 256, 265 y 315), donde aparecen por primera vez las bases de lo que luego sería la crítica adscrita por Marx en *La sagrada familia* y *La ideología alemana* (MEGA² I.3 y I.5). Si la realidad no es inmediatamente accesible —y en esto Schelling y Hegel estaban de acuerdo—, entonces toda interpretación de la realidad supone un proceso de representación; ahora bien, si esa representación recae sobre un principio de individualidad, entonces Schelling tiene razón y el sentido de la realidad constituye una revelación. De ahí que para Engels la otredad social, el otro, aparezca en la filosofía de la revelación de Schelling como una dimensión inasible de una conciencia que en el relato hegeliano no se ha enfrentado ni al escepticismo ni a su propia desgracia (cfr. 1986c, p. 160): la conciencia no ha enfrentado el inevitable fracaso de su relación individual con lo absoluto.³

³ Slavoj Žižek ha hecho un intento explícito por formular un paralelo entre la lógica hegeliana y su expresión escritural, justamente en relación con este fracaso fundamental: “los momentos de Hegel son por definición momentos de fracaso: la incapacidad de pensar, de alcanzar el concepto exitosamente, de lograr un limitado pero completo acto de intelección. La tarea de su escritura será por lo tanto paradójicamente contraproducente: demostrar (exitosamente) cuán completamente debemos necesariamente fracasar para pensar esta o aquella categoría. Pero para que sea significativo, el fracaso debe ser un fracaso muy básico y fundamental, debe resultar del intento leal de pensar, y luego de un asalto extenuante y absoluto sobre la categoría en cuestión” (Žižek, 2006, p. 98).

Ahora bien, si el problema era la filosofía de la revelación de Schelling, ¿por qué debía aún Marx criticar el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana? Nuestra hipótesis es que este carácter remite a Feuerbach, quien sintetiza el debate sobre el panteísmo y la política en su célebre silogismo final de las *Tesis preliminares para la reforma de la filosofía*, de 1842: 1) si Spinoza es el precursor de la filosofía especulativa y 2) Schelling es el restaurador —literalmente *Wiederhersteller*—, entonces 3) Hegel es el realizador; así mismo, continúa Feuerbach, el panteísmo es la consecuencia necesaria del teísmo, y el ateísmo es la consecuencia necesaria del panteísmo: es decir, es el *panteísmo consecuente*.

La pregunta que debe enfrentar Feuerbach desde allí es qué forma adquiriría históricamente la realización de ese panteísmo consecuente. La respuesta la ofrece un año después en el § 61 de sus *Principios de la filosofía del futuro*: “El filósofo absoluto dice *la vérité c’est moi*; esto, de un modo análogo al del monarca absoluto, *l’État c’est moi*, o al del Dios absoluto, *l’Être c’est moi*”; sin embargo, “el filósofo humanista por otro lado dice [...] *yo soy un hombre en conjunto con la humanidad*”. Esta idea de conjunto, de comunidad, implica que “la verdadera dialéctica es un diálogo entre [un] *yo* y [un] *tú*” (II, p. X). El silogismo de Feuerbach es implacable para la época. En un opúsculo de 1842, titulado *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, y a través de un juego de palabras que tiene más sentido en alemán que en castellano, Marx insiste en que “no hay otro camino hacia la verdad y la libertad que a través de un arroyo de fuego”, en alemán *Feuer-Bach*, “y en ese camino Feuerbach es el purgatorio del pasado” (MEGA² I.2, p. 175).

Ahora bien, es aquí donde el problema se duplica: por una parte aparece el problema del panteísmo nuevamente y, por otra, el de la dialéctica de “[un] *tú* y [un] *yo*”. Para Marx, que “la crítica de la religión esté terminada” representa una parte del *purgatorio del pasado*; sin embargo, “la crítica de la religión”, insistirá Marx, “es la premisa de toda crítica” (MEGA² I.2, p. 170). A partir de esa premisa, insistirá Marx en que “[e]l fundamento de la crítica religiosa es que el hombre hace la religión, y no que la religión haga al hombre”; sin embargo, continúa Marx, “el hombre no es algo abstracto, un ser apartado del mundo. Quien dice: *el hombre*, dice el mundo del hombre: Estado, sociedad. Este Estado, esta sociedad, produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido” (MEGA² I.2, p. 170).

El punto para Marx no estriba en la insistencia en la crítica de la religión (crítica que sí hay que concederle a Feuerbach), sino en los

alcances de la crítica. El objeto Hegel aquí no significa un retroceso hacia la religión, sino una disputa por la forma y la función específica “del mundo del hombre: [del] Estado, [de la] sociedad” y, paralelamente, de la economía política, habría que agregar. El error de Hegel, en este punto, estribaría en haber sustituido a la religión por el Estado, y no por la sociedad que disputa y da forma a ese mismo Estado; a la vez, el error de Feuerbach estribaría en haber sustituido, no el Estado por la religión, sino la filosofía de “[un] yo y [un] tú” por la religión, es decir, haber ampliado la revelación individual de Schelling por la sensibilidad de una multiplicidad cuantitativa de individualidades que desatiende el mundo que determina la existencia de ese “ser genérico”. Ahí queda trazado, o al menos insinuado, el paso de la crítica de la religión a toda crítica, o, más específicamente, a una crítica de la economía política en la cual el “yo y el tú” aparecen condicionados por determinaciones que no se resuelven por el puro reconocimiento de la otredad. Marx sintetiza esta limitación de la crítica focalizada en la religión en la célebre tesis VI *ad Feuerbach*:

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es en realidad el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve por tanto obligado a abstraer la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso [*Gemüt*] y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado; En él, la esencia humana sólo puede concebirse como *género*, como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos (MEGA² IV.3, p. 21).

Dicho de otro modo: criticar el aspecto misticador de la dialéctica hegeliana a comienzos de los años cuarenta suponía reinterpretar el ejercicio crítico fundamental ensayado por Hegel (y Feuerbach). Si la crítica kantiana es correcta, es necesario someter a crítica la crítica kantiana; si la crítica hegeliana es correcta, es necesario someter a crítica la crítica hegeliana; y si la crítica de Feuerbach es correcta, es necesaria una crítica de Feuerbach, o, en palabras de Marx:

La tarea de la historia es establecer la verdad del acá, después de que haya sido disipada la verdad del allá. Ante todo, el deber de la filosofía, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política [...]. La crítica de la filosofía del derecho y del Estado, que por obra de Hegel ha tenido la más consecuente, rica y última consideración, es lo uno y lo otro—tanto el análisis crítico del estado y de la realidad vinculada a él, cuanto la decidida negación de toda forma seguida hasta nosotros de la conciencia política y jurídica (MEGA² I.2, p. 171).

Marx le concede a Hegel (vía Feuerbach) el principio ontológico de la lógica dialéctica: aquello que aparece como esencia del hombre, como ser genérico en sociedad, es decir, el Estado, la misma sociedad o la economía política, a través de la crítica aparece como una producción social: digamos, como una esencia realmente *esencial*, pero históricamente constituida. El punto, por supuesto —y, en relación con Schelling, la positividad y la revelación—, es que esa crítica de la esencia de la realidad (siguiendo el primer lenguaje de Marx) no radica en una crítica singular realizada a través de la revelación o la sensibilidad, sino que, y muy por el contrario, se anuncia —en palabras de Marx— “por el canto resonante del gallo francés” (MEGA² I.2, p. 183), es decir, por la transformación social de la realidad, por la *realización* de la crítica (MEGA² IV.3, p. 21). Entender entonces la crítica como desesencialización o desmitificación de las relaciones sociales será uno de los ejes fundamentales de los trabajos posteriores de Marx.

5. Observaciones finales

En su epílogo a la segunda edición alemana de *El capital*, Marx completa su referencia a Hegel al sostener que “en su figura mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios”, pues “en la intelección positiva

de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento” y, por tanto, “sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria” (MEGA² II.6, p. 709; 2008, p. 20). La pregunta en el contexto de esta investigación es cómo pasó Hegel de “estar de moda” a ser un “perro muerto”; o, más precisamente, qué presente parecía glorificar que, a los ojos de Marx en 1873, aparece como causa de su muerte (y por tanto como necesidad, no solo lógica, de declararse discípulo).

Según ya dijimos anteriormente, la influencia de Hegel se da entre 1818/1819 y 1841, año en que comienza su retroceso. Los años veinte y treinta del siglo XIX en Berlín son años en que la recomposición política posterior a la derrota de Napoleón se tradujo en un contexto de reformas liberales bastante relevantes. No solo se funda un ministerio análogo a lo que hoy entenderíamos como un ministerio de cultura, sino que también se codifica el derecho —y, por tanto, se excluye de la ley los principios consuetudinarios del antiguo derecho germánico— y comienza el proceso de modernización de una economía ahora abiertamente influida por los éxitos de la industrialización inglesa —por contraposición a los fracasos de la economía agraria típicamente francesa—. Hegel, en efecto, no solo ve con buenos ojos estos procesos, sino que participa activamente de su legitimación.

Sin embargo, la influencia de Hegel no decae del todo con el ascenso de Federico Guillermo IV y con el arribo de Schelling a Berlín, sino con la experiencia de la llamada Primavera de los Pueblos de 1848. Tras los alzamientos del 48, que sucedieron por toda Europa, Prusia se cierra sobre sí misma políticamente y comienza su proceso de expansión militar y económica a partir de la construcción del nuevo discurso de la “unificación”, la *deutsche Einigung* que adquiriría su forma más o menos definitiva después de la guerra franco-prusiana de 1871 y que se extendería hasta la Primera Guerra Mundial.

Como bien ha mostrado Domenico Losurdo (2013), en este escenario posterior a 1848, Hegel aparece en Alemania como un francófilo errante que glorifica el presente anterior a la supresión de los alzamientos del 48, como un defensor del imaginario político heredado de la revolución política francesa y de la revolución económica inglesa, ambos principios contrarios al nuevo presente que se abría en Prusia. Cuando se acusa a Hegel de glorificar al Estado prusiano (como lo hizo Rudolf Haym en

1857, inaugurando un lugar común que se mantiene en gran medida hasta hoy), esto supone en realidad la hipotética glorificación de un Estado prusiano no alemán, un Estado prusiano *afrancesado*, es decir, los límites de la Alemania unificada que Bismarck pretendía construir. Desde esta perspectiva, dice Losurdo: “Hegel es extraño a la más genuina tradición germánica [...]. Frente a intelectuales y funcionarios, Bismarck contraponen el *pueblo*, que ‘no es revolucionario’, y sobre todo el campo” (2013, p. 23). En realidad, decía Bismarck, “desconfío de la población de las grandes ciudades, puesto que se dejan guiar por demagogos ambiciosos y embusteros; en ella no veo el auténtico pueblo prusiano”, de modo que, “si las grandes ciudades han de sublevarse una vez más, este [el pueblo, el campesinado] sabrá obligarlas a que obedezcan, aunque tenga que borrarlas de la faz de la tierra” (2013, p. 23). Contrariamente, para Hegel, insistirá Losurdo:

La conciencia de la libertad se desarrolla en la ciudad, mientras que el campesinado se inclina más a la sumisión, y precisamente por ello Bismarck exalta el campo a expensas de la ciudad. En su elogio de la ciudad, Hegel tiene presente en cierta medida el papel que desempeñó París durante la Revolución francesa, Bismarck la extinción de la Revolución alemana del 48 a manos del campo. Hegel celebra en la industria (y nuevamente nos vemos llevados a la ciudad) un momento esencial de la liberación del hombre; en el pensamiento de Bismarck, si bien no la industria, al menos su papel central, el *Industrialismus*, es objeto de una dura condena (2013, p. 34).

El problema, sin embargo, no se reduce a una interpretación política de Hegel, sino que también supone una dimensión epistemológica. ¿Por qué se defiende Marx de la acusación de *sofistería hegeliana* afirmando la necesidad de la lógica hegeliana y no simplemente negándola? La razón estriba en que, en 1844, declararse hegeliano significaba públicamente sostener la necesidad de una transformación política republicana, a la vez que declararse hegeliano en 1874 suponía para el público alemán una abierta oposición a las políticas militares y sociales conducidas por Bismarck. Irreductible al problema de la lectura que Marx realizó de la lógica hegeliana, para la intelectualidad alemana de la época de Marx, la figura de Hegel cumplía a la vez esta función significativa que, en su

variabilidad, remitía a momentos precisos del desarrollo intelectual de Marx. Y es que, como dijo Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, no hay nada detrás del telón —de la escritura, deberíamos agregar— si no cruzamos nosotros mismos y ponemos algo detrás de él (cfr. 1986c, p. 135). Así como Hegel lo hizo con Spinoza, Marx hizo en su escritura con Hegel un gesto más allá de lo epistemológico, pues, como decía Heine, el siglo sería hegeliano por referencia, es decir, para bien o para mal, dependiendo del público.

Bibliografía

- Adorno, T. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. V. Sánchez de Zavala (trad.). Taurus.
- ____ (2014). *Dialéctica negativa*. A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- Anderson, P. (2011). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. N. Míguez (trad.). Siglo XXI.
- Becchi, P. (1990). Las nuevas fuentes para el estudio de la *Filosofía del derecho* hegeliana. *Doxa: Revista de Filosofía del Derecho*, 8, 221-239.
- Blanchot, M. (2004). *El espacio literario*. V. Palant y J. Jinkis (trad.). Paidós.
- ____ (2008). *La conversación infinita*. I. Herrera (trad.). Arena.
- Cousin, V. (1834). *Über die französische und deutsche Philosophie*. H. Becker (trad.). J. G. Cotta.
- Derrida, J. (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. J. M. Alarcón y C. de Peretti (trad.). Trotta.
- D'Hondt, J. (1968). *Hegel en son temps. Berlin, 1818-1831*. Éditions sociales.
- ____ (2002). *Hegel*. C. Pujol (trad.). Tusquets.
- Feuerbach, L. (1846). *Sämtliche Werke. Band 2. Philosophische Kritiken und Grundsätze*. Otto Wiegand.
- Finelli, R. (2014). *Un parricidio compiuto. Il confront finale di Marx con Hegel*. Jaca Book.
- Fineschi, R. (2006). *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*. Carocci.
- Garrido, V. (2020). La teoría literaria marxista en Francia: una revisión de las propuestas de Lucien Goldmann y Pierre Macherey. *Cédille. Revista de estudios franceses*, 17, 197-226.
- González Varela, N. (2012). Karl Marx, lector anómalo de Spinoza. En K. Marx, *Cuaderno Spinoza*. (pp. 7-120). N. González Varela (trad.). Montesinos.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Werke. Vollständige Ausgabe. Band 1. Frühe Schriften*. Suhrkamp.

- ____ (1986b). *Werke. Vollständige Ausgabe. Band 2. Jenaer Schriften.* Suhrkamp.
- ____ (1986c). *Werke. Vollständige Ausgabe. Band 3. Phänomenologie des Geistes.* Suhrkamp.
- ____ (1986d). *Werke. Vollständige Ausgabe. Band 7. Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Suhrkamp.
- ____ (1986e). *Werke. Vollständige Ausgabe. Band 11. Berliner Schriften 1818-1831.* Suhrkamp.
- ____ (1986f). *Werke. Vollständige Ausgabe. Band 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II.* Suhrkamp.
- ____ (1986g). *Werke. Vollständige Ausgabe. Band 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II.* Suhrkamp.
- ____ (1986h). *Werke. Vollständige Ausgabe. Band 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.* Suhrkamp.
- Heine, H. (1972). *Werke und Briefe in zehn Bänden. Band 1. Prosa: Die romantische Schule. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Elementargeister. Kleine Schriften 1832-1839. Shakespeares Mädchen und Frauen.* Aufbau.
- Holmes, R. (2015). *Eleanor Marx. A Life.* Bloomsbury Press.
- Hook, S. (2004). *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx.* Columbia University Press.
- Jacobi, F. (2000). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn.* Meiner.
- Jameson, F. (2007). *Las valencias de la dialéctica.* Eterna Cadencia.
- Kautsky, K. (1974). *La cuestión agraria: estudio de las tendencias de la agricultura moderna y de la política agraria de la socialdemocracia.* Nuevo Tiempo.
- Krätke, M. (2011). Marx, notre contemporain. *Actuel Marx*, 2(50), 15-28.
- Lenin, V. (1972). *La revolución proletaria y el renegado Kautsky.* Ediciones en Lenguas Extranjeras (trads.). Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Losurdo, D. (2004). *Hegel and the Freedom of Moderns.* J. Morris y M. Morris (trad.). Duke University Press.
- ____ (2013). *Hegel y la catástrofe alemana.* A. García Mayo (trad.). Escolar y Mayo.
- Lukács, G. (1963). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.* W. Roces (trad.). Grijalbo.
- ____ (2009). *Historia y conciencia de clase.* M. Sacristán (trad.). Ediciones RyR.

- Marcuse, H. (2010). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. J. Fombona de Sucre y F. Rubio Llorente (trad.). Alianza.
- Marx, E. (2019). *Las hijas de Karl Marx. Correspondencia familiar*. A. Useros Martín y A. Sánchez González (trad.). Corrientes.
- Marx, K. (2008). *El capital. Crítica de la economía política*. P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- ____ (2012). *Cuaderno Spinoza*. N. González Varela (trad.). Montecinos.
- Marx, K. y Engels, F. (1975a). [MEGA²]. *Marx-Engels Gesamtausgabe. I.1. Literarische Versuche bis März 1843*. Akademie.
- ____ (1975b). [MEGA²]. *Marx-Engels Gesamtausgabe. III.1. Briefwechsel bis April 1846*. Akademie.
- ____ (1985a). [MEGA²]. *Marx-Engels Gesamtausgabe. I.3. Artikel. Entwürfe. Bis August 1844*. Akademie.
- ____ (1985b). [MEW]. *Werke. Band 35. Briefe Januar 1881-März 1883*. Dietz Verlag
- ____ (1986). [MEW]. *Werke. Band 37. Briefe Januar 1888-Dezember 1890*. Dietz Verlag.
- ____ (1987). [MEGA²]. *Marx-Engels Gesamtausgabe. II.6. Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band, Hamburg 1872*. Akademie.
- ____ (1998). [MEGA²]. *Marx-Engels Gesamtausgabe. IV.3. Exzerpte und Notizen. Sommer 1844 bis Anfang 1847*. Akademie.
- ____ (2009). [MEGA²]. *Marx-Engels Gesamtausgabe. I.2. Artikel. Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Akademie.
- ____ (2011). [MEGA²]. *Marx-Engels Gesamtausgabe. I.30. Artikel. Entwürfe. März 1883 bis September 1886*. Akademie.
- ____ (2012). [MEW]. *Werke. Band 35. November 1837 bis August 1844*. Dietz Verlag.
- ____ (2017). [MEGA²]. *Marx-Engels Gesamtausgabe. I.5. Artikel. Entwürfe. Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*. Akademie.
- Melrose, J. (2016). Agents of Knowledge: Marxist Identity Politics in the Revisionismustreit. *History of European Ideas*, 42(8), 1069-1088.
- Moseley, F. (2014). *Marx's Capital and Hegel's Logic: A Reexamination*. Brill.
- Musto, M. (2011). *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. Siglo XXI.
- ____ (2020). New Profiles of Karl Marx after the Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²). *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, 49(5), 407-419.

- Plejánov, G. (2012). En el 60.º aniversario de la muerte de Hegel. A. Supelano (trad.). *Revista Colombiana de Sociología*, 35(1), 153-175.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. M. Serrano (trad.). Marcial Pons.
- Rosenkranz, K. (1870). *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Duncker & Humblot.
- Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Editorial Brujas.
- Uchida, H. (1988). *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*. Routledge.
- Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. M. Mayer (trad.). Fondo de Cultura Económica.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2060>

Kant and the Laws of War: The Figure of the Unjust Enemy

Kant y el derecho de guerra: en torno a la figura del enemigo injusto

Teresa Santiago Oropeza

Universidad Autónoma de México, Iztapalapa
México

santiagoropeza06@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8049-1011>

Recibido: 24 - 08 - 2020.

Aceptado: 13 - 11 - 2020.

Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper focuses on the Kantian conception of a law of war, in particular on the controversial figure of the *unjust enemy* from the “Right of nations” of the *Rechtslehre*, which has given rise to Kant being considered a just war theorist by some (e.g. Carl Schmitt and B. Orend). I reject this interpretation and defend that Kant cannot be assigned this label without distorting his critical view of war, which means understanding, on the one hand, its role in the progress of humanity, and, on the other hand, to accept the veto of practical reason that prohibits it. For this purpose, I return to Howard Williams’s argument against B. Orend and try to add force to his argument by incorporating the notion of “permissive law” into the right to war when dealing with an unjust enemy.

Keywords: laws of war; just war; permissive law; perpetual peace.

Resumen

Este artículo se enfoca en la concepción kantiana de un derecho de guerra, en particular en la controversial figura del *enemigo injusto* del apartado “Derecho de gentes” de la *Rechtslehre*, que ha dado pie a que se considere a Kant un teórico de la guerra justa (e. g. Carl Schmitt y B. Orend). Rechazo dicha interpretación y defiendo que al filósofo alemán no se le puede colocar esta etiqueta sin desvirtuar su visión crítica de la guerra, lo que supone comprender, por una parte, la función de esta en el progreso de la humanidad, y, por otra, aceptar el veto de la razón práctica que la prohíbe. Con ese propósito retomo la defensa que hace Howard Williams frente a B. Orend e intento imprimir mayor fuerza a su argumento incorporando la noción de “ley permisiva” al derecho de guerra que se emprende contra el enemigo injusto.

Palabras clave: derecho de guerra; guerra justa; ley permisiva; paz perpetua.

En las últimas décadas, los estudios kantianos han sufrido un saludable giro hacia la filosofía práctica de Kant. Sin negar que las tres *Críticas* siguen siendo la columna vertebral del sistema kantiano, el interés por algunos textos considerados laterales ha ido arrojando luz sobre aspectos antes inadvertidos que vienen a revelar la imagen del gran pensador más allá de su revolución copernicana en el campo de la epistemología y la metafísica. Mención especial merece su aportación a la filosofía del conflicto, tanto en su concepción de cómo se crean las instituciones políticas a través de la *insociable sociabilidad*, como en cuanto al peligro al que quedan expuestas por la prevalencia de la guerra.

La violencia política no fue ajena al rutinario profesor Kant, quien vivió tiempos convulsos; entre los numerosos conflictos bélicos de la época destacan las guerras de Federico el Grande, cuyas batallas fueron sumamente sangrientas (cfr. Yovel, 1989, pp. 184-185); asimismo, presenció en su pequeña ciudad la invasión del ejército imperial ruso y fue testigo a distancia de la Revolución francesa. Tampoco eran inusuales en su tiempo los tratados de eminentes teóricos acerca de cómo lograr una paz perpetua, como lo constatan los trabajos del Abad de Saint-Pierre y de Rousseau (cfr. Ferrari, 1997, pp. 26-27). En este contexto, el interés de Kant estaba enfocado particularmente en el conflicto y la guerra, pues, en su opinión, ahí se hallaban tanto los resortes como los mayores impedimentos para que la humanidad pudiera lograr el destino político y moral al que estaba destinada en virtud de su capacidad racional, a saber, una paz definitiva. En este sentido, hay coincidencia en que la reflexión de Kant en torno de la guerra y la paz es una de las más complejas e interesantes que se han formulado en la filosofía moderna e, incluso, una que aún puede proporcionarnos herramientas conceptuales para analizar nuestro presente.

Siendo tan amplia la aportación de Kant al tema de la guerra y las relaciones interestatales, este trabajo intenta enfocarse en su idea de un derecho de guerra, en donde sobresale la figura del *enemigo injusto* (en la "Doctrina del derecho" de la *Metafísica de las costumbres*), la cual ha propiciado una interesante discusión acerca de si Kant es un filósofo pacifista ingenuo, un realista discreto, o bien, un teórico de la guerra justa. Me interesa rechazar esta última y defender la que considero es la mejor interpretación de su postura: al filósofo alemán no se le puede encasillar en ninguna de estas etiquetas sin cometer el error de

desvirtuar su visión crítica de la guerra, lo que supone comprender, por una parte, la función de esta en el progreso histórico y, al mismo tiempo, aceptar el veto de la razón práctica que prohíbe la guerra. Mi propuesta en este trabajo es que un camino para refutar a los defensores de un Kant teórico de la guerra justa puede hallarse en la noción de “ley permisiva”, presente en varias obras de Kant, pero de manera explícita en los “Artículos preliminares” de *Hacia la paz perpetua*.

El orden de exposición que seguiré es el siguiente: en la primera sección expongo el camino que Kant siguió en la consolidación de su concepción de un derecho de gentes. Para ello, recorro a algunas secciones de la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* (de 1785), como punto de partida para arribar a dos textos fundamentales: *Zum ewigen Frieden* (de 1795), en torno al derecho de guerra, y algunos párrafos centrales del “Derecho de gentes” en la *Rechtslehre* (de 1797), en donde se inscribe la figura del *enemigo injusto*. En la segunda parte expongo los argumentos de Carl Schmitt y de Brian Orend a favor de la tesis de que Kant es afín a la doctrina de la guerra justa, o de que incluso se le puede considerar un teórico de la guerra justa. En la tercera parte intento construir un contraargumento apoyándome en Howard Williams, pero incorporando la noción de “ley permisiva”, con lo cual, a mi parecer, se obtiene un argumento que permite tener una comprensión adecuada de lo que Kant concibe como derecho de guerra.

La ruta hacia el “Derecho de guerra” de la *Rechtslehre*

Considero que no hay una única vía para avanzar en la comprensión del derecho de gentes en la filosofía de Kant. Lo importante es elegir adecuadamente los pasajes que pueden servir para encaminarnos hacia la meta sin sufrir demasiados extravíos. Por ello, quizá resulte pertinente iniciar señalando que la preocupación del filósofo por reflexionar en torno de la fundamentación del derecho natural —y, en este, un derecho de guerra— data de una década anterior a *Zum ewigen Frieden*, como bien los muestran las pocas notas conservadas de los cursos que impartía sobre el tema, principalmente las contenidas en la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend*.¹ Ahí es posible comprobar que Kant sigue la tradición

¹ Como es sabido, el profesor de la Albertina impartía el curso sobre la teoría del derecho natural (para 1784 lo había hecho ya por varios años) apoyándose principalmente en el texto de Achenwall (primero editado como *Elementa Iuris Naturae*, y más tarde *Jus Naturae*, de 1763), lo que no significa que

iusnaturalista, pero, al mismo tiempo, le imprime su sello particular, pues, a diferencia de autores anteriores como Hobbes, Grocio, Pufendorf *et al.* (cfr. Haggemacher, 1997, p. 126), no concibe el derecho natural como un conjunto de normas extraídas de la ley divina o de la *recta ratio*, sino de la libertad, que es consustancial al ser humano. En ese sentido, es deudor de Rousseau: lo que nos hace fines en sí mismos, además de la racionalidad, es la libertad, estrechamente vinculada a la primera, pero su correcto ejercicio requiere de una ley universal a la cual someterla con el fin de poner los límites necesarios que garanticen el espacio de las acciones libres de cada uno.² Esa ley general no es la ley natural, que no puede poner límites a la libertad; eso solo lo logra el derecho (*V-NR/F*, AA 27: 1321).³

De las secciones que componen las notas de Feyerabend, destacamos la correspondiente a un “Derecho natural de guerra” (*liber II, sectio II, Jus naturale belli*), en donde se discute la legitimidad de la respuesta de un Estado cuando es objeto de alguna lesión (*laesio*). Conforme a una larga tradición que inicia con el derecho romano (cfr. Haggemacher, 1997, p. 123), Kant califica de “correcta” una respuesta coercitiva porque es legítimo y justo buscar la reparación. Y esto lo ve en términos de reponer lo perdido y restituir la adquisición, lo propio. Hay, pues, un derecho natural a emplear la fuerza (*contra laedentem jus bellicum*) (AA 27: 1372) perteneciente a quien sufre el daño o la lesión contra un agresor; no es, pues, un derecho universal, pero abarca un buen número de acciones:

se abstuviera de hacer sus propias reflexiones críticas; las notas de su alumno G. Feyerabend dan cuenta de cómo, desde antes de las obras canónicas sobre la guerra y la paz, Kant estaba inmerso en el tema. A este respecto, cfr. Charpenel (2020), texto que me fue de gran ayuda en el desarrollo de las ideas expresadas en esta parte del artículo.

² La misma idea se plasma en la respuesta que Kant ofrece en su Recensión del Ensayo sobre el principio del derecho natural, de Gottlieb Hufeland (de 1785), pues, si bien se expresa positivamente sobre el texto del joven estudiante de la Universidad de Jena, le critica que intente encontrar el fundamento del derecho natural en la obligación de búsqueda de la perfección propia y ajena, ya que todo derecho descansa en la condición de libertad externa bajo leyes universales. Cfr. Kant (1996).

³ Las citas de la obra de Kant se hacen conforme lo marca el canon de la Academia: (*siglum*, volumen: página); se omiten los *sigla* cuando se cita la misma obra en párrafos seguidos.

es un derecho ilimitado contra el *enemigo injusto*;⁴ permite la guerra preventiva y la guerra defensiva, ambas con el fin de garantizar la seguridad, la propiedad y el territorio. Sin embargo, no hay justicia en una guerra que se emprende para perjudicar al enemigo justo (AA 27: 1373). Es también un derecho ilimitado si se trata de proteger la propia vida, aunque la fuerza para impedirlo nunca debe ser desproporcionada. Acerca del *Jus gentium (liber IV)*, afirma que ese derecho aún no se ha podido llevar a principios universales⁵ y, en contraste con lo afirmado más adelante en *Hacia la paz perpetua*, recomienda como “el mejor libro sobre este tópico” *Le droit de gens* (de 1758), de Emerich de Vattel (AA 27: 1392). De los derechos que abarcaría un derecho de gentes, Kant se concentra en el derecho de guerra.

En la misma *Vorlesung (sectio IVa)*, encontramos una breve exposición que hace Kant del derecho de guerra (*Jus belli gentium*), de nuevo comentando el texto de Achenwall. Los derechos de las naciones tienen la misma fuerza que los de los individuos en el estado de naturaleza: cada nación es su propio juez y su derecho estriba en su fuerza (cfr. AA 27: 1393). Se hace referencia a un derecho de gentes para fundar una liga de naciones, idea que alcanzará su forma más madura en *Hacia la paz* y en la *Rechtslehre*. Enseguida se enumeran una serie de principios, entre los cuales está el principio de igualdad de los Estados; luego otro referido a que estos pueden apropiarse de todo lo que no tiene un dueño (*res nullius*), si bien en el caso del océano⁶ no resulta tan claro hasta dónde puede aplicarse el principio cuando se trata de las costas que marcan el límite de las naciones, por lo que, más bien, parece depender del poderío de cada nación, la no validez de los testamentos y herencias

⁴ Retomaré más adelante la discusión en torno de esta figura.

⁵ “Desde la perspectiva de Achenwall, quizás se podría replicar que el reproche kantiano es un tanto injusto, en tanto que [...] lo que el jurista de Göttingen buscaba *sí* era sentar las bases para un principio universal del derecho de gentes, a saber, el que se había citado: ‘un pueblo no debe de interferir con la conservación de otro pueblo’ o bien ‘cada pueblo debe garantizarle lo suyo al otro’ (*ne turbet gens gentis conservationem, seu: gens suum cuique genti tribuat*)” (Charpenel, 2020, p. 397).

⁶ Esta cuestión había sido tratada por Grocio en *Mare Liberum* (1609), obra muy influyente en un contexto en el cual se buscaba regular la cada vez más extendida navegación comercial, así como los no poco frecuentes naufragios cuyas mercancías iban a dar a las costas de distintos países.

en el estado de naturaleza en que se encuentran los Estados; por otro lado, la validez de los pactos que resulta ilimitada, así como la ayuda mutua y la validez de representantes, delegados y comisiones.

Cierra la exposición del *jus belli gentium* una serie de principios acordes al *jus in bello* y el *jus ad bellum*: una guerra injusta es la que se emprende solamente por obtener beneficios, esto es, sin haberse dado una agresión anterior; no deben emprenderse guerras por cuestiones religiosas; el aumento de poderío, en sí mismo, no es una causa de guerra, aunque Kant reconoce que muchas empresas bélicas se emprenden por ese motivo porque los Estados tienen el derecho a buscar su seguridad, pues una “autorización general es la manera de obtener derechos en el Estado de naturaleza” (AA 27: 1394). Acerca de la conducta de guerra (*jus in bello*), comenta algunas acciones que, en su tratado, Achenwall considera legítimas, como el uso de envenenadores y asesinos,⁷ pero bajo la condición de que sea en una guerra justa.⁸ Kant parece objetar que es difícil establecer cuándo una guerra es justa, pues cada parte tiene sus razones para así considerarla. Todos los actos que perjudiquen a los pobladores —por ejemplo, el pillaje— deben ser prohibidos. Los pactos de paz y armisticios aún forman parte de la condición de guerra y es la victoria la que decide la justicia de la guerra.

Los párrafos anteriores dan cuenta de cómo se fue gestando en la filosofía de Kant el derecho de gentes o de naciones, siempre recordando que el texto de referencia —la *Vorlesung Feyerabend*— es la recopilación de las notas del curso de Kant sobre derecho natural basado en el tratado de Achenwall, por lo que sería aventurado, basándose exclusivamente en este, afirmar que Kant puede verse como un teórico de la guerra justa. Arribar a una conclusión en este sentido supone ir a su propia

⁷ Merece compararse esta opinión con lo que Kant establece en el art. preliminar 6 de *Hacia la paz*: “Ningún Estado debe permitirse tales hostilidades que imposibiliten la confianza recíproca en la paz futura: tales son el empleo de asesinos (*percussores*), envenenadores (*venefici*), el quebrantamiento de la capitulación, la incitación a la traición (*perduellio*) en el Estado en que se combate en la guerra, etcétera” (ZeF, AA 8: 347).

⁸ Esto cambia en *Hacia la paz*. Me refiero a que los principios del *jus in bello* en el opúsculo no parecen depender para su validez de una causa justa de guerra, sino en la necesidad de fijar límites que no minen la confianza de las partes enfrentadas y, eventualmente, un arreglo pacífico. Cfr. Kant (ZeF, AA 8: 346-347).

elaboración de un derecho de gentes —y en él, de un *jus belli iustum*—, tanto en *Hacia la paz* como en la *Rechtslehre*, a los que me referiré enseguida. Como veremos, no existen contrastes importantes con la *Vorlesung* recién comentada, en algunos puntos, tales como el estado de naturaleza en que se encuentran los Estados, el carácter de “persona”⁹ de estos, la libertad como el fundamento del derecho y la conducta hacia el enemigo injusto, entre otros.

Continuamos entonces con algunos párrafos de *Zum ewigen Frieden*, pues es el texto en el que, finalmente, Kant esboza su proyecto de paz y, al mismo tiempo, aquel en el cual se ocupa extensamente de las condiciones que podrían evitar la guerra. Ahí establece los principios indispensables bajo los cuales los Estados deberían someterse para alejar la guerra del panorama humano y enfocar sus esfuerzos en lograr una paz definitiva; al menos ese debería ser el ideal y el deber de todas las naciones. Asimismo, señala cuáles son las mayores dificultades e impedimentos para lograrlo, y uno de ellos está relacionado con la posibilidad de hacer efectivo un derecho de guerra. Esto nos introduce directamente en el tema principal de este escrito.

Centraré entonces la atención en el segundo artículo definitivo del opúsculo: “El derecho de gentes debe fundarse en un federalismo de Estados libres (*Föderalism freier Staaten*)” (*ZeF*, AA 8:354). Como su nombre sugiere, en este segundo artículo se da por hecho que los Estados se han ordenado conforme a una constitución republicana y, por tanto, están en la ruta correcta para lograr el entendimiento mutuo que lleve a la paz. Una vez logrado ese primer objetivo, Kant se manifiesta en contra del derecho de guerra con las siguientes palabras:

Teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana, que se puede ver sin recubrimientos en la relación libre entre los pueblos (mientras que, en el estado civil-legal, queda velada por la coerción del gobierno), es de admirar que la palabra *derecho* aún no haya podido ser expulsada completamente, como pedante, de la política de guerra y que ningún Estado haya osado todavía

⁹ “Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales” (*RL*, AA 6: 223).

declararse públicamente en favor de la última opinión (ZeF, AA 8: 354).

Y enseguida se refiere irónicamente a Grocio, Pufendorf y Vattel, a quienes califica de “desagradables defensores”¹⁰ por justificar un derecho de guerra sin reparar en lo que la palabra “derecho” implica, pues:

En efecto, de otra manera, la palabra derecho nunca estaría en la boca de aquellos Estados que quieren hacer la guerra unos a otros, si no fuera para continuar con la ironía que explicaba aquel príncipe galo: “Es la ventaja que la naturaleza le ha dado al más fuerte sobre el más débil el que este último deba obedecer a aquél” (AA 8: 355).

Lo que Kant reprocha a los ilustres autores del párrafo aludido es la defensa de un supuesto “derecho” mal comprendido porque la idea misma de “derecho” a la que recurren es equivocada; los Estados se ven compelidos a hacer la guerra en defensa de sus intereses particulares, pero sobre esta base no cabe concebir un derecho sin pensarlo como concepto *a priori*. Una doctrina jurídica únicamente empírica “es como la cabeza de madera en la fábula de Fedro: hermosa, pero sin seso” (RL, AA 6: 230). El concepto de derecho solamente compete a las relaciones externas entre los individuos y con relación a su arbitrio —en su forma y no en su materia— y no con respecto a su deseo o necesidad: “Por lo tanto, el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (AA 6: 230). Las acciones justas o conformes a derecho serán aquellas que coexisten con la libertad de cada uno bajo una ley universal, esto es, bajo los mismos principios generales aun cuando las leyes particulares difieran en cada caso. De donde se sigue que una acción contraria a derecho (*unrecht*) será la que obstaculice mi libertad

¹⁰ La expresión *leidige Tröster* se ha traducido de diversas maneras: las más comunes en español son “sufrientes alentadores” y “desagradables consoladores” en la traducción de Leyva (cfr. Kant, 2018), mientras que en la traducción de Alcoriza y Lastra (cfr. Kant, 1999) la expresión se sustituye por “¡dichoso consuelo!”; en inglés se usa de manera uniforme *sorry comforters*; en francés, *déplorables consoleteurs*.

y, además, que la resistencia al obstáculo de mi libertad sería, por tanto, conforme a derecho. De ahí que el derecho esté ligado a la facultad o capacidad de coaccionar.

Ahora bien, para Kant, como lo fue para Hobbes, en contraste con el estado “civil-legal”, la libertad de los Estados no está constreñida por ninguna ley general, de manera que su libertad se manifiesta de la forma más pura, acorde con la predisposición a llevar a cabo guerras y conquistas. Pero a diferencia de aquel, para el filósofo de Königsberg, un derecho de guerra, convertido en ley general, haría imposible remontar dicho estado de cosas. Tal derecho de guerra acabaría por normalizar la guerra, cuando solo es tal en el estado de naturaleza, pero imposible de ser pensado en el marco de un derecho de naciones. Como el propio Kant afirma: “el derecho no se decide [...] a través de la guerra ni a través de su resultado favorable, la *victoria*” (*ZeF*, AA 8: 355); de igual manera, los tratados de paz y los armisticios no cancelan la guerra: son tan solo un interludio para que las naciones recobren fuerzas. Establecer un derecho de guerra es, para Kant, renunciar a la posibilidad de un orden justo para los pueblos y sus ciudadanos y, en última instancia, implica renunciar al fin político más alto al que debe aspirar la humanidad, a saber: la paz perpetua.

Extinguir la guerra del panorama humano no se logra mediante un derecho que la normalice, sino a través de la formación de una federación de naciones libres cuyo fin sea el logro de la paz. Qué condiciones deben ser satisfechas para conseguirse el objetivo —por ejemplo, qué tanto poder es adjudicable a la federación sin menoscabo de la soberanía e independencia de los Estados, cómo persuadir a estos para que se adhieran a la federación, y otros puntos— es algo tratado por Kant de manera tangencial, pero es importante destacar que, si aceptamos como un deber la salida del estado de naturaleza, a este deber le correspondería un derecho a utilizar todos los recursos con el fin de formar una liga de naciones en busca de la paz. No me detendré en un análisis más detallado de los distintos mecanismos propuestos por Kant para arribar a la unión pacífica de naciones,¹¹ tan solo quisiera reafirmar que es a través de instituciones creadas y aceptadas por los propios Estados, constituidos en repúblicas, que puede, según Kant,

¹¹ La literatura a este respecto es muy amplia, pero recomiendo consultar las antologías que se editaron con motivo de los doscientos años de *Zum ewigen Frieden*: Bohman y Lutz-Bachmann (1997) y Laberge, Lafrance y Dumas (1997).

construirse la ruta para alcanzar la paz, pero que este es un proceso largo y repleto de dificultades, pues las naciones no evolucionan moralmente de forma homogénea, además de que no pocas preferirán mantenerse en su libertad sin límites, lo que exige adoptar una visión histórica del proceso de paz, algo que ya se había establecido en la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (de 1784) y que no podía estar ausente en el proyecto de *Zum ewigen Frieden*, ahora incorporado en las leyes permisivas de los artículos preliminares a las que me referiré más adelante. Antes, empero, es preciso ir a la *Rechtslehre* para traer a la discusión la figura del enemigo injusto.

Como es bien sabido, Kant se ocupa del derecho de gentes en la última sección de la *Rechtslehre* antes del apéndice final, "Observaciones aclaratorias a los Principios Metafísicos de la *Doctrina del Derecho*". Fiel a su estilo de exposición, Kant enumera las condiciones de las que se parte para establecer un derecho de gentes: la libertad salvaje con la que se conducen los Estados en sus relaciones mutuas, la necesidad de salir de ese estado de naturaleza por medio de una sociedad de cooperación "que puede rescindirse en cualquier momento" pero que tiene como principal función "defenderse mutuamente de caer en el estado de guerra efectiva" (RL, AA 6: 344). En lo general, se trata de postulados ya expresados en *Hacia la paz*. Llamam la atención, sin embargo, algunos agregados referentes al derecho de guerra, entendido como "la forma lícita por la que un Estado, por su propia fuerza, reclama su derecho frente a otro" cuando ha ocurrido una agresión, una amenaza de agresión, o bien, "un aumento de poder (*potentia tremenda*) de otro Estado, por adquisición de territorios" (AA 6: 346). La respuesta de un pueblo frente a una agresión es motivada por la necesidad de resarcir, mediante la represalia, la lesión sufrida,¹² lo que Kant compara a emprender una guerra sin que medie una declaración formal. Para que pudiera darse un derecho de guerra en ese estado, habría de suponerse "algo análogo a un contrato, es decir, la *aceptación* de la otra parte, de modo que ambos

¹² Debe señalarse que en estos párrafos Kant es muy enfático en cuanto a que las guerras no pueden llevarse a cabo sin el consentimiento de los ciudadanos (el pueblo) porque son ellos los que sufren las onerosas consecuencias. No tomarlos en cuenta es considerarlos "propiedad" del soberano, como si fuesen animales o cosas y no fines en sí mismos. Y lo mismo vale para los ciudadanos de la nación vencida.

pretenden reivindicar su derecho de esta manera” (AA 6: 346), pero ello equivaldría a establecer el derecho de guerra como ley general.

Sobre los principios de contención (*jus in bello*) durante la guerra, Kant razona en el mismo sentido que en los artículos preliminares del opúsculo de 1795, a saber: no hay que llevar a cabo acciones que pudieran minar la posibilidad de los Estados de un acuerdo futuro, tales como las guerras punitivas, de exterminio o de sometimiento. Y añade un derecho *después* de la guerra (*jus post bellum*), especialmente interesante por la manera en que lo concibe el filósofo alemán: “el vencedor no puede exigir la restitución de los gastos de guerra, porque entonces tendría que *hacer pasar como injusta la guerra* de su adversario, sino que, aunque piense en este argumento, *no debe aducirlo*, porque en tal caso justificaría su guerra como una guerra punitiva, cometiendo con ello un nuevo agravio” (AA 6: 348; mi énfasis).

Así, cada Estado tiene el mismo derecho a defenderse, algo ya sugerido en la *Vorlesung Feyerabend*. Si un Estado vencedor exige cobrar gastos de guerra, estaría admitiendo que su guerra fue una empresa punitiva, o de agresión, y negando el derecho del vencido a defenderse. Pero una vez formulado lo anterior, Kant incorpora al derecho de gentes la figura del *enemigo injusto*¹³ (*ein ungerechtes Feind*), algo que, en principio, podría no concordar con la igualdad que prevalece en el estado de naturaleza que caracteriza las relaciones entre Estados. A mi parecer, el autor de las tres *Críticas* intenta subrayar la licitud —nacida de la necesidad— de la defensa frente al enemigo que, si bien no actúa fuera de la norma o legalidad formal mientras no se instaure un derecho de gentes, ocasiona un daño al minar la confianza y la posibilidad de un acuerdo que, eventualmente, podría servir para construir una república pacífica.

Al enemigo injusto le define de la siguiente manera: “Es aquel cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla general, sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza” (AA 6: 349). Esto es, el enemigo injusto es aquel que de palabra o con sus acciones dificulta, o bien, hace imposibles los esfuerzos

¹³ Kant no es el autor de la expresión. Antes la habían empleado otros teóricos del derecho, entre ellos Gottfried Achenwall en su *Elementa Juris Naturae*, que, como se ha dicho, tuvo una importante influencia en el pensamiento de Kant en torno del derecho de gentes.

de las naciones dirigidos a formar una federación cuya meta es la paz. En este sentido, sus máximas son contrarias al imperativo que manda buscar la paz y, por ende, también contradice al veto irrevocable de la razón práctica, “no debe haber guerra” (AA 6: 354), con el que cierra el “Derecho de gentes” en la *Rechtslehre*; la pregunta que no puede evitarse es si combatir al enemigo injusto no lo contradice.

En efecto, si tomamos a la letra la definición del enemigo injusto, podemos concluir que Kant admite cierto tipo de guerras surgidas de la necesidad de combatir, con los medios lícitos¹⁴ a la mano, a todo Estado que se oponga al cumplimiento del deber de buscar la paz. Ello parece entrar en franca contradicción con los principios contenidos en *Hacia la paz perpetua*, donde se decanta por el trabajo de la providencia¹⁵ que obliga a los hombres, a partir de sus diferencias de lenguaje y costumbres, a entrar en conflicto para, eventualmente, encontrar la forma de resolverlos mediante el uso de la razón práctica. Los medios para lograrlo, a saber, las diferencias de lenguaje y de religiones, son proporcionados por la naturaleza, pero esta no puede suplir el papel de la razón práctica, que es la que obliga moralmente a los hombres a remontar la condición de guerra:

Puesto que el estado de naturaleza de los pueblos igual que el de los hombres individuales, es un estado del que se debe salir para entrar en un estado legal, antes de este acontecimiento todo derecho de los pueblos y todo lo mío y tuyo externo de los Estados, que se adquiere y conserva mediante la guerra, es únicamente *provisional*, y solo en una *asociación* universal de Estados¹⁶ [...] puede

¹⁴ La licitud de esta guerra estaría dada, no por una ley general, sino por un derecho natural a defenderse y, muy importantemente, por el deber de avanzar en el cumplimiento del ideal de la paz perpetua, así esta no se realice plenamente.

¹⁵ Esta interpretación kantiana de cómo superar el conflicto contrasta con otras versiones, concretamente con la de la *Idee*, donde parece ser el agotamiento de los medios humanos y materiales lo que llevaría a los hombres a formar una sociedad cosmopolita. Sobre las distintas versiones que Kant ofrece en torno del progreso moral de la humanidad y de los fines que persigue, cfr. Herrera Romero (2018).

¹⁶ A diferencia de *Hacia la paz*, en donde Kant parece decantarse por la federación de Estados libres, aquí Kant habla de una “asociación universal

valer *perentoriamente* y convertirse en un verdadero estado de paz (AA 6: 350).

Como veremos más adelante, la noción de “ley permisiva” —que permite conservar algunos derechos, o bien suspender ciertas acciones sólo de forma *provisional*— evita la posible contradicción a la que he referido. Algo alude en ese sentido el párrafo antes citado, que viene después del referente al enemigo injusto, lo que puede tomarse como algo no meramente casual.

Kant y la doctrina del *bellum justum*: dos versiones

Antes de analizar dos interpretaciones que consideran a Kant afín a la doctrina de la guerra justa, tomando como fuente principal estos párrafos de la *Rechtslehre*, debemos intentar dar respuesta a la pregunta sobre los contrastes entre esta obra y el opúsculo de 1795. Este último es el responsable de que a Kant se le considere un pensador pacifista, defensor de una utopía, mientras que su postura en el “Derecho de gentes” es más próxima al realismo político. Ahora bien, si se rechaza la filiación de Kant tanto al realismo político como al pacifismo ingenuo,¹⁷ no estamos obligados (Orend, 2000) a etiquetarlo de teórico de la guerra justa. Me parece más razonable la idea de que ambas obras tuvieron objetivos diferentes: *Hacia la paz perpetua* se pensó para un público amplio, mientras que en la *Rechtslehre* Kant dialoga con dos de los teóricos del derecho más reputados de su época, Achenwall y Ferer, por lo que, en lugar de excluirse, se complementan. Pero, además, “las fricciones se mitigan considerablemente si miramos de cerca las ideas clave” (Kaufmann, citado en Williams, 2012, p. 72) de ambos textos, a saber, la convicción kantiana de que la guerra es un mal que habrá de ir desapareciendo del panorama humano mediante un largo y difícil proceso (*RL*, AA 6: 346), en el cual los Estados aún permanecerán en el estado de naturaleza por un tiempo indefinido, y que es en ese ámbito de ausencia de ley y justicia que la guerra puede verse como un derecho,

de Estados”, y lo define como un “Congreso permanente de los Estados”, al que libremente se puede asociar cualquier país vecino pero que en cualquier momento puede disolverse; no obstante, sirve de mediador para dirimir los conflictos bélicos y, por ese camino, llegar a un derecho de gentes (*RL*, AA 6: 351).

¹⁷ A este respecto, cfr. Shell (2012).

en todo caso natural, pero que la razón pura práctica obliga a no darle forma de imperativo moral (diferente de la doctrina del *bellum justum*), y tampoco de derecho positivo; se trata de condiciones provisionales que no deben volverse definitivas mediante el derecho público. Por el contrario, si el principio que legitima las guerras que se emprenden contra el enemigo injusto adquiere un carácter de ley general, se estaría retrocediendo al estado de naturaleza, en el que las naciones mismas deciden qué es un acto justo y quién es el enemigo injusto.

Aceptando en principio las discrepancias entre las dos obras citadas —o por lo menos una tensión no resuelta—, hay que señalar que la figura del enemigo injusto y otros pasajes de la “Doctrina del derecho”, tomados al margen del resto de su sistema, podrían, en principio, verse como favorables a la noción de “guerra justa”, algo que ha sido señalado por autores como Briand Orend y, en su momento, Carl Schmitt. Por tanto, considero indispensable hacer una valoración de sus razones.

En *El nomos de la tierra*, obra en donde Schmitt va en busca del nuevo *nomos* mientras hace un recorrido por la historia intelectual del *ius publicum europearum* —en su opinión, el *nomos* que derrumbó la Primera Guerra Mundial—, acusa a Kant de abrirle las puertas a la doctrina del *bellum justum* y, consecuentemente, hacer más inestable el panorama de las relaciones interestatales al introducir la figura del enemigo injusto en su doctrina del derecho de gentes. En efecto, no son pocas las discrepancias entre los dos autores alemanes: Schmitt objetaba el supuesto humanismo y universalismo que se impuso con la Liga de Naciones después de la Guerra del 14 (Tripolone, 2014), mientras que Kant, de haberlo presenciado, acaso habría estado de acuerdo con ello, pues marcaba el sentido correcto que debían tomar las naciones para lograr la paz definitiva, en la que nunca creyó Schmitt. La guerra puede y debe tener límites, pero es imposible borrarla del panorama humano. La guerra, para Schmitt, es el objeto de la ley internacional, estructura meramente formal que concibe en igualdad de condiciones a los bandos enfrentados en una empresa bélica, es decir, ambos son enemigos justos, algo que Kant parece aceptar en las primeras líneas del “Derecho de gentes”, de ahí que “de manera sorprendente” incorpore más adelante la figura del enemigo injusto: “el filósofo confunde totalmente la vieja

doctrina del *justus hostis*" (Schmitt, 2001, p. 168)¹⁸ en favor de una noción "peligrosa" que admite combatirlo por todos los medios.

Para Schmitt, Kant no ofrece criterios claros para reconocer al enemigo injusto: "no parece ser el adversario que viola las reglas de la guerra y se enfrenta al derecho de guerra para dar cuenta de sus crímenes y atrocidades" (Schmitt, 2001, p. 169). Se aboca a una definición abstracta basada en la idea de un enemigo que, con sus palabras y acciones, amenaza con hacer definitivo el estado de naturaleza. Una noción tan "nebulosa" legitima la guerra preventiva. Así, al yuxtaponer la noción de "enemigo justo" a la de "enemigo injusto", incorpora un concepto "cuyo poder de disociación discriminatoria sobrepasa incluso el de guerra justa y de *causa justa*" (Schmitt, 2001, p. 170). Dejaré para el apartado siguiente, cuando analice el argumento de Howard Williams, la discusión de las tesis de Schmitt.

Un tanto distinto a Schmitt es el caso de Briand Orend, quien ha mantenido con Howard Williams un intenso debate sobre si hay o no una teoría de la guerra justa en Kant. Contra las que él considera "interpretaciones convencionales" (Orend, 2000, p. 42), para el profesor canadiense, Kant es un teórico de la guerra justa. Sostiene que no se le puede ver como un filósofo pacifista ni tampoco como un realista; en cambio, sí hay elementos suficientes para considerarlo en la tradición del *bellum justum*. El núcleo de su argumento es que podemos reconocer en su obra un derecho de guerra (*jus ad bellum*), un derecho en la guerra (*jus in bello*) e incluso un derecho posterior a la guerra (*jus post bellum*), aportación original de Kant. Por tanto, hay una teoría de la guerra justa en Kant.

En cuanto al primero, Orend se remite a lo expresado por Kant en la "Doctrina del derecho" sobre la "forma lícita por la que un Estado, por su propia fuerza, reclama un derecho frente a otro cuando cree que éste le ha lesionado" (AA 6: 346, § 56), e incluso afirma que se puede emprender una guerra como prevención ante una amenaza real, o bien, frente al incremento del poderío de un Estado, algo que, como vimos, está presente en la *Vorlesung Feyerabend* en la sección correspondiente al *jus naturale belli*, lo que concuerda claramente con la frase inicial del famoso párrafo 56 del "Derecho de gentes", a saber: "En el estado natural de los Estados el derecho a la guerra (a las hostilidades) es la forma lícita

¹⁸ Mi traducción del francés.

[...],¹⁹ pero que Orend pasa de largo. Esta frase resulta fundamental para no confundir los distintos planos en los que Kant desarrolla su teoría de la guerra: el derecho en el estado de naturaleza se reduce a la fuerza, que no puede ser fundamento de ninguna acción justa más allá de la que unilateralmente imponen los Estados vencedores. Solo si perdemos de vista la referencia de Kant al estado de naturaleza podemos coincidir con Orend en que el filósofo alemán admite guerras justas en el mismo sentido que la doctrina de la guerra justa. Pero si esto es así, se hace irrelevante la creación de un derecho de gentes, en el cual, para Kant, no cabe un derecho de guerra, de la misma manera que en el derecho público no cabe el derecho a la rebelión.²⁰

Para Orend, sin embargo, el derecho de guerra es acorde con el imperativo categórico, pues satisface los dos criterios que debe cumplir una máxima moral: 1) todo agente racional está capacitado para actuar conforme al mismo principio de acción; 2) la acción prescrita guarda absoluto respeto de la capacidad racional (*rational agency*), que otorga valor a nuestra humanidad; en la lectura que él hace de la ley moral: “Está claro que podemos universalizar la siguiente máxima o política: *Enfrentados a una agresión que viola mis derechos, me reservo el derecho de emplear tales medidas, incluida la fuerza militar, necesaria para la autodefensa*” (Orend, 2000, p. 52). De donde concluye lo siguiente: a un Estado “delincuente” (*rogue state*) debe oponérsele resistencia y, eventualmente, “castigarlo si viola las reglas y el buen funcionamiento del sistema internacional” (2000, p. 53). Ahora bien, dificultades aparte, esto podría tener sentido si nos colocamos en un contexto en el que, efectivamente, está funcionando un sistema internacional que establece derechos, pero Kant admite el uso de la fuerza solamente en el estado de naturaleza, ámbito en el cual no hay realmente derechos, sino solo el derecho natural a defender lo propio frente a una lesión injustificada. En segundo lugar, en un contexto como el señalado por Orend, esto es, acciones bajo las normas y principios de un sistema internacional, no habría necesidad de apelar a la justicia (o no) de la guerra en contra del

¹⁹ El primer énfasis es mío.

²⁰ En efecto, podría pensarse que la misma contradicción que ve Kant en la defensa de un derecho a la rebelión en una constitución republicana (cfr. *TP*, AA 8: 300/301-305) la ve en un derecho de gentes que admite un derecho de guerra.

Estado infractor: bastaría con aplicar la norma, lo que iría en contra de lo que Orend intenta probar.

Sobre las leyes de la guerra o *jus in bello*, ciertamente Kant se ha ocupado de señalar, tanto en la “Doctrina del derecho”, como en *Hacia la paz*, la necesidad de poner límites a los métodos empleados en una empresa bélica. Su propósito evidente es que no debe minarse la confianza entre las naciones, de manera que se puedan reestablecer acuerdos futuros que lleven a la formación de una federación pacífica. Sin embargo, la necesidad de contención, es decir, de establecer límites a la conducta de guerra, no está condicionada a la justicia de la guerra, como sucede por lo menos en los autores más clásicos de esa tradición.²¹ Y lo mismo podría decirse del derecho después de la guerra. Podríamos decir que la postura de Kant en este sentido está más cercana a los teóricos de la guerra que defienden la autonomía del *jus in bello* respecto del *jus ad bellum*: más allá de si la guerra se libra por una causa justa, las leyes de la guerra deben siempre estar vigentes para no minar el posible entendimiento futuro de los contendientes, lo que a su vez implica que puede haber combatientes justos en ambos lados de los bandos enfrentados.

Quienes, como Orend, ven en Kant a un teórico de la guerra justa no solo privilegian los párrafos de la “Doctrina del derecho” referentes al derecho de guerra en el estado de naturaleza y a la figura del enemigo injusto, sino que omiten la distinción entre los dos niveles en que Kant se mueve: un derecho natural de guerra que tiene todo Estado, y un derecho de gentes que debe ser construido, en el cual no tiene ya cabida un derecho de guerra. Estos dos planos, sin embargo, se entrecruzan porque no se trata de dos etapas, sino de dos planos o niveles. El

²¹ La mayoría de los representantes de la tradición clásica de la guerra justa (siglos XIII a XVII) concebían los principios del *jus in bello* como indispensables para juzgar la justicia de la guerra. Dicho de otra forma: una guerra no podía ser justa solo por tener una causa justa; los combatientes debía ser combatientes justos, i. e., seguir los principios de proporcionalidad y respeto a los no combatientes. “Para Tomás de Aquino, un combatiente que opusiera resistencia a las acciones de un combatiente justo no tendría derecho a la autodefensa y estaría cometiendo un pecado” (Rodin y Shue, 2008, p. 15). En contraste, los nuevos teóricos de la guerra justa, a partir de Walzer, se han decantado por la tesis de la igualdad moral de los combatientes, de manera que la conducta de guerra desplegada por ambos bandos debe ser juzgada en igualdad de circunstancias. Con respecto a este punto, cfr. Rodin (2008) y Lichtenbeg (2008).

derecho de gentes, al igual que la paz perpetua, es un ideal y un deber; por ende, se ubican en el plano normativo, mientras que el derecho natural se da en el plano del comportamiento de los Estados en el estado de naturaleza. Kant no niega que ciertas guerras deban emprenderse y que, al hacerlo, se hace justicia, pero esa justicia — cuyo fundamento es un derecho natural— no puede ser la base para crear un derecho de gentes, cuya máxima se expresa en el veto “*no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados” (AA 6: 354). Contra lo que afirma Orend, esta sería la máxima de acción que concuerda con el imperativo categórico y, como tal, no distingue entre niveles de justicia en la guerra. De la misma manera que no hay crímenes justos e injustos, mentiras justas e injustas, para Kant no puede haber guerras justas e injustas.

El argumento de Howard Williams ampliado

Ahora debemos retomar la opinión de Carl Schmitt, según la cual Kant abre la puerta a la teoría de la guerra justa mediante la figura del enemigo injusto, pues “se revela a pesar de todo como un filósofo y un moralista, y no como un jurista [...] [;] sustituye por otra vía, el *justus hotis* por el enemigo injusto, un concepto cuyo poder discriminatorio va más allá incluso de la guerra justa y de la *justa causa*” (Schmitt, 2001, p. 170).

En primer lugar, hay que aceptar que puede haber una lectura en ese sentido. No se trata de una invención total, aunque, en mi opinión, sí de una interpretación forzada que raya en un *ad hominem*. En efecto, Kant no era jurista, pero es sabido que conocía bien la teoría jurídica de su tiempo (Wolff, Achenwall, Klein, Ferer); incluso, como ya se ha dicho, impartía con autoridad la materia. En segundo lugar, Schmitt también comete el error de no conectar los párrafos referidos al enemigo injusto con la teleología kantiana — error que también puede achacarse a Orend— sea desde la tercera *Crítica*, o bien, desde la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, lo que le habría permitido ampliar su visión sobre el tema. Sobre esta base, podemos ahora construir un contraargumento combinando algunas de las conclusiones de Howard Williams y la noción de “ley permisiva”, lo que, a mi juicio, da como resultado un contrargumento más sólido.

Para Williams, el origen de las confusiones está, como ya mencionábamos, en la lectura literal y descontextualizada de “enemigo injusto”, ya que el propio Kant recurre a la ironía para hacer ver las

inconsistencias a las que se llega a partir de dicho concepto; en efecto, lo que pretende Kant es una crítica del modo en que los teóricos de su tiempo entienden el derecho de gentes y la noción de “enemigo justo”. La crítica de Kant a esta idea (y, por ende, a las guerras justas) consiste en “yuxtaponer un término a otro”; esto es, elige hablar del *enemigo injusto*, en lugar del *enemigo justo*, empleado en los tratados de derecho internacional. Pero, contra lo que concluye Carl Schmitt, lo hace con la intención de rechazar, y no de conceder, la moralización del derecho de gentes, lo que queda de manifiesto en el párrafo siguiente: “Por lo demás, la expresión ‘un enemigo injusto en el estado de naturaleza’ es *pleonástica*, porque el estado de naturaleza mismo es un estado de injusticia. Un enemigo justo sería aquél con el que yo sería injusto si le opusiera resistencia, pero éste no sería entonces mi enemigo” (RL, AA 6: 350).

El pleonasma tiene lugar porque, de acuerdo con Kant, el estado de naturaleza es en sí mismo un estado de injusticia, de manera que sería redundante calificar de injusto a quien viola los acuerdos y decide unilateralmente hacer la guerra; en ese ámbito, todos los Estados se conducen conforme a su libertad natural. Y emplea la misma definición de “enemigo justo” (*justus hostis*) —“aquel al que yo haría daño al oponerle resistencia” — de la doctrina clásica tomista²² para concluir que “entonces tampoco sería mi enemigo” (AA 6: 350). Es decir, en el estado de naturaleza no agrega nada hablar de enemigo injusto, pero tampoco de enemigo justo, porque, si es justo, no es mi enemigo. De hecho, como afirma Williams, Kant (tal vez sin darse cuenta del todo) deja abierta la siguiente paradoja: si se acepta la idea de que hay Estados que por su conducta son merecedores de ser calificados de enemigos injustos, la única manera de enfrentarlos supone un acuerdo y la unión de los demás Estados bajo una forma legal, lo que supondría abandonar el estado de naturaleza y, por ende, la guerra. Así, “la discusión de Kant del enemigo injusto parece enfatizar la alarmante condición de una ley internacional basada en la libertad absoluta de cada Estado de decidir por sí qué constituye un acto justo” (Williams, 2012, p. 103). Aplicado a nuestro presente, no es difícil percatarnos de cómo la paz nunca podrá asegurarse mientras exista la posibilidad de que ciertas naciones impongan de forma unilateral, esto es, interesada y arbitraria, su idea

²² Cfr. *supra*, nota 13.

de “justicia”, “libertad”, “democracia”, “derecho”, etc. Y todo ello auspiciado por la ley internacional.

Coincido con las conclusiones de Williams, pero me parece que una manera de reforzar ese argumento es apelar a la noción de “ley permisiva”.

La ventaja de introducir la noción de “ley permisiva” estriba en que permite reducir la brecha entre la ley general abstracta y la realidad histórica de las acciones a las que conduce su aplicación, es decir, apelar a la razón histórica y no meramente a lo lógico del derecho: una realidad histórica que no es solo la del momento, sino también la del pasado, problema que E. F. Klein²³ había planteado a Kant en una carta: “¿Es el derecho una facultad general y abstracta del hombre ajena a las acciones ya *efectivas* de la libertad?” (Klein, citado en Hernández Marcos, 1999, p. 148). La respuesta de Kant se dio tiempo después al incorporar la ley permisiva en *Hacia la paz* cuando agrupa en dos clases los artículos preliminares. Cito *in extenso*:

Aunque todas las leyes aducidas son objetivas, es decir, en la intención de las que detentan el poder deben ser consideradas como *leyes prohibitivas* (*leges prohibitiveae*), algunas de ellas, sin embargo, son *estrictas* y válidas sin diferencia de las circunstancias (*leges strictae*) que de inmediato obligan a la suspensión (1,5, 6); otras, en cambio (2, 3, 4) sin ser excepciones de la regla del derecho pero considerando, sin embargo, el *ejercicio* de la misma, extienden *subjetivamente* su competencia (*leges latae*) a través de la consideración de las circunstancias y contienen permisiones para *aplazar* su ejecución sin perder de vista con ello, no obstante, su fin, por ejemplo la *restitución* de la libertad sustraída a ciertos Estados [...] sin aplazarla para un día que no llegará nunca [...] y, por tanto, su no restitución (*ZeF*, AA 8: 347).

Puesto que la paz no puede conseguirse sino a través de un proceso largo y lleno de obstáculos, las naciones no pueden renunciar a hacer valer sus derechos mientras no exista una autoridad por encima de

²³ Ernst Ferdinand Klein (1744-1810) fue jurista, editor de los *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den preussischen Staaten* y rector de la Universidad de Halle en 1791.

ellos. Así, la ley permisiva permite la suspensión (*aufschieben*) temporal de un mandato para que se realice una cierta acción, lo que no equivale a un caso de excepción de la norma ni a que se perdone o cancele el cumplimiento de la acción. En contraste con las leyes estrictas que “de inmediato obligan” a la ejecución, las permisivas extienden *subjetivamente* su competencia y permiten el aplazamiento de las acciones; la ley, sin embargo, mantiene su condición de validez universal y objetiva. Veamos algunos ejemplos.

Los artículos preliminares del opúsculo contienen prohibiciones que, de cumplirse, allanarían el camino para lograr condiciones mínimas de entendimiento entre los Estados a favor de la paz: 1) no debe haber reservas mentales a la hora de firmar acuerdos de paz; 2) ningún Estado debe ser adquirido por otro, sea por donación, herencia, compra, o intercambio; 3) los ejércitos deberán desaparecer completamente con el tiempo; 4) no deben permitirse las deudas de Estado por asuntos de política exterior; 5) ningún Estado debe inmiscuirse en los asuntos de los otros Estados; por último, el (6) hace referencia a las llamadas “leyes de la guerra”, esto es, el *no uso de medio ilegítimos* durante las hostilidades que podrían minar la confianza recíproca en la paz futura. Todas ellas son prescripciones que deben ser acatadas, pero Kant estaba muy consciente de que algunas no podían cumplirse de manera inmediata, sino cuando las condiciones fuesen propicias. Es el caso de la norma expresada sobre la apropiación de un Estado por otro: la prohibición se refiere “a la clase de *adquisición* que ya no será válida en lo sucesivo, pero no al estado de *posesión* que en su tiempo fue considerado conforme al derecho por la opinión pública de los demás Estados” (AA 8: 347).²⁴ Lo mismo

²⁴ En este ejemplo puede notarse la pertinencia y necesidad de considerar la adquisición de un Estado por otro como ley permisiva. La *posesión* “consumada” no puede ser materia de la prohibición, pues fue “conforme al derecho por la opinión pública de los demás Estados”; lo que se prohíbe es que en lo sucesivo se replique. Ese estado de “posesión” no puede anularse *ipso facto*, pero sí evitarse en lo futuro. Es de notarse que Kant también utiliza la noción de “ley permisiva” con relación a la posesión externa de los objetos en el derecho privado (en la primera parte de la “Doctrina del derecho”) como “presuposición *a priori* de la razón práctica de considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como mío y tuyo objetivamente posibles [...], postulado que puede llamarse ley permisiva (*lex permisiva*) de la razón práctica, que nos confiere la competencia que no podríamos extraer de los meros conceptos del derecho en general, a saber, imponer a todos los demás la obligación que no tendrían de no ser así:

sucede con la ley expresada sobre la desaparición “con el tiempo” de los ejércitos permanentes. En efecto, a ningún Estado podría exigírsele que dismantelara su ejército de forma inmediata, pues quedaría indefenso frente a naciones más fuertes que verían la oportunidad de aprovecharse de los más débiles. La misma suspensión se aplica a la ley que prohíbe las deudas del Estado vinculadas con los asuntos de política exterior: ningún Estado podría pagar a todos sus acreedores al mismo tiempo y la bancarrota del Estado deudor podría arrastrar consigo a otros Estados, lo que causaría un daño público. Y, por último, en el anexo sobre la supuesta discordancia entre la moral y la política encontramos otra aplicación de la ley permisiva, de gran interés para el panorama de las relaciones internacionales en cualquier época: “Por lo que concierne a las relaciones exteriores entre los Estados, no se le puede exigir a un Estado que abandone su Constitución [...] aunque ella sea despótica, mientras corra el peligro de ser devorado inmediatamente por otros Estados; por tanto, con este propósito, debe estar permitido posponer la ejecución de las reformas hasta que haya una mejor ocasión en el tiempo” (AA 8: 373).

Hay que insistir en que las leyes permisivas no eliminan la obligación de su cumplimiento, como tampoco son normas prudenciales; tan solo suspenden su ejecución porque solo de esa manera podrán realizarse *objetivamente* en el futuro, i. e., deberán aplicarse universalmente. Un acatamiento inmediato, por el contrario, iría en contra del fin que persigue la ley: “ el concepto de ‘ley permisiva’ es válido principalmente como expresión de la temporalidad política que asiste a toda norma o código jurídico-positivo, y recuerda a este respecto su esencial historicidad” (Hernández Marcos, 1999, p. 163).

Es importante recordar que el fin hacia el cual deben dirigirse las acciones humanas—en este caso, la paz perpetua— es una condición irrenunciable de la razón pura práctica. Ese fin no solo es un ideal, sino un deber, pero la razón práctica no es ciega sobre cómo cumplir con el deber ni actúa mecánicamente. La idea de “fin” (o “fines”) en Kant es fundamental para comprender correctamente su concepción de la guerra y la paz, y en esa teleología se revela la importancia de la ley permisiva, pues ahí se unen dos funciones primordiales: por un lado, la razón pura práctica que, representándose el deber, manda a realizar o

la de abstraerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nos hemos posesionado de ellos con antelación” (RL, AA 6: 247).

prohibir ciertas acciones; por el otro, la facultad de juzgar a través del juicio teleológico proporciona el sentido (podríamos decir, incluso, el orden) de esas acciones en función de los fines.

Si bien es cierto que Kant no se refiere explícitamente a la ley permisiva en el caso de un derecho de guerra, sí está presente, como acabamos de ver, en los artículos preliminares de *Hacia la paz*, todos ellos referidos a cómo construir las condiciones que hagan posible un primer paso en la construcción de la paz. Por lo tanto, creo que, aplicada a la figura del enemigo injusto, puede verse de la siguiente manera: para Kant —según lo expresa claramente tanto en *Hacia la paz* como en la “Doctrina del derecho”—, existe el deber de construir la paz, fin no inmediato, sino a largo plazo, uno de los fines últimos a los que aspira la humanidad. Si en ese proceso interfiere el enemigo injusto poniendo en riesgo el logro del objetivo, hay el deber de combatirlo; así, el veto irrevocable de la razón práctica, “no debe haber guerra”, puede suspenderse *provisionalmente*, mas no de manera definitiva, porque entonces se estaría incumpliendo el imperativo y perpetuando el estado de guerra. Combatir al enemigo injusto no es contrario al principio que prohíbe la guerra, porque esa prohibición habrá de convertirse en ley objetiva cuando se concrete la federación pacífica de repúblicas. Ahí la prohibición es absoluta porque de otra manera se correría el riesgo de volver al estado de naturaleza en que se encontraban los Estados antes de la paz definitiva. La vinculación de la ley permisiva con la autorización de combatir al enemigo injusto debe verse en el sentido mismo de la noción de “ley permisiva”: es un mandato que permite la suspensión provisional al hacer la consideración de circunstancias actuales, con el fin de no aplicar la prohibición hasta que se den las condiciones propicias, lo que no significa que se suspenda indefinidamente. No es casual que la figura del enemigo injusto aparezca, en la “Doctrina del derecho”, en la parte correspondiente al derecho de gentes, pues Kant tuvo que considerar las dificultades que implicaba hacer valer la normatividad de ese derecho. De ahí que se pueda hacer una interpretación del famoso párrafo del enemigo injusto bajo el mismo espíritu de las leyes permisivas que se establecen en *Hacia la paz*, en donde Kant toma en cuenta los obstáculos en la práctica para la aplicación de la normatividad; en este caso, las circunstancias a ser tomadas en cuenta son las propias del estado de naturaleza, en donde los Estados se comportan conforme a su libertad salvaje. La prohibición que se suspende provisionalmente es el veto de la razón práctica que prohíbe la guerra mientras se da el proceso que llevaría a la creación

de un mecanismo que aleje la guerra del panorama de las relaciones interestatales, a saber, un derecho de gentes.

Insisto en este punto: combatir al enemigo injusto obedece al fin de lograr la paz perpetua; esa guerra puede verse como una guerra legítima, incluso justa en el estado de naturaleza, pero es una guerra que, al mismo tiempo, debe urgir a las naciones a salir de esa condición para poder encaminarse a un derecho de gentes en el que se abandone el recurso bélico. Como vimos en un inicio, una acción justa en el sistema kantiano es aquella que cumple con dos condiciones *sine qua non*: ser una acción libre, y ser consistente con la libertad del otro bajo leyes universales. Así, para que pudiera haber guerras justas e injustas, tendrían que darse acciones que fueran en contra de alguno de estos principios, pero entonces estaríamos hablando del estado de naturaleza, o bien, estaríamos aceptando que hay una justicia divina por encima de la ley internacional; ninguna de estas opciones podría darse en el proyecto kantiano, cuyo fin mediato es la instauración de una federación de naciones libres que tendrá como fin último abolir la guerra para dar lugar a un derecho cosmopolita.

Conclusión

En este texto he intentado mostrar que, si bien es cierto que Kant no es un filósofo puramente pacifista, tampoco su pensamiento es compatible con la doctrina de la guerra justa, como han querido verlo algunos autores, entre los que destacan Briand Orend y Carl Schmitt. Es indudable que algunos pasajes de las obras de Kant sobre el tema de la guerra y el derecho de gentes dan lugar a interpretaciones en ese sentido, pero me parece que estas lecturas dejan de lado la complejidad del planteamiento kantiano al apoyarse solo en las partes más controversiales de la “Doctrina del derecho”, como lo es la referida al *enemigo injusto*.

La postura de Kant frente al problema de la guerra y el logro de la paz puede calificarse, al igual que todo su sistema, de crítica: la razón pura práctica debe enjuiciar sus alcances y límites con relación al recurso bélico, no para ensanchar su conocimiento, sino para depurarse de posibles errores.²⁵ Hay que comprender la función que cumple la

²⁵ Aludo al siguiente pasaje de la primera *Crítica*, en el que Kant se refiere al tipo de ciencia particular que sería una crítica de la razón pura: “podemos

guerra como un elemento impulsor del progreso y, al mismo tiempo, la exigencia de la razón que la condena y prohíbe. En efecto, de acuerdo con Kant, el juicio moral sobre la guerra (su prohibición) no contraviene que, en cuanto conjetura meramente filosófica, se le otorgue un papel en el logro de los fines más altos de la especie. Sin la conjunción de todos los elementos que conforman la visión de Kant sobre la guerra y el logro de la paz, ocurre que los pasajes ya citados en el presente escrito se toman de manera literal, lo que lleva a interpretaciones, en mi opinión, tan arriesgadas como la de considerar a Kant un continuador de la doctrina de la guerra justa. Me gustaría agregar a lo anterior que existe una incompatibilidad conceptual en, por una parte, ubicar a Kant en la tradición de la guerra justa y, por otra, mantener la búsqueda de la paz perpetua, que es, como se ha dicho, no solo un fin, sino un deber. Esta incompatibilidad debería ser resuelta por quienes ven a Kant como un teórico de la guerra justa.

A modo de propuesta, intenté mostrar cómo la noción de “ley permisiva” puede contribuir a superar estas lecturas, en mi opinión, fallidas, al incorporar el elemento de razón histórica inherente a cualquier conjunto de normas o principios jurídicos. De esta manera, el derecho de guerra en la visión kantiana solo puede tener lugar en el estado de naturaleza; como tal, se trata de un derecho natural, el cual estamos obligados a abandonar en función de un derecho de gentes que no legitime la guerra, sino acorde con la idea de “justicia” que debe prevalecer entre los Estados. Mientras esto no suceda, existe la permisión de combatir a aquel Estado cuyos empeños estén dirigidos a prevalecer en el estado de naturaleza, lo que significa prevalecer en la injusticia. Sin embargo, esa permisión siempre es y debe ser provisional, nunca definitiva.

Kant vio con suma claridad que, en el estado de naturaleza en que se mueven las naciones, ninguna debe autoasignarse el monopolio de la justicia. Traducido a los tiempos que corren, hemos visto en

considerar a una ciencia del mero enjuiciamiento de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la *propedéutica* del sistema de la razón pura. Una (ciencia) tal no debería ser llamada *doctrina* (de la razón pura), sino solamente *crítica* de la razón pura, y su utilidad, en lo que respecta a la especulación, sería verdaderamente sólo negativa; serviría, no para el ensanchamiento, sino sólo para la depuración de nuestra razón, y la mantendría libre de errores; con lo cual ya se gana muchísimo” (*KrV*, B25).

innumerables ocasiones que naciones poderosas se consideran a sí mismas las propietarias de la libertad, la democracia, la justicia; con ello, intentan legitimar no solo sus empresas bélicas, sino su expansión económica. El reciclaje de la teoría de la guerra justa, en la década de los setenta, una vigorosa tradición filosófica digna de todo nuestro respeto, ha servido, fuera de la discusión académica, para que en el discurso y la práctica política sea moneda corriente el hablar de intervenciones humanitarias y guerras justas. En esto, Carl Schmitt tenía razón: una vez que en el ámbito de las relaciones internacionales el lenguaje moral reemplaza al lenguaje jurídico, se introducen los componentes de una inestabilidad aún mayor que la que, naturalmente, acompaña al equilibrio, siempre precario, entre las naciones. Pero ciertamente Kant no puede ser señalado como el responsable de esto y, al mismo tiempo, de ser inspirador de los proyectos de pacificación que se han dado en el pasado siglo y el presente. Con el permiso de Schmitt, yo me quedo con la segunda versión del aporte kantiano.

Bibliografía

- Bohman, J. y Lutz-Bachmann, M. (1997). *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. MIT Press.
- Charpenel, E. (2020). Origen y desarrollo de la concepción del derecho en Kant. Reflexiones en torno a la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* y a los *Elementa Iuris Naturae* de Gottfried Achenball. *Con-textos Kantianos*, 11, 383-405. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3862890>.
- Ferrari, J. (1997). L'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant. En P. Laberge, G. Lafrance y D. Dumas (eds.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*. (pp. 25-40). Vrin.
- Haggenmacher, P. (1997). Kant et la tradition du droit de gens. En P. Laberge, G. Lafrance y D. Dumas (eds.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*. (pp. 122-139). Vrin.
- Hernández Marcos, M. (1999). Ley permisiva y realidad del derecho en Kant. En R. Aramayo y F. Oncina (eds.), *Ética y antropología: un dilema kantiano*. (pp. 143-164). Comares.
- Herrera Romero, W. (2018). Kant, el progreso moral y la responsabilidad hacia la historia. En G. Leyva, Á. Peláez y P. Stepanenko (eds.), *Los rostros de la razón. Immanuel Kant desde Hispanoamérica*. Volumen III. (pp. 123-153). Anthropos-UAM.

- Kant, I. (1996). Review of Hufeland's *Essay on the Principle of Natural Right*. En *Practical Philosophy*. (pp. 109-117). M. J. Gregor (ed.). A. Wood (trad.). Cambridge University Press.
- ____ (1999). *En defensa de la Ilustración*. J. Alcoriza y A. Lastra (eds. y trads.). Alba.
- ____ (2000). *Teoría y práctica*. J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo (trads.). Tecnos.
- ____ (2008). *La metafísica de las costumbres*. A. Cortina y J. Conill (eds. y trads.). Tecnos.
- ____ (2009). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (ed. y trad.). FCE-UAM-UNAM.
- ____ (2016a). *Lectures and Drafts on Political Philosophy*. F. Rauscher (ed.). F. Rauscher y K. R. Westphal (trads.). Cambridge University Press.
- ____ (2016b). *Natural Right Course Lecture Notes by Feyerabend*. En *Lectures and Drafts on Political Philosophy*. (pp. 81-180). F. Rauscher (ed.). F. Rauscher y K. R. Westphal (trads.). Cambridge University Press.
- ____ (2018). *Hacia la paz perpetua*. G. Leyva (trad.). FCE-UAM-UNAM.
- Orend, B. (2000). *War and International Justice: A Kantian Perspective*. Wilfrid Laurier University Press.
- Laberge, P., Lafrance, G. y Dumas, D. (1997). *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*. Vrin.
- Lichtenbeg, J. (2008). How to Judge Soldiers Whose Cause is Unjust. En D. Rodin y H. Shue (eds.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*. (pp. 112-130). Oxford University Press.
- Rodin, D. (2008). The Moral Inequality of Soldiers: Why *Jus in Bello* Asymmetry is Half Right. En D. Rodin y H. Shue (eds.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*. (pp. 44-68). Oxford University Press.
- Rodin, D. y Shue, H. (2008). *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*. Oxford University Press.
- Shell, S. (2012). Kant on Unjust War and "Unjust Enemies". Reflections on a Pleonasm. *Kant Review*, 10, 85-111.
- Schmitt, C. (2001). *Le nomos de la Terre*. L. Deroche-Gurcel (trad.). PUF.
- Tripolone, G. (2014). La doctrina de Carl Schmitt sobre el derecho internacional. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 14, 347-379.
- Williams, H. (2012). *Kant and the End of War. A Critique of Just War Theory*. Palgrave Macmillan.

Yovel, Y. (1989). *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2072>

Pier della Vigna's Injustice (*Inferno*, XIII, 72).
Are Those Who Commit Suicide Being Unfair to
Themselves?

La injusticia de Pier della Vigna (*Inferno*, XIII, 72).
¿El suicida es injusto consigo mismo?

Ricardo Leyva
Universidad Nacional Autónoma de México
México
leyva_ricardo@politicass.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-4791-688X>

Recibido: 10 - 09 - 2020.
Aceptado: 15 - 12 - 2020.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In *Inferno's canto XIII*, in the forest of suicides, Pier della Vigna says that, at the moment of his death, he, who was just, became unfair against himself. This statement raises the question of whether suicide victim can be unfair to himself and how Dante can assert this. In this paper, this question is addressed from three points of view: 1) the characterization of justice in the *Convivio*, Dante's philosophical treatise; 2) a passage of *Purgatory* where Dante develops his theory of action; and 3) a passage of Aristotle's *Nicomachean Ethics* where he asks whether a suicide victim is unfair to himself.

Keywords: Aristotle; Dante Alighieri; *Inferno*; Pier della Vigna; suicide.

Resumen

En el canto XIII del *Inferno*, en el bosque de los suicidas, Pier della Vigna dice que, al momento de su muerte, él, que era justo, se volvió injusto contra sí mismo. Esta afirmación da lugar a la pregunta de si el suicida puede ser injusto consigo mismo y cómo Dante puede afirmarlo. En este artículo, se investiga esto desde: 1) la caracterización de la justicia en el tratado filosófico de Dante, *Convivio*, 2) algunos pasajes del *Purgatorio* en los que Dante desarrolla su teoría de la acción, y 3) un pasaje de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles en el que se cuestiona si el suicida es injusto consigo mismo.

Palabras clave: Aristóteles; Dante Alighieri; *Inferno*; Pier della Vigna; suicidio.

Introducción¹

El canto XIII de *Inferno* está dedicado a los violentos contra sí mismos; ahí se encuentran los suicidas. El protagonista que representa a este grupo es Pier della Vigna (1190-1249), consejero de Federico II (1194-1250) —emperador del Sacro Imperio Romano Germánico— y poeta de renombre de la entonces nueva escuela de poesía italiana. En general, Dante tuvo en alta estima tanto al rey poeta como a la corriente poética que lideraba (cfr. *Sobre la lengua vulgar*, I, xiii; Fengler y Stephany, 1981), al grado de que el canto que ahora nos ocupa fue escrito en estilo culterano (cfr. Echeverría, 2015, p. 76);² en particular, veremos que el canto es también una redención del consejero, quien, para Dante, es inocente del cargo de una alta traición. La fama del personaje era tal por sí misma que Dante nunca llega a mencionar su nombre, bastaba con escuchar “[y]o soy aquel que tuve ambas llaves del corazón de Federico”³ (*Inf.*, XIII, 59 y ss)⁴ para saber de quien se hablaba (cfr. Stephany, 1982, p. 193); al respecto de la expresión, Stefano Albertini apunta que “la imagen bíblica de las dos llaves implica un control irrestricto sobre algo o alguien (*v. gr.*, Jesús le da a Pedro las llaves del reino de los cielos)” (2009, p. 554).⁵

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco del programa de becas doctorales del Doctorado en Filosofía de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac, campus sur, coordinado por el Dr. Rafael García Pavón, cuya orientación desde el primer momento para ingresar al programa de estudios entusiasmó, idealizó y “materializó” las aportaciones a la discusión filosófica que se concretizan en este y otros textos. Agradezco al Lic. Juan Carlos Sánchez Hernández su pasión por el viaje de Dante, luz que acompañó este proyecto por lúgubres y divinos escenarios, ricos en elementos simbólicos, históricos, políticos, lingüísticos, literarios y, desde luego, filosóficos, que enmarcan la curiosidad intelectual manifestada en este documento.

² Sobre la retórica del canto, puede consultarse Higgins (1975).

³ “Io son colui che tenni ambo le chiavi / del cor di Federigo”. Las versiones castellanas en la prosa y el texto toscano en las notas provienen de González Ruiz (1994c).

⁴ Para referirme a las obras de Dante uso las siguientes abreviaciones: *Inf.*, para *Inferno*; *Pur.*, para *Purgatorio*; *Par.*, para *Paráiso*; *Con.*, para *Il Convivio*.

⁵ “The biblical image of the two keys implies unrestricted control over someone or something (*e.g.*, Jesus gives the keys of the kingdom of Heaven to

Igual que en otras ocasiones en la *Comedia* —piénsese en los pasajes sobre la muerte de Paolo y Francesca (*Inf.*, V, 121-138), Guido Montefeltro (*Inf.*, XXVII, 112-129) y Manfredo (*Pur.*, III, 118-123)—, a Dante le importan las circunstancias y la forma de morir. Sobre su último momento, Pier della Vigna dice: “El alma mía, llena de indignación, creyendo huir de la vergüenza con la muerte, *me tornó injusto contra mí, siendo justo*” (*Inf.*, XIII, 70-72; mis cursivas).⁶ Todos los comentaristas considerados en este estudio coinciden en que Pier della Vigna murió de darse golpes en la cabeza contra la pared de su celda luego de haber sido cegado y encarcelado tras una injuria; acaso hay una discrepancia sobre quién lo injurió, pero esto poco aporta a nuestro tema. El último verso del terceto (puesto en cursivas) plantea dos problemas: por una parte, si es posible ser injusto con uno mismo; por otra parte, si el suicida es injusto consigo mismo. En este artículo, plantearé este problema primero desde el tratado filosófico de Dante, *Convivio*, luego desde algunos pasajes de la *Comedia* y, finalmente, desde un pasaje de la *Ética nicomáquea (EN)* de Aristóteles.⁷

1. La justicia en el *Convivio*

Aunque el concepto de “justicia” es central para comprender el infierno, ya que en el dintel de la puerta se lee “[l]a justicia movió a mi supremo Autor” (*Inf.*, III, 4),⁸ siendo que esta debería explicar los juicios de Dios (Borges, 1999) —o al menos los concernientes al infierno, mientras que los demás reinos de ultratumba se entienden por la misericordia (cfr. *Inf.*, III, 50)—,⁹ en el gran poema hace falta una explicación precisa sobre qué es la justicia. Es posible encontrar aproximaciones más detalladas en obras dantescas menores. En este apartado, reviso algunas afirmaciones de Dante en su tratado filosófico *Convivio*. Es común entre comentaristas situar la redacción de esta obra entre 1304 y 1308 (cfr. Gutiérrez García, 1994b, p. 567; Crespo, 1999, pp.

Peter)”.

⁶ “L’animo mio, per disdegno gusto, / credendo col morir fuggir disdegno / ingiusto fece me contra me giusto”.

⁷ Para este trabajo se consulta y cita la versión española de la *Ética nicomáquea* de Pallí Bonet (2014a). Para las referencias se sigue la paginación de Bekker (1831).

⁸ “Guistizia mosse il mio alto fattore”.

⁹ “Misericordia e giustizia li sdegna”.

74 y ss); si uno acepta que Dante comenzó a escribir la *Comedia* en 1307, como también es usual, es plausible suponer que Dante tenía en mente sus afirmaciones filosóficas al momento de redactar los primeros cantos del *Inferno*.¹⁰

En *Con.*, 1, XII, 9, en el contexto de una explicación de su amor a la lengua vulgar, Dante abre un paréntesis para hablar de la justicia. Hablando de la bondad y la amabilidad (entendida en su sentido etimológico de “ser capaz de ser amado”), Dante dice:

Y cuanto más propia es una cosa, tanto es más digna de ser amada, por lo cual, dado que toda virtud es en el hombre digna de ser amada, es, sin embargo, más amable la virtud que es más humana, y ésta es la justicia, la cual está solamente en la parte racional o intelectual, es decir, en la voluntad.¹¹

Si hay virtudes no humanas, es un tema antiquísimo. El pueblo griego pensaba las virtudes como ideales de nobleza, fueran estos del ojo, del caballo, o de los hombres (cfr. Jaeger, 1962, pp. 19-29); valga decir que, en el *Menón* (72a-b), antes de indagar qué es la virtud —y si puede enseñarse—, Platón estaba interesado en saber qué hace a la abeja ser abeja. Lo que se evidencia en este pasaje es que, aun si hay virtudes no humanas, la virtud más distintiva del ser humano es la de ser justo, algo que solo puede lograr por su razón y voluntad. En ninguna otra parte, ni en los vegetales ni en los animales, puede hallarse la justicia.

Dante prosigue inmediatamente su exposición:

¹⁰ Por supuesto, sobre la marcha fueron sugiriendo cambios. Pinto (2011) realiza una posible reconstrucción del proyecto temprano del *Inferno* en la que sugiere que la *Comedia* originalmente solo tendría 27 cantos ($3 \times 3 \times 3$), 9 por cada cántica, pero que Dante, al ver que se le acababa el espacio (de los cantos III al VI hay una correspondencia canto-pecador, mientras que en el canto VII hay cuatro pecadores, a saber, avaros, pródigos, iracundos y melancólicos) luego extendió la estructura a su forma actual.

¹¹ “E quanto ella è più propria, tanto ancora è più amabile; onde, avvegna che ciascuna virtù sia amabile ne l’uomo, quella è più amabile in esso che è più umana, e questa è la giustizia, la quale è solamente ne la parte rationale o vero intellettuale, cioè ne la voluntade”. Las versiones castellanas citadas en la prosa corresponden a las de Gutiérrez García (1994b) y el texto toscano en las notas a Busnelli y Vandelli (1964).

Es esta virtud tan amable, que, como dice el Filósofo en el libro quinto de la *Ética*, sus mismos enemigos la aman, como son los ladrones y los raptos; y por eso vemos que su contraria, es decir, la injusticia, es sobremanera odiada, como, por ejemplo, la traición, la ingratitud, la falsía, el hurto, la rapiña, el engaño y otros semejantes. Los cuales son pecados tan inhumanos, que para excusarse de su infamia se le permite al hombre, por antigua costumbre, que hable de sí mismo, como se ha dicho más arriba, y pueda afirmar que es fiel y leal. De esta virtud hablaré más adelante ampliamente en tratado décimo cuarto; y, dejando este tema por ahora, retomo mi propósito (*Con.*, 1, XII, 10-13).¹²

El paréntesis se cierra prometiendo volver en algún punto, pero este quedó a mucho de poder realizarse: el *Convivio* solo consta de cuatro tratados. Dante no llega siquiera a la mitad de su proyecto original, aunque esta falta quizá pueda justificarse por la conclusión de su *Comedia*;¹³ en esta habría que rastrear entonces el tratado perdido sobre la justicia, como lo haremos más adelante desde el *Purgatorio*.

La referencia de Dante a la obra de Aristóteles, el filósofo por antonomasia de la Edad Media, está equivocada (cfr. Gutiérrez García, 1994b, p. 586); no es posible encontrar tal afirmación en la obra del Estagirita, aunque esta misma referencia da pie a considerar la influencia

¹² “Questa è tanto amabile, che, sì come dice lo Filosofo nel quinto de l’*Etica*, li suoi nimici l’amano, sì come sono ladroni e rubatori; e però vedemo che l’ suo contrario, cioè la ingiustizia, massimamente è odiata, sì come è tradimento, ingratitudine, falsitade, furto, rapina, inganno e loro simili. Li quali sono tanto inumani peccati, che ad iscusare sè de l’ infamia di quelli, si concede da lunga usanza che uomo parli di sè, sì come detto è di sopra, e possa dire sè essere fedele e leale. Di questa virtù innanzi dicerò più pienamente nel quartodecimo trattato; e qui lasciando, torno al proposito”.

¹³ En su encuentro con Casella en el antepurgatorio, Catón interrumpe la canción “Amor che ne la mente mi ragiona”, lo cual algunos comentaristas han visto como una reprobación de Dante a su *Convivio* (Scott, 1990); aunque es cuestionable esta lectura, poco después Dante reconoce los límites de la filosofía frente a la fe (cfr. *Pur.*, III, 34-45), lo cual sí se presta, aunado a la conclusión de una obra y el abandono de otra, a que él estimara en más su *Comedia*, ya que esta es más un viaje de autoconocimiento hacia la divinidad que un tratado filosófico.

que este ejerció en las ideas morales de Dante, ya que este pasaje da la primera pauta para organizar el infierno dantesco al decir que los pecados injustos son inhumanos.

En *Inf.*, XI, mientras los poetas se acostumbran a los hedores del siguiente círculo, ellos aprovechan para disertar sobre el orden moral que rige al primer sitio de ultratumba. Hasta ese momento de la trama, los poetas ya habrían recorrido seis círculos infernales: el primero es el limbo con un noble castillo (Virgilio es uno de sus residentes), que contiene a los que no recibieron el bautismo —principio de la fe y la salvación—; el segundo, a los lujuriosos; el tercero, a los glotones; el cuarto, a avaros y pródigos; el quinto, a iracundos y melancólicos; y el sexto, que marca propiamente la división entre el bajo y el alto infierno, a los herejes, quienes, pese a serles revelada la inmortalidad del alma, creen que esta muere con el cuerpo. Restan todavía tres círculos (con subdivisiones, cabe mencionar). Al respecto del principio que los distingue, Virgilio dice:

Todos están llenos de almas condenadas; pero, al fin de que te baste después con la vista, advierte cómo y por qué están reunidas. De toda maldad que se atrae la ira del cielo, el fin es una injuria [*ingiuria*], y ese fin, o por medio de la violencia o del fraude, ofende al prójimo. Pero como el fraude es mal propio del hombre, desagrada más a Dios, y por eso están más abajo los fraudulentos y les asalta un dolor más vivo (*Inf.*, XI, 19-27).¹⁴

Los paralelismos entre el pasaje del *Convivio* y este del *Inferno* se complementan mutuamente. La justicia es la virtud propia del hombre, pero así como la razón puede usarse para lo más excelso, también puede ocuparse para lo más bajo: la traición, la ingratitud, la falsía, el hurto, la rapiña, el engaño. Todas estas acciones se denominan con el nombre de “injurias”; son males propios del hombre: ni en los vegetales ni en los animales pueden hallarse. Para distinguirlas claramente de los males

¹⁴ Tutti son pien di spirti maladetti; / ma perchè poi ti basti pur la vista, / intendi come e perchè son costretti. / D'ogni malizia, ch'odio in cielo acquista, / ingiuria è 'l fine, ed ogni fin cotale/ o con forza o con frode altrui contrista. / Ma perchè frode è de l'uom proprio male, / più spiace a Dio; e però stan di sotto / li frodolenti, e più dolor li assale”.

surgidos de la incontinencia, el dejarse llevar por un exceso o un defecto, Virgilio le recuerda a Dante otra vez las enseñanzas de Aristóteles:

¿No te acuerdas de aquellas palabras con las cuales tú *Ética* estudia las tres inclinaciones que el cielo rechaza: incontinencia, malicia e insana bestialidad, y como la incontinencia ofende menos a Dios y merece menor castigo? Si reparas bien en esta sentencia y piensas quiénes son aquellos que más arriba sufren condena, entenderás por qué están separados de estos otros y por qué la divina justicia los azota con menos ira (*Inf.*, XI, 79-90).¹⁵

Dentro de aquellos que usan la razón para realizar un mal o una injuria, encontraremos bajo una misma condena a los suicidas y dilapidadores de fortunas, ya que, según el derecho romano seguido por Dante, la propiedad es una extensión de la personalidad (cfr. Sayers, según Echeverría, 2013, pp. 64 y ss). Sobre estos dice Virgilio:

Puede el hombre ejercer violencia sobre sí o contra sus bienes, y por eso en el segundo recinto conviene que, sin remisión, se arrepienta quien se haya privado a sí mismo de vuestro mundo, jugado o consumido su hacienda, llorando cuando debía ser alegre (*Inf.*, XI, 40-45).¹⁶

Por lo que hemos visto, parece que la primera razón por la cual Dante consideraría que el suicidio es una injusticia es que este sucede en contra de la razón, la cual nos dicta llevar una buena vida, una en la que deberíamos ser alegres. La injusticia de Pier della Vigna consistiría, entonces, en atentar contra su felicidad; sin embargo, como veremos,

¹⁵ “Non ti rimembra di quelle parole / con le quai la tua *Etica* pertratta/ le tre disposizion che ’l ciel non vole, / incontenenza, malizia e la matta / bestialitate? e come incontenenza / men Dio offende e men biasimo accatta? / Se tu riguardi ben questa sentenza, / e rechiti a la mente chi son quelli / che sù di fuor sostegnon penitenza, / tu vedrai ben perché da questi felli / sien dipartiti, e perché men cruciata/ la divina vendetta li martelli”.

¹⁶ “Puote omo avere in sé man violenta / e ne’ suoi beni; e però nel secondo / giron convien che sanza pro si penta / qualunque priva sé del vostro mondo, / biscazza e fonde la sua facultade, / e piange là dov’esser de’ giocondo”.

esta respuesta puede que no sea del todo satisfactoria porque Dante tiene que indicar *cómo es posible obrar contra la razón, especialmente en contra de uno mismo*.

La segunda mención de la virtud de la justicia en el *Convivio* se da en 4, XVII, 4-6, pasaje en el cual Dante ofrece una explicación de los principios que hacen posible la nobleza y una clasificación de las virtudes según estos. Igual que antes, la *Ética nicomáquea* de Aristóteles marca la pauta, pues la virtud es un término medio entre dos extremos; se forma con el hábito —conformado a su vez por actos que son frutos por los que se conoce el árbol— y su ejercicio hace feliz al hombre.

Once son las virtudes enumeradas por el Filósofo. La primera se llama fortaleza, la cual es arma y freno para moderar nuestra audacia y nuestra timidez en las cosas que suponen corrupción de nuestra vida. La segunda es la templanza, regla y freno de nuestra gula y de nuestra abstinencia en las cosas que sirven para conservar nuestra vida. La tercera es la liberalidad, la cual es moderadora de nuestras donaciones y de nuestras adquisiciones de cosas temporales. La cuarta es la magnificencia, la cual es moderadora de los grandes gastos, haciéndolos e incluyéndolos dentro de ciertos límites. La quinta es la magnanimidad, la cual es moderadora y ganadora de los grandes honores y fama. La sexta es el amor de la honra, el cual nos modera y regula en orden a los honores de este mundo. La séptima es la mansedumbre, la cual modela nuestra ira y nuestra excesiva paciencia contra los males exteriores. La octava es la afabilidad, la cual nos hace convivir bien con los demás. La novena se llama la verdad, la cual nos impide envanecernos más de lo que somos y rebajarnos más allá de lo que somos en nuestras palabras. La décima se llama eutrapelia, la cual nos modera en los entretenimientos, haciéndonos usar de ellos debidamente. *La undécima es la justicia, la cual nos ordena amar y obrar con rectitud todas las cosas* (*Con.*, 4, XVII, 4-6; mis cursivas).¹⁷

¹⁷ “Queste sono undici vertudi dal detto Filosofo nomate. La prima si chiama Fortezza, la quale è arme e freno a moderare l’audacia e la timiditate

El pasaje en el que se inspira Dante es *EN*, II, 7, el cual sintetiza en su listado. Hay algunas ligeras diferencias, *v. gr.*, que entre la fortaleza y la liberalidad Aristóteles habla de la moderación de los placeres; la afabilidad y la eutrapelia son añadidos de Dante. Como una breve pero importante anotación, Dante también habla de la prudencia, ya que, entendida esta como el uso del sentido común, es para algunos una virtud moral, aunque para Aristóteles es más bien una intelectual.

Muchos ponen acertadamente la prudencia, es decir, el sentido común, entre las virtudes morales; Aristóteles, sin embargo, la enumera entre las intelectuales, no obstante su naturaleza de guía de las virtudes morales y de indicadora del camino por el cual se logran éstas y sin el cual no pueden existir (*Con.*, 4, XVII, 8).¹⁸

Virtudes de doble naturaleza no serán inusuales en el pensamiento de Dante, según iremos viendo.

En el resto del capítulo del *Convivio*, Dante discute la distinción que hay entre las virtudes morales y las intelectuales. No es de extrañar que Dante siga basándose en Aristóteles, aunque su exposición nos revela más su pensamiento que el aristotélico, ya que él prefiere hablar de las

nostra, ne le cose che sono corr[u]zione de la nostra vita. La seconda è Temperanza, che è regola e freno de la nostra gulositate e de la nostra soperchievole astinenza ne le cose che conservano la nostra vita. La terza si è Liberalitate, la quale è moderatrice del nostro dare e del nostro ricevere le cose temporali. La quarta si è Magnificenza, la quale è moderatrice de le grandi spese, quelle facendo e sostenendo a certo termine. La quinta si è Magnanimitate, la quale è moderatrice e acquistatrice de' grandi onori e fama. La sesta si è Amativa d'onore, la quale è moderatrice e ordina noi a li onori di questo mondo. La settima si è Mansuetudine, la quale modera la nostra ira e la nostra troppa pazienza contra li nostri mali esteriori. L'ottava si è Affabilitate, la quale fa noi ben convenire con li altri. La nona si è chiamata Veritate, la quale modera noi dal vantare noi oltre che siamo e da lo diminuire noi oltre che siamo, in nostro sermone. La decima si è chiamata Eutrapelia, la quale modera noi ne li sollazzi facendo, quelli usando debitamente. L'undecima si è Giustizia, la quale ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose".

¹⁸ "Bene si pone Prudenza, cioè senno, per molti, essere morale virtude, ma Aristotile dinumera quella intra le intellettuali; avvegna che essa sia conduttrice de le morali virtù e mostri la via per ch'elle si compongono e sanza quella essere non possono".

virtudes morales antes que de las intelectuales, aun cuando es más usual enaltecer el conocimiento. Dice nuestro poeta:

Pero podría decir alguno argumentando contra mí: Si la felicidad de la vida contemplativa es más excelente que la de la activa, ¿por qué no se procedió más bien por el camino de las virtudes intelectuales que por el de las morales? A lo cual se puede brevemente responder que en toda enseñanza hay que tener en cuenta las facultades del discípulo y conducirlo por el camino que sea más fácil; y como las virtudes morales parecer ser y son más comunes y más conocidas y buscadas que las otras y tienen más utilidad que éstas en el aspecto exterior, ha sido útil y conveniente seguir más bien ese camino que el otro, pues [no] se llega con la misma facilidad al conocimiento de las abejas razonando a partir del fruto de la cera que razonando a partir del fruto de la miel, aun concediendo que tanto aquella como ésta proceden de las abejas (*Con.*, 4, XVII, 11-12).¹⁹

Aun con toda su ciencia, Dante se nos muestra principalmente como alguien dispuesto a actuar y buscar el bien efectivo del mundo. Étienne Gilson describe cómo pudo obtener la fuerza de estas ideas de la siguiente forma:

[Dante es] un hombre que sufre y busca en la filosofía con qué consolarse; es un autor que se dirige a hombres de acción para enseñarles a regular, por la filosofía, unas vidas esencialmente prácticas y muy poco especulativas;

¹⁹ “Potrebbe alcuno però dire, contra me argomentando: ‘Poichè la felicità de la vita contemplativa è più eccellente che quella de l’attiva, e l’una e l’altra possa essere e sia frutto e fine di nobilitade, perchè non anzi si procedette per la via de le virtù intellettuali che de le morali?’ A ciò si può brevemente rispondere che in ciascuna dottrina si dee avere rispetto a la facultà del discente, e per quella via menarlo che più a lui sia lieve. Onde, perciò che le virtù morali paiano essere e siano più comuni e più sapute e più richieste che l’altre e [im]itate ne lo aspetto di fuori, utile e convenevole fu più per quello cammino procedere che per l’altro; chè così bene [non] si verrebbe a la conoscenza de le api per lo frutto de la cera ragionando come per lo frutto del mele, tutto che l’uno e l’altro da loro procede”.

es un ciudadano de Florencia, en uno de los momentos más alterados de la historia de una ciudad que tiempo atrás conoció tantos disturbios, y no se hará creer a Dante que el hombre pueda ser feliz contemplando lo inteligible, en el momento que se espera el despojo de sus bienes, cuando el odio y la violencia regulan su vida social y cuando acecha el exilio que lo expulsa de su patria, lejos del hogar familiar donde su mujer y sus hijos vivirán sin él en la miseria. Para un hombre como ése, ¿qué iluminación fue el descubrimiento de esta *Ética a Nicómaco* cuyo autor había conocido tan bien las miserias de la discordia civil, que había muerto en exilio en Calcis, donde se fugó de Atenas para no permitir a los atenienses ¡“que pecaran dos veces contra la filosofía”! Cada libro y casi cada capítulo de la *Ética* es un elogio de la virtud “política”, un llamado a la virtud cívica por excelencia, esa constructora del orden y de la felicidad humana que es la Justicia. Pues la justicia no es simplemente una virtud particular entre las demás; hablando con propiedad, es toda la virtud (2011, p. 107).

Hay un par de puntos remarcables en la mencionada caracterización de la justicia. En primer lugar, que la justicia, junto con la afabilidad, es una virtud moral que no se caracteriza por dualidades; rompe con el esquema que llevaba Dante: no admite un término medio entre dos extremos, sino que es más bien como un principio rector, propiamente el del amor para obrar virtuosamente, lo cual no es claro *prima facie*. Aristóteles abordó muy extensamente el tema de la justicia y sus variantes en *EN*, V, pero no la menciona en *EN*, II, y menos aún como lo hizo Dante; parece entonces que Dante ya no sigue tanto a Aristóteles, sino que mete de su propia cosecha. En segundo lugar, que, siendo la justicia, como ya se dijo antes, una virtud intelectual (cfr. *Con.*, I, XII), se le ponga ahora entre las morales; quizás, en este sentido, valga ponerla junto a la prudencia, y sería entonces también una virtud de naturaleza doble. Pudiera ser que Dante no esté haciendo una clasificación estricta, o que esta fuera reservada para el capítulo XIV, nunca escrito —puede suceder que ni siquiera él tuviera tan clara la diferencia, y que, como en otras ocasiones, lo mueva más una razón poética que una científica (cfr. Crespo, 1999, p. 83)—, pero, aun si se acepta que la justicia es una

virtud tanto intelectual como moral y que es una virtud que rige sobre todas las demás, el *Convivio* de Dante deja muchas interrogantes sobre cómo puede esto suceder. A mi consideración, Dante desarrolló una mejor explicación años después en el *Purgatorio*, el cual revisaremos más adelante.

A favor de que la prudencia y la justicia sean virtudes de naturaleza doble, tanto intelectuales como morales, y quizás inseparables, valga decir que, en el último pasaje del *Convivio* en el que ambas se mencionan, estas van juntas como virtudes propias de la senectud, junto con la *generosidad* y *ser alegre de hablar en provecho de otros* (cfr. 4, XXVII, 2).²⁰ Como un ejemplo distintivo de estas cuatro virtudes, de alguien que aprendió mucho en su vida y que lo compartía todo por el bien de la política, Dante habla de Catón de Útica, de quien el poeta decía que “[se] creía nacido no sólo para sí, sino también para la patria y para el mundo entero” (4, XXVII, 3).²¹ Sobre Catón de Útica hablaremos más adelante en este trabajo. Sobre la prudencia, Dante habla de la capacidad de aconsejar a los demás sobre las artes que uno sabe (cfr. 4, XXVII, 5-6), lo cual coincide con la segunda mitad de la definición de “justicia”, que dice que guía rectamente.²² Si hay una distinción entre ambas virtudes, Dante no la deja muy clara, sino que se limita a enlistar y dar ejemplos. Finalmente, sobre la justicia, Dante dice brevemente que es “necesario a esta edad ser justo para que los juicios y autoridad de ella sean una luz y una ley para los demás” (4, XXVII, 10),²³ por lo cual recuerda que en la Antigüedad existía el senado (que guarda relación con el latín *senex*,

²⁰ “E dice che l’anima nobile ne la senetta sì è prudente, sì è giusta, sì è larga, e allegra di dir bene in prode d’altrui e d’udire quello, cioè che è affabile. E veramente queste quattro vertudi a questa etade sono convenientissime”.

²¹ “Onde si legge di Catone che non a sè, ma a la patria e a tutto lo mondo nato esser credea”.

²² “Se bene si mira, da la prudenza vegnono li buoni consigli, li quali conducono sè e altri a buono fine ne le umane cose e operazioni; e questo è quello dono che Salomone, veggendosi al governo del populo essere posto, chiese a Dio, sì come nel terzo libro de li Regi è scritto. Nè questo cotale prudente non attende [chi] li domandi ‘Consigliami’, ma proveggendo per lui, senza richesta colui consiglia; sì come la rosa, che non pur a quelli che va a lei per lo suo odore rende quello, ma eziandio a qualunque appresso lei va”.

²³ “Conviensi anche a questa etade essere giusto, acciò che li suoi giudicii e la sua autoritade sia un lume e una legge a li altri”.

de “viejo” o “mayor”) para el gobierno porque parecía que los mayores eran los mejores a quienes encomendar la ciudad. Hay aquí también un breve lamento: “¡Oh mísera patria! ¡Cuánta compasión siento por ti siempre que leo, siempre que escribo algo referente al gobierno político!” (4, XXVII, 12).²⁴ A mi juicio, esta es una posible alusión a los prioratos —gobiernos de tres meses— que se hacían en Florencia, en uno de los cuales participó Dante en su juventud y que calificó como el inicio de sus desgracias políticas.²⁵

2. La justicia desde el *Purgatorio*

Aunque Dante enaltezca mucho la justicia, el *Convivio* nos queda a deber una caracterización clara y precisa sobre qué es esta y cómo opera, aunque nos deja algunas pistas para comenzar a entenderla y para aplicar su concepto a los versos de Pier della Vigna. Para proseguir, lo más provechoso ahora sería considerar la segunda caracterización: “[l]a undécima [virtud moral] es la justicia, la cual nos ordena para amar y obrar con rectitud todas las cosas” (*Con.*, 4, XVII), porque hay una explicación sobre esto en *Pur.*, XVII. Igual que en *Inf.*, XI, los poetas deben hacer una pausa entre una cornisa y otra del purgatorio en lo que sale el sol —el auxilio de Dios—, tiempo que se aprovecha para hablar sobre qué es el amor y cuál es la naturaleza de los vicios purgados en el pío monte. A este efecto, Virgilio dice:

Ni el Criador ni la criatura —siguió diciendo— estuvieron jamás, hijo mío, sin amor natural o racional, y tú lo sabes. El natural es siempre sin error, el otro puede equivocarse porque su objeto sea malo o por excesiva o escasa intensidad. Mientras se dirige a lo principal y en lo secundario se mide a sí mismo, no puede ser causa de pecado; pero, cuando se tuerce hacia el mal o corre tras el bien más o menos de lo que debe, la hechura se vuelve contra el Hacedor. Por esto puedes entender que es el amor en vosotros semilla de toda virtud y de todo acto merecedor de castigo. No obstante, como nunca

²⁴ “Oh mísera, mísera patria mia! Quanta pietà mi stringe per te, qual volta leggo, qual volta scrivo cosa che a reggimento civile abbia rispetto!”.

²⁵ Sobre los prioratos y la vida política de Dante, cfr. Díaz Mendieta (2013, pp. 310 y ss).

puede el amor no desear la felicidad del que es sujeto de él, del odio propio están a salvo todas las cosas; y como no se puede comprender a ser alguno existente por sí, separado del Ser primero, odiar a este es imposible a todo sentimiento. Resulta, si bien he distinguido hasta aquí, que no se ama otro mal que el del prójimo, y ese amor nace de tres maneras en el fango del mundo (*Pur.*, XVII, 91-114).²⁶

En estos versos, nuestro poeta expone su concepción del amor, de la virtud y el pecado. Ya en el canto anterior, Marco Lombardi le había hecho saber a Dante que el alma tiene inclinación por aquello que le causa placer, y en eso no hay vicio por sí mismo; es la incapacidad de dar freno al deseo o de dirigirlo lo que engendra el pecado.

Sale de Aquel que la acaricia antes de que exista, como a una niña que riendo y llorando parlorea, el alma sencilla, que no sabe nada, salvo que, movida por un deseo de goce, se inclina voluntariamente a todo lo que la regocija. Se inclina al placer de los bienes pequeños; aquí se engaña y detrás de ellos corre si la guía o el freno no tuercen su pasión (*Pur.*, XVI, 85-93).²⁷

²⁶ “Nè creator, nè creatura mai’ / cominciò el, ‘figlioul, fu sanza amore, / o naturale o d’animo; e tu’l sai. / Lo naturale è sempre sanza errore, / ma l’altro poute errar per malo obietto / o per troppo o per poco di vigore. / Mentre ch’elli è nel primmo ben diretto, / e ne secondi se steso misura, / esser non può cagion di mal diletto; / ma quando al mal si torce, o con piu cura / o con men che non dèe corre nel bene, / contra’l fattore adovra sua fatura / Quinci comprender puoi ch’esser convene / amor sementa in voi d’ogni vertute / e d’ogne operazion che merta pene. / Or, perchè mai non può da la salute / amor del suo subietto volver viso, / da l’odio proprio son le cose tute; / e perchè’ ntender non si può diviso, / e per sè stante, alcuno esser dal primo, / da quello odiare ongi effeto è deciso. / Resta, se dividendo bene stimo, / che’l mal che s’ama è del prossimo; el esso / amor nasce in tre modi in vostro limo”.

²⁷ “Esce di mano a lui che la vagheggia / prima che sia, a guisa di fanciulla / che piangendo e ridendo pargoleggia, / l’anima semplicetta che sa nulla, / salvo che, mossa da lieto fattore, / volontier torna a ciò che la trastulla. / Di picciol bene in pria sente sapore; / quivi s’inganna, e dietro ad esso corre, / se guida o fren non torce suo amore”.

Es en *Pur.*, XVII, donde se da una taxonomía del amor. Por una parte, el amor natural —el no corrupto— nunca se pierde, pero hay otra forma de amor que puede dirigirse a bienes menores, ir en más a lo impropio o en menos a lo que es propio, y, en última instancia, generar el odio al prójimo. El amor nunca puede ir en contra de quien ama, nunca puede ir en contra de su agente, y tampoco puede ir en contra de Dios, de quien depende y que es su causa. A falta de estas dos opciones, solo puede haber odio a terceros. Estos principios le sirven a Dante para explicar la naturaleza de pecados como la envidia, la cual desea el mal ajeno pensando obtener así algún bien. El amor es, entonces, la razón tanto del bien como del mal que hay en el mundo.

Unido a lo que vimos antes, la justicia está en sintonía con la virtud en cuanto se guía al amor para que este no extravíe al odio y perjuicio de terceros, lo cual sería “obrar con rectitud todas las cosas”. Esto quizás sea aceptable para hablar de los actos con respecto a otros, pero el suicida plantea un problema porque el que daña y el dañado son uno mismo, lo cual, según Dante, no puede suceder porque el amor no es consistente con el odio propio. ¿Cómo puede explicar Dante, entonces, que el suicida sea agente de su destrucción? La respuesta más plausible, por lo menos desde la trama dantesca, es que el suicida *strictu sensu* odia y rechaza su cuerpo. Sobre el día del juicio, en el que todos recobrarán su carne, dice Pier della Vigna:

Como las otras almas, iremos un día por nuestro cuerpo; pero ninguna de nosotras se revestirá con él, porque no es justo recobrar lo que se ha arrojado. Los arrastraremos hasta aquí, y en la fúnebre selva quedarán colgados, cada uno en el endrino donde sufre tormento su alma (*Inf.*, XIII, 103-108).²⁸

La negación de una parte de la vida, y no de la vida misma en sí misma, ha sido motivo de atención para algunos filósofos. Valga considerar que Schopenhauer pensaba que el suicida desprecia las condiciones de la vida, no la vida misma:

²⁸ “Comme l’altre verrem per nostre spoglie / ma non però ch’alcuna sen revesta / chè non è giusto aver ciò ch’om si toglie. / Qui le strascineremo, e per la mesta/ selva saranno i nostri corpi appesi/ ciascuno al prun de l’ombra sua molesta”.

El suicida ama la vida; lo único que pasa es que no acepta las condiciones en que se le ofrece. Al destruir su cuerpo no renuncia a la voluntad de vivir, sino a la vida. Quiere vivir, aceptaría una vida sin sufrimientos y la afirmación de su cuerpo, pero sufre indeciblemente porque las circunstancias no le permiten gozar de la vida (2013, IV, § 69, p. 394).

Aplicando esta idea al caso de Pier della Vigna, él deseaba vivir, pero no en las condiciones que se le dieron (traicionado, ultrajado y humillado), por lo que el suicidio le parecía un escape.

En un punto intermedio de la historia, a Spinoza se le planteó el mismo problema, pues si las cosas tienden a perseverar en sí mismas, el suicidio es una imposibilidad metafísica, aunque él propone que este es motivado por una causa externa y no por la naturaleza de nada en sí mismo, así como Séneca fue impulsado al suicidio por mandato de Nerón.²⁹

Así pues, nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie tiene aversión a los alimentos, ni se da muerte, en virtud de la necesidad de la naturaleza, sino compelido por causas exteriores; ello puede suceder de muchas maneras: uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada, forzándole a dirigir el arma contra su corazón; otro, obligado por el mandato de abrirse las venas, como Séneca, esto es, deseando evitar un mal mayor por medio de otro menor; otro, en fin, porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal modo que éste se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma [...]. Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su naturaleza por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo según todo el mundo

²⁹ Para reflexionar sobre estos temas, es conveniente revisar complementariamente a Baquedano (2007) y a Cohen (2007).

puede ver a poco que medite (*Ética*, escolio de la prop. 20, parte IV; Spinoza, 2011, p. 335).

Aun con todo lo dicho hasta ahora, sigue presente la pregunta por cómo es posible decidir el suicidio y cómo es posible la injusticia contra uno mismo. Desde lo que hemos visto, parecen acabarse las opciones desde la sola obra dantesca.

3. La injusticia contra uno mismo desde Aristóteles

Otra perspectiva desde la que puede pensarse el verso de Dante se da en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, obra bien conocida por nuestro poeta. En *EN*, V, 11, el Estagirita se preguntaba si es posible la injusticia a uno mismo, y su caso a considerar es justamente el del suicidio. Aunque no hay una referencia explícita de Dante a este pasaje, las coincidencias temáticas parecen suficientes para considerarlas en nuestra reflexión.

En el capítulo referido, Aristóteles tiene tres consideraciones sobre la injusticia con uno mismo: 1) el suicidio no es una injusticia con sí mismo, sino una legislativa, es decir, contra el Estado; 2) es imposible la injusticia en el suicidio porque no hay distinción entre el que daña y el que es dañado; y 3) en un suicidio es posible la injusticia entre las partes del alma en uno mismo. Examinémoslas.

3.1. La injusticia legislativa del suicida

La primera consideración de Aristóteles se da desde la legislación.

Si un hombre puede actuar injustamente consigo mismo o no, resulta evidente por lo que se ha dicho. En efecto, una clase de acciones justas son aquellas que, prescritas por la ley, se conforman a cualquier virtud; por ejemplo, la ley no manda suicidarse y lo que no manda, lo prohíbe. Además, cuando un hombre voluntariamente daña a otro, sin haber sido dañado, obra injustamente; y lo hace voluntariamente si sabe a quién y con qué; pero el hombre que voluntariamente, en un arrebatado de ira, se mata a sí mismo, lo hace en contra de la recta razón, lo cual no lo prescribe la ley; luego, obra injustamente. Pero, ¿contra quién? ¿No es verdad que contra la ciudad, y no contra sí mismo? Sufre, en efecto, voluntariamente, pero nadie es objeto

de un trato injusto voluntariamente. Por eso, también la ciudad lo castiga y se impone al que intenta destruirse a sí mismo, cierta privación de derechos civiles, como culpable de injusticia contra la ciudad (*EN*, V, 11, 1138a4-14).³⁰

Bajo el supuesto de que las acciones justas se conforman a la virtud y son prescritas por la ley, si el suicidio no queda establecido por la ley, va en contra de ella, y, consecuentemente, no se conforma ni a la virtud ni a la justicia; en este sentido, el suicida obra injustamente, no en contra de sí mismo, sino en contra del Estado, y se le pueden negar ciertos derechos civiles. Hay que ponderar lo siguiente en la argumentación de Aristóteles.

En primer lugar, las consideraciones de Aristóteles son un tanto descuidadas, pues pasa por alto que una constitución no necesariamente promueve la virtud; es posible ser alguien virtuoso sin ser un buen ciudadano, pero hay legislaciones que toman por justo lo que otras consideran injusto, y, en estas, es posible ser buen ciudadano sin ser virtuoso:

[L]a virtud del ciudadano está forzosamente en relación con el régimen. Por tanto, si hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano. En cambio, afirmamos que el hombre de bien lo es conforme a una única virtud perfecta. Así pues, es claro que puede ser un buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno (*Política*, III, 4, 1276b30-35).³¹

³⁰ “πότερον δ’ ἐνδέχεται ἑαυτὸν ἀδικεῖν ἢ οὐ, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. τὰ μὲν γὰρ ἐστὶ τῶν δικαίων τὰ κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ὑπὸ τοῦ νόμου τεταγμένα, οἷον οὐ κελεύει ἀποκτινῦναι ἑαυτὸν ὁ νόμος, ἃ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει. ἔτι ὅταν παρὰ τὸν νόμον βλάβη μὴ ἀντιβλάπτων ἐκῶν, ἀδικεῖ, ἐκῶν δὲ ὁ εἰδῶς καὶ ὄν καὶ ᾧ: ὁ δὲ δι’ ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἐκῶν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὁ οὐκ ἐᾷ ὁ νόμος: ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὐτὸν δ’ οὐ; ἐκῶν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ’ οὐδεὶς ἐκῶν. διὸ καὶ ἡ πόλις ζημιοῖ, καὶ τις ἀτιμία πρόσσεστι τῷ ἑαυτὸν διαφθειραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι”. El texto griego proviene de Bywater (1894). Se reitera que la versión castellana es de Pallí Bonet (cfr. Aristóteles, 2014a).

³¹ “διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν. εἴπερ οὖν ἔστι πλείω πολιτείας εἶδη, δηλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπουδαίου

Así pues, que el suicidio sea injusto en términos legales es un asunto contingente: puede que haya alguna legislación que lo permita.³²

En segundo lugar, Aristóteles dice: “la ley no manda suicidarse y lo que no manda, lo prohíbe”. Esto claramente es una falacia. Usualmente se acepta como un principio deóntico que *lo que no está prohibido está permitido*, pero Aristóteles pasa del hueco legal a la creación de una prohibición.³³

Pasando de largo estos pormenores, i. e., aceptando que la ley es justa y promueve la virtud y que prohíbe explícitamente el suicidio, Aristóteles concibe que la falta del suicida no es consigo mismo, quien ya ha sufrido voluntariamente —o ha dejado de sufrir—, sino con respecto al Estado, y se le pueden negar entonces ciertos derechos al suicida. Algunas medidas legales del pueblo griego con respecto al suicida eran la mutilación de cadáveres —la mano se enterraba aparte (cfr. Pallí Bonet, en Aristóteles, 2014a, p. 122)—, entierros aislados y deshonras a la familia (cfr. Amador Rivera, 2015, p. 92). Esta primera consideración es más descriptiva del pensamiento general de los griegos que originalmente argumentativa.

A Dante no le era ajena la distinción entre la justicia verdadera y la justicia legislativa. En cuanto a la teoría, Dante conocía muy bien las ideas aristotélicas sobre la contingencia de las buenas leyes, ya que en su tratado *Monarquía* (I, 12, 10)³⁴ llega a citar a Aristóteles —“bajo un régimen político malo, el hombre bueno es un mal ciudadano; bajo un régimen recto, en cambio, ser buen hombre y ser buen ciudadano son

πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν: τὸν δ' ἀγαθὸν ἄνδρα φαμέν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν. ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτήσθαι τὴν ἀρετὴν καθ' ἣν σπουδαῖος ἀνὴρ, φανερόν”. El texto griego proviene de Ross (1957); la versión castellana, de García Valdés (2014b).

³² Más contemporáneamente, uno puede pensar en la legislación sobre la eutanasia, dejarse morir médicamente sin dolor, pero aquí no contamos con los elementos para hacerlo.

³³ Por el mero gusto formal, usualmente se acepta $\sim O\sim p \rightarrow Pp$, lo que no está prohibido está permitido (cfr. Von Wright, 1998, p. 16), pero Aristóteles afirma $\sim O\sim p \rightarrow O\sim p$, que más evidentemente es $\sim p \rightarrow p$, lo que no está prohibido está prohibido.

³⁴ Se sigue la numeración de Gutiérrez García (1994d); en otras ediciones, es el apartado 14.

una misma cosa” —³⁵ para defender que, si la monarquía es el mejor gobierno que puede proveer las condiciones de paz para la felicidad, sus leyes serían las mejores y las más justas.³⁶ En la práctica, si hemos de creer en lo dicho en la *Carta a un amigo florentino* (carta XII),³⁷ a Dante se le ofreció volver a Florencia en una ocasión siempre y cuando pagara una multa, hecho que le indignó porque al injuriado se le hacía otra injuria en apariencia de justicia legal; si Dante hubiera de volver a Florencia, sería honradamente.

Aun con todo esto en consideración, si la ley coincidiera con la justicia y Dante lo aceptara, difícilmente este primer sentido podría ser el que se retoma en el verso. En ningún momento de la narrativa Pier della Vigna se nos muestra como un criminal o alguien capaz de romper la ley; más bien es todo lo contrario, pues era consejero de Federico II, aunado a que él fue víctima de una falsa acusación, o al menos Dante así lo cree al no colocarlo entre los traidores del noveno círculo (cfr. Echeverría, 2015, p. 76). En todo caso, si el suicidio fuera un asunto de injusticia legal, la falta sería con respecto a alguien más, digamos, el Estado, pero no contra uno mismo, como dice de sí mismo Pier della Vigna.

Acaso valga tener una consideración más amplia al respecto de los actos del suicida más allá de sí mismo. Un vínculo entre la ira pasiva — la melancolía — y el suicidio se da en el *Purgatorio* (XVII, 36-39) cuando, en visiones, la princesa Lavinia se lamenta por el suicidio de su madre:

³⁵ “[...] in politia obliqua bonus homo est malus civis, in recta vero bonus homo et civis bonus convertuntur”. El texto original proviene de Danteonline (2021). La versión castellana es de Gutiérrez García (1994d). Valga decir que la cita parece más bien una paráfrasis. Dos candidatos para su origen son “[s]i se debe considerar distinta o la misma virtud la del hombre de bien y la del buen ciudadano, queda claro por lo dicho; en alguna ciudad, uno y otro son el mismo y en otras no” (*Política*, III, 5, 1278b10) y “[e]n la primera parte de este estudio se demostró que la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma” (*Política*, III, 18, 1288a37).

³⁶ La justicia es uno de los temas ejes en el tratado *Monarquía*, aunque su comprensión se subordina a la idea de “monarca único” en la discusión entre güelfos y gibelinos. El monarca único es la personificación del ideal de justicia (cfr. Gilson, 2011, pp. 165 y ss); así pues, su planteamiento es más jurídico-político que el de aquí, orientado a la ética. Un excelente estudio sobre la justicia en el tratado *Monarquía* con un abordaje histórico se halla en Aparicio Ruiz (2017).

³⁷ Se sigue la edición de Gutiérrez García (1994a); en otras ediciones, es la carta IX.

“¡Oh reina! ¿Por qué de ira has querido [matarte]?³⁸ ¡Te has matado por no perder a Lavinia, y, sin embargo, me has perdido! Yo soy la que llora, madre, por ti, antes que por algún otro”.³⁹

Regresando al *Convivio* (4, XVII), Dante explica los extremos de la mansedumbre como “nuestra ira y nuestra excesiva paciencia contra los males exteriores”,⁴⁰ un punto en el cual Dante hace su contribución al estudio del Estagirita, quien simplemente había dicho “respecto a la ira [...] llamaremos a la disposición intermedia apacibilidad; [...] al que peca por exceso sea llamado iracundo; y el que peca por defecto, incapaz de ira, y el defecto incapacidad de ira” (*EN*, II, 7, 1108a4-9).⁴¹ Ya en el fondo de la laguna Estigia, Dante había condenado a los iracundos pasivos (cfr. Echeverría, 2015, p. 43), pero el suicida no se diferencia mucho de estos en cuanto a efectos en el mundo se refiere. De cierta forma, ambos renuncian al mundo, unos por su inactividad, su “excesiva paciencia contra los males exteriores”, y los otros por decidir dejar de actuar.

3.2. No es posible distinguir entre víctima y victimario

La segunda consideración de Aristóteles se piensa desde la naturaleza del acto. El Estagirita comienza apuntando:

Además, en cuanto a que el que obra injustamente es sólo injusto y no enteramente malo, no es posible ser injusto consigo mismo (este sentido es distinto del otro: el injusto es, en cierto modo, malo como el cobarde, pero no en cuanto a ser completamente malo, y, así, él no actúa injustamente en virtud de esta maldad

³⁸ La traducción dice “matarme”, aunque la segunda persona es evidente por el “hai” (véase la siguiente nota). Quizás se trate sólo de un error de dedo. En todo caso, también valga considerar la traducción de Ángel Crespo de este verso “¿por qué la ira a ser nada te empuja?” (1984, p. 265).

³⁹ “O regina, / Perchè per ira hai voluto esser nulla? / Ancisa t’hai per non perder Lavina. / Or m’hai perduta! Io son essa che lutto, / madre, a la tua pria ch’a l’altrui ruina”.

⁴⁰ “[...] la nostra ira e la nostra troppa pazienza contra li nostri mali esteriori”. Cfr. *supra*, nota 17.

⁴¹ “ἔστι δὲ καὶ περὶ τὴν ὀργὴν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μεσότης, σχεδὸν δὲ ἀνωλύμων ὄντων αὐτῶν τὸν μέσον προῶν λέγοντες τὴν μεσότητα πραότητα καλέσωμεν: τῶν δ’ ἄκρων ὁ μὲν ὑπερβάλλων ὀργίλος ἔστω, ἡ δὲ κακία ὀργιλότης, ὁ δ’ ἔλλείπων ἀόργητός τις, ἡ δ’ ἔλλειψις ἀόργησία”.

total), pues de otro modo estaría desposeído y tendría simultáneamente la misma causa, lo cual es imposible, porque por necesidad lo justo y lo injusto requieren más de una persona (*EN*, V, 11, 1138a14-20).⁴²

Es imposible cometer una injusticia contra sí mismo porque nunca habrá un segundo que dañe a quien es dañado; el mal no es absoluto, no proviene de un único agente cuya maldad guíe su acto. El mal solo es parcial: uno mismo daña y es dañado por el miedo. Quizás tenga sentido decirlo de esta forma, pero no es muy claro cómo la maldad pueda implicar el mal absoluto mientras que la cobardía solo es una injusticia parcial. Para explicar esto, Aristóteles se extiende un poco más en las siguientes líneas explicando cómo es peor cometer una injusticia que sufrirla.

En general, la cuestión de si uno puede cometer injusticia contra sí mismo, se resuelve con la distinción establecida a propósito de ser tratado con injusticia voluntariamente. Es también evidente que ambas cosas son malas, sufrir la injusticia y cometerla (en efecto, lo uno es tener menos y lo otro tener más de lo intermedio, como lo sano en medicina y la buena disposición física en gimnasia); sin embargo, es peor cometer una injusticia, porque el cometerla es con vicio y es reprehensible, y este vicio es o completo y absoluto o poco menos (pues no todo acto involuntario está hecho con injusticia); mientras que el ser tratado injustamente no implica vicio ni injusticia (*EN*, V, 11, 1138a26-35).⁴³

⁴² “ἔτι καθ’ ὃ ἄδικος μόνον ὁ ἀδικῶν καὶ μὴ ὅλως φαῦλος, οὐκ ἔστιν ἀδικῆσαι ἑαυτὸν (τοῦτο γὰρ ἄλλος ἐκείνου: ἔστι γὰρ πως ὁ ἄδικος οὕτω πονηρὸς ὥσπερ ὁ δειλός, οὐχ ὡς ὅλην ἔχων τὴν πονηρίαν, ὥστ’ οὐδὲ κατὰ ταύτην ἀδικεῖ): ἅμα γὰρ ἂν τῷ αὐτῷ εἴη ἀφρηῆσθαι καὶ προσκεῖσθαι τὸ αὐτό: τοῦτο δὲ ἀδύνατον, ἀλλ’ αἰεὶ ἐν πλείοσιν ἀνάγκη εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον”.

⁴³ “ὅλως δὲ λύεται τὸ αὐτὸν ἀδικεῖν καὶ κατὰ τὸν διορισμὸν τὸν περὶ τοῦ ἐκουσίως ἀδικεῖσθαι. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι ἄμφω μὲν φαῦλα, καὶ τὸ ἀδικεῖσθαι καὶ τὸ ἀδικεῖν (τὸ μὲν γὰρ ἔλαττον τὸ δὲ πλέον ἔχειν ἐστὶ τοῦ μέσου καὶ ὥσπερ ὑγιεινὸν μὲν ἐν ἰατρικῇ, εὐεκτικὸν δὲ ἐν γυμναστικῇ): ἀλλ’ ὅμως χειρὸν τὸ ἀδικεῖν: τὸ μὲν γὰρ ἀδικεῖν μετὰ κακίας καὶ ψεκτόν,

Parece lícito afirmar que el suicidio no es un acto completamente malo, uno que implique la maldad, sino más bien uno en el que se sufre. Es como si hubiera una especie de redención del dolor. Aristóteles acepta:

[L]a injusticia tiene que ser voluntaria, intencionada, y anterior en el tiempo, porque no se considera que obra injustamente el que devuelve lo mismo que ha sufrido; pero si se trata de uno mismo, se es víctima y promotor al mismo tiempo. Además, sería posible ser tratado con injusticia voluntariamente. Finalmente, nadie obra injustamente sin cometer algún acto particular de injusticia, y nadie comete adulterio con su propia [cónyuge], ni allana su propia casa, ni roba lo que le pertenece (EN, V, 11, 1138a20-26).⁴⁴

Con respecto a la última línea, por analogía, al lector le tocaría comprender que la privación de la vida misma no es injusta si se trata de la vida de uno, aunque lo sería si se trata de la de algún tercero. En este sentido, uno sería libre de decidir si vivir o no, y ambos serían actos justos y voluntarios.

Es plausible que Dante sea más afín a esta segunda consideración, ya que el alma de Pier della Vigna quiere “huir de la vergüenza con la muerte”. Pudiera ser que en los versos de Dante también haya un intento de redención del dolor del suicida, aun si él sigue condenando el suicidio. Esta no es una oposición del todo rara. Al inicio del siguiente canto, Dante reúne las hojas de un italiano por el amor a su patria, y poco después en la siguiente fosa se encuentra con Brunetto Lattini, a quien trata con cariño y respeto paternal.

Por supuesto, un caso que pone en duda todo lo que pueda decirse sobre *Inf.*, XIII es que Catón de Útica, pagano suicida, sea el guardián de la playa del purgatorio, aunque algunos comentaristas coinciden

καὶ κακίας ἢ τῆς τελείας καὶ ἀπλῶς ἢ ἐγγύς (οὐ γὰρ ἅπαν τὸ ἐκούσιον μετὰ ἀδικίας), τὸ δ' ἀδικεῖσθαι ἄνευ κακίας καὶ ἀδικίας”.

⁴⁴ “ἔτι δὲ ἐκούσιόν τε καὶ ἐκ προαιρέσεως καὶ πρότερον: ὁ γὰρ διότι ἔπαθε καὶ τὸ αὐτὸ ἀντιποιῶν οὐ δοκεῖ ἀδικεῖν: αὐτὸς δ' αὐτόν, ταῦτ' ἅμα καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ. ἔτι εἴη ἂν ἐκόνητα ἀδικεῖσθαι. πρὸς δὲ τούτοις, ἄνευ τῶν κατὰ μέρος ἀδικημάτων οὐδεὶς ἀδικεῖ, μοιχεύει δ' οὐδεὶς τὴν ἑαυτοῦ οὐδὲ τοιχωρυχεῖ τὸν ἑαυτοῦ τοῖχον οὐδὲ κλέπτει τὰ αὐτοῦ”.

en que lo que distingue a Catón de los demás es que mientras algunos se suicidan buscando la libertad, Catón muere por querer conservar la suya (cfr. Gómez Robledo, 1985, pp. 265-273), lo cual admira Dante. Virgilio justifica la presencia de Dante en el segundo reino de ultratumba diciéndole a Catón:

Dígnate de acoger con complacencia su venida; va buscando la libertad, que es amada como el que sabe que desprecia la vida por ella, lo sabes tú, que por ella no te resultó amarga la muerte de Útica, donde dejaste el cuerpo que en gran día resplandecerá tanto (*Pur.*, I, 70-75).⁴⁵

(Entre otras cosas, nótese que Dante también sugiere que Catón no despreció su cuerpo y podrá revestirlo el día del juicio final). Quizás, en este sentido, pueda haber un propósito en la muerte, pero es comprometer mucho a Dante y su lectura pedagógica. Siguiendo la epístola a Can Grande de la Scala, el propósito de la *Comedia*, tanto en lo general como en lo particular, es “apartar a los mortales mientras viven, aquí abajo, del estado de miseria y llevarlos al estado de la felicidad” (carta XIII, § 15).⁴⁶ Aquí habría entonces uno de los propósitos contemporáneos con respecto al suicidio como tema de salud mental: hablar sobre el suicidio, no para alentarlos, sino para prevenirlos.⁴⁷ En la lectura dantesca, hablar de la muerte es siempre una forma de pensar sobre la vida.

Aun con todo, sigue presente la pregunta *cómo es posible el suicidio*. Tanto Aristóteles como Dante coinciden en que la causa no puede ser

⁴⁵ “Or ti piaccia gradir la sua venuta: / libertà va cercando, ch’è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta. / Tu ’l sai, ché non ti fu per lei amara / in Utica la morte, ove lasciasti / la vesta ch’al gran dì sarà sì chiara”.

⁴⁶ “[...] removeere viventes in hac vita de statu miseriae, et perducere ad statum felicitatis”. El texto original proviene de Toynbee (1920), quien además defiende que la carta es auténtica; en su orden, es la carta X. La versión castellana es de Gutiérrez García (1994a), en cuya edición es la carta XIII.

⁴⁷ Cada 10 de septiembre, la Organización Mundial de la Salud conmemora el Día Mundial de la Prevención del Suicidio, que es la segunda causa de muerte en jóvenes entre los 15 y los 29. En 2019, el Día Mundial de la Salud Mental —10 de octubre— se centró en la prevención del suicidio (Organización Mundial de la Salud, 2019). Siempre puede aprovecharse ese día, y cualquier otro, para hablar sobre estos temas y salvar una vida.

strictu sensu uno mismo, para Aristóteles porque la causa que daña no puede ser la misma a dañar (de otra forma, el mal sería absoluto), y para Dante porque no hay odio que se vuelque hacia sí mismo.

3.3. En parte víctima, en parte victimario

Llegamos, finalmente, a la tercera consideración de Aristóteles, y en la que a mi consideración parecen resolverse las dificultades antes mencionadas.

Metafóricamente, y por semejanza, existe, pues, una justicia, no de uno consigo mismo, sino entre ciertas partes de uno mismo; y no una justicia cualquiera, sino la propia del amo y el siervo [...], pues en estos mismos términos se distingue la parte racional del alma de la irracional; y es, ciertamente, al atender a estas partes cuando parece que es posible la injusticia con uno mismo, pues estas partes pueden sufrir algo contra sus propios deseos, de suerte que también cabe una cierta justicia recíproca entre ellas, semejante a la que existe entre gobernantes y gobernados (*EN*, V, 11, 1138b5-13).⁴⁸

Si es posible distinguir entre las partes del alma, es posible que entre estas haya justicia o no. Aristóteles acepta la premisa, y Dante claramente también la acepta en el *Convivio* (1, XII) al decir que la justicia es la virtud más propia del hombre por su razón. Si esto fuera así, el suicidio es una injusticia del alma contra el alma misma. Mientras la parte irracional sigue su deseo “llena de indignación”,⁴⁹ la parte racional busca la realización de la justicia como lo que le es propio, solo que, en el caso que ahora se considera, vence la parte irracional. De esta forma, uno es injusto consigo mismo parcialmente.

⁴⁸ “κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητα ἔστιν οὐκ αὐτῶ πρὸς αὐτὸν δίκαιον ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν, οὐ πᾶν δὲ δίκαιον ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἢ τὸ οἰκονομικόν. ἐν τούτοις γὰρ τοῖς λόγοις διέστηκε τὸ λόγον ἔχον μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἄλογον: εἰς ἃ δὴ βλέπουσι καὶ δοκεῖ εἶναι ἀδικία πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐν τούτοις ἔστι πάσχειν τι παρὰ τὰς ἑαυτῶν ὀρέξεις: ὡσπερ οὖν ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ εἶναι πρὸς ἄλληλα δίκαιόν τι καὶ τούτοις”.

⁴⁹ “[...] disdegnoso gusto”.

Si bien esta última consideración da una respuesta a cómo es posible el suicidio, también parece comprometerse a mucho. Por una parte, genera una inconsistencia en lo que hemos revisado hasta el momento. En el primer apartado vimos que el suicida, al encontrarse en el alto infierno, obra en contra de la razón o se sirve de la razón para hacer algún mal, pero aquí se dice que no lo hace racionalmente, sino como producto de una irracionalidad.

Por otra parte, y en una consideración más amplia, la tesis tiene dificultades en sí misma. En una nota, Pallí Bonet (cfr. Aristóteles, 2014a, p. 123) sugiere que algunos comentaristas ven en el pasaje citado una crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las partes del alma. En la *República* (IV, 434e-440d), Platón distinguía tres partes del alma que están en constante conflicto: la racional, la volitiva y la iracunda. El problema más frecuente para este tipo de teorías es tratar a las partes de la mente como un homúnculo, i. e., como una pequeña persona (cfr. Knuuttila, 2004, pp. 9 y ss). En el caso de Platón, la razón tiene su propia voluntad y puede airarse, la voluntad tiene su racionalidad y puede airarse, y la iracundia tiene su razón y voluntad; a su vez, la voluntad de la razón tiene su razón, voluntad e iracundia, y así *ad infinitum*. En el caso de Aristóteles y Dante, la parte irracional tiene su propia razón, y la parte racional tiene sus propios deseos, y a su vez, cada una de estas partes de las partes se subdividen *ad infinitum* en lo racional y lo irracional.

Aunque la propuesta de considerar las partes del alma es sencilla para explicar la injusticia parcial con uno mismo, presenta dificultades tanto internas como externas a los pensamientos de Dante sobre el suicidio.

4. Conclusiones

En el *Convivio*, Dante tuvo a bien enaltecer la virtud de la justicia tanto porque es la virtud más humana, al ser meramente racional, como porque dirige bien a los gobiernos que son guiados por mayores; sin embargo, su definición de “justicia” deja muchas interrogantes cuando se le cuestiona por parte qué es *strictu sensu* la justicia. Aun con todo, la revisión y comparación con *Inf.*, XI nos permitió entender el acto suicida como racional al asociarlo al alto infierno.

Una respuesta más desarrollada a qué sea la justicia la encontramos en el *Purgatorio*. El amor del alma puede extraviarse, ser excesivo o parco, y cómo suceda es lo que da lugar a la virtud o el vicio, expresiones de la justicia. Debido a que el amor no puede volverse en contra de su agente

o su causa, el odio a sí mismo o a Dios es una imposibilidad. El problema de este planteamiento es que el suicidio debería ser imposible.

La última arista que consideramos en este trabajo fue ir más allá de la obra de Dante a partir de un pasaje de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles. Ahí fue posible encontrar tres consideraciones. La primera se hizo desde un punto de vista legislativo, aunque éste difícilmente podría ajustarse al caso de Pier della Vigna, quien obra injustamente contra sí mismo, no contra el Estado. La segunda fue una consideración del acto mismo: la injusticia en el suicidio es imposible porque no se puede distinguir entre el que daña y el que es dañado; el mal no es absoluto, sino parcial. Esta nos permitió comprender el mal del suicida como un sufrir la injusticia más bien que cometerla. Finalmente, la tercera consideración fue más satisfactoria que las otras al explicar tanto cómo es posible el suicidio como por qué es una injusticia contra uno mismo. Si el alma tiene partes, como lo aceptan Aristóteles y Dante, es posible que una parte contraríe a la otra, a saber, la irracional a la racional; sin embargo, vimos que esta propuesta es insatisfactoria porque genera una contradicción sobre lo racional del acto suicida y porque, en una consideración más general, cae en el problema del homúnculo, a saber, que cada parte del alma tiene su alma, y estas partes a su vez tienen alma, y así *ad infinitum*.

Aún si las respuestas obtenidas no son ni las más satisfactorias ni las más alentadoras, ello no significa que la cuestión carezca de importancia. El suicidio sigue siendo una cuestión filosófica primordial para la práctica porque la vida es la auténtica condición necesaria de todo cuanto incumbe al género humano.

Referencias

Bibliografía primaria

Ediciones revisadas de la obra de Dante

- Alighieri, D. (1920). *Dantis Alagherii Epistolae*. P. Toynbee (ed.). Oxford Clarendon Press.
- ____ (1964). *Opere. Volume 5. Il Convivio*. G. Busnelli y G. Vandelli (eds.). Le Monnier. URL: <https://it.wikisource.org/wiki/Convivio>.
- ____ (1984). *Comedia*. Dos tomos. A. Crespo (trad.). Origen.
- ____ (1994a). Cartas. En *Obras completas*. (pp. 791-821). J. L. Gutiérrez García (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.

- ___ (1994b). El convite. En *Obras completas*. (pp. 565-691). J. L. Gutiérrez García (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- ___ (1994c). La divina comedia. En *Obras completas*. (pp. 17-534). N. González Ruiz (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- ___ (1994d). Monarquía. En *Obras completas*. (pp. 693-742). J. L. Gutiérrez García (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- ___ (1994e). Sobre la lengua vulgar. En *Obras completas*. (pp. 747-775). J. L. Gutiérrez García (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- ___ (2009). *The Divine Comedy*. H. F. Cary (trad.). Wordsworth.
- ___ (2015). *Divina Comedia*. A. Echeverría (trad.). Alianza.
- ___ (2021). Monarchia. *Società Dantesca Italiana*. URL: <http://www.danteonline.it/italiano/opere.asp?idope=4&idlang=OR>.

Ediciones revisadas de la obra de Aristóteles

- Aristóteles. (1831). *Aristotelis opera*. I. Bekker (ed.). Academia Regia Borussica.
- ___ (1894). *Aristotle's Ethica Nicomachea*. J. Bywater (ed.). Clarendon Press. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0053>.
- ___ (1957). *Aristotle's Politica*. W. D. Ross (ed.). Clarendon Press. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>.
- ___ (2000). *Política*. A. Gómez Robledo (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México
- ___ (2014a). Ética nicomáquea. En *Aristóteles. III*. (pp. 9-240). J. Pallí Bonet (trad.). Gredos.
- ___ (2014b). Política. En *Aristóteles. III*. (pp. 242-565). M. García Valdés (trad.). Gredos.

Bibliografía secundaria

- Albertini, S. (2009). Additional Notes to *Inferno*. En D. Alighieri, *The Divine Comedy*. (pp. 527-566). H. F. Cary (trad.). Wordsworth.
- Amador Rivera, G. H. (2015). Suicidio: consideraciones históricas. *Revista Médica de La Paz*, 21(2), 91-98.
- Aparicio Ruiz, S. M. (2017). La idea de Justicia de Dante Alighieri. *De Medio Aevo*, 10(2), 9-36.
- Baquedano, S. (2007). ¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer. *Revista de Filosofía*, 63, 117-126.

- Borges, J. L. (1999). El verdugo piadoso. En *Nueve ensayos dantescos*. (pp. 53-61). Emecé.
- Cohen, E. D. (2007). Acerca de la posibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza. En M. L. de la Cámara y E. Fernández García (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj de Spinoza*. (pp. 133-146). Trotta.
- Crespo, A. (1999). *Dante y su obra*. Acantilado.
- Díaz Mendieta, D. (2013). Una propuesta medieval de separación Iglesia-Estado: el tratado *Monarquía* de Dante Alighieri. En M. Ordóñez Agilar (ed.), *Ensayos de historiografía medieval*. (pp. 303-320). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fengler, C. K. y Stephany, W. A. (1981). The Capuan Gate and Pier della Vigna. *Dante Studies, with the Annual report of the Dante Society*, 99, 145-157.
- Gilson, É. (2011). *Dante y la filosofía*. M. L. Mujica Rivas (trad.). EUNSA.
- Gómez Robledo, A. (1985). *Dante Alighieri*. El Colegio Nacional.
- Higgins, D. H. (1975). Cicero, Aquinas, and St. Matthew in *Inferno* XIII. *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 93, 61-94.
- Jaeger, W. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. J. Xirau y W. Roces (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Knuutila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Clarendon Press.
- Organización Mundial de la Salud. (2019, 10 de octubre). *El Día Mundial de la Salud Mental 2019 se centrará en la prevención del suicidio*. URL: <https://www.who.int/es/news-room/events/detail/2019/10/10/default-calendar/world-mental-health-day-2019-focus-on-suicide-prevention>.
- Pinto, R. (2011). Indizi del disegno primitivo dell'*Inferno* (e della *Commedia*): *Inf.* VII-XI. *Tenzzone: Revista de la Asociación Complutense de Dantología*, 12, 105-152.
- Platón. (2014a). La república. En *Platón. II*. (pp. 9-340). C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- _____. (2014b). Menón. En *Platón. I*. (pp. 483-529). J. Olivieri (trad.). Gredos.
- Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación*. E. Ovejero y Maury (trad.). Porrúa.
- Scott, J. A. (1990). Dante and Philosophy. *Annali d'Italianistica*, 8, 258-277.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. V. Piñal (trad.). Alianza.
- Stephany, W. A. (1982). Pier della Vigna's Self-Fulfilling Prophecies: The 'Eulogy' of Frederick II and 'Inferno' 13. *Traditio*, 38, 193-212.

Von Wright, G. H. (1998). *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción*. E. Garzón Valdés (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.

Filosofía en el espacio público

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2035>

Pluralism and Truth: From Classical Liberalism to Late Postmodernism

Pluralismo y verdad: del liberalismo clásico a la posmodernidad tardía

Ferran Sáez-Mateu

Universidad Ramon Llull

España

ferransm@blanquerna.url.edu

<https://orcid.org/0000-0003-4248-1896>

Marçal Sintès-Olivella

Universidad Ramon Llull

España

marcalso@blanquerna.url.edu

<https://orcid.org/0000-0001-7521-3033>

Recibido: 16 - 07 - 2020.

Aceptado: 21 - 12 - 2020.

Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In the context of mass communication, the routine use of the term “pluralism” has created a semantic wear and tear that demands a new exploration of the concept in light of adequate historical, philosophical, and philological references. This is precisely the purpose of this paper. Indeed, the notion of pluralism associated with the primitive formulations of classical Greek democracy has very little to do with what liberalism subsequently defended in the late eighteenth and mid-nineteenth centuries, a contemporary theorist of democracy like Habermas, or the postmodern movement during the eighties. While it is true that no one opposes pluralism, it is also true that the ascription of this concept is due to very different parameters. Habermas and some postmodern authors bet on the plural collective debate, especially with regard to media; but both its starting point and its conclusions are divergent.

Keywords: pluralism; truth; public opinion; democracy; mass media; Internet; liberalism; postmodernism; Mill; Lyotard.

Resumen

En el contexto de la comunicación de masas, el uso rutinario del término “pluralismo” ha generado un desgaste semántico que aconseja una nueva exploración del concepto a la luz de referentes históricos, filosóficos y filológicos adecuados. Este es justamente el objetivo del presente escrito. En efecto, la noción de “pluralismo” asociada a las primitivas formulaciones de la democracia clásica griega tiene muy poco que ver con lo que posteriormente defendió el liberalismo de finales del siglo XVIII y mediados del XIX, un teórico contemporáneo de la democracia como Habermas, o el movimiento posmoderno durante los años ochenta. Si bien es cierto que nadie se opone al pluralismo, también lo es que la adscripción a dicho concepto obedece a parámetros muy diferentes. Habermas y algunos autores posmodernos apuestan por el debate colectivo plural, especialmente el mediático, pero tanto su punto de partida como sus conclusiones resultan divergentes.

Palabras clave: pluralismo; verdad; opinión pública; democracia; medios de comunicación; Internet; liberalismo; posmodernidad; Mill; Lyotard.

De la *ekklesia* a las democracias liberales

El término *pluralismo* se ha convertido en un lugar común, con frecuencia unido a su pariente próximo, *diversidad*. Se trata de un *leitmotiv* que suele aparecer, a modo de valor, en debates referidos a los más diversos temas. Se evalúa al pluralismo —o quizás a su idealización— como algo intrínsecamente bueno o positivo, hecho discutible desde el punto de vista axiológico, como veremos más adelante. El término también es de uso común al referimos a la articulación de la opinión pública en una democracia.

El debate —de acuerdo con Habermas (1998, 1999) y Rawls (2012), entre otros teóricos— se halla en el mismo núcleo del concepto de “opinión pública” —por lo demás, harto difícil de definir y de delimitar— y, por consiguiente, de la misma democracia liberal. El concepto de pluralismo reviste así el máximo interés, pues acompaña de modo inseparable a la idea de “debate”, base de todo nuestro aparato político-moral democrático. Esto es así *ab initio* —un *initio* históricamente idealizado y mistificado que, en el estudio de la democracia, viene representado por la Atenas del siglo V a. C.—. La *ekklesia* o asamblea ateniense es el lugar donde aquellos que son iguales entre sí y, por consiguiente, ostentan el derecho a intervenir debaten qué es lo mejor para el interés público —el de la *polis*—, qué medidas sirven a ese interés y cómo y cuándo deben llevarse a la práctica.

La isonomía define la igualdad jurídica entre los participantes, mientras que la isegoría se refiere a “la igualdad de palabra”, es decir, al derecho de todos a expresar su parecer, sus puntos de vista. Ambos términos asociados a la democracia ateniense apuntan a una doble simetría. Los presentes podrán (y *deberán*) ser escuchados en las mismas condiciones y, a la vez, cada uno gozará de las mismas posibilidades de dirigirse a la asamblea que cualquier otro, sin privilegios, jerarquías o exclusiones.

El pluralismo, como la isonomía y la isegoría, puede considerarse en el ámbito del debate democrático actual como una condición necesaria para que el contraste de ideas o el encuentro de posiciones diferentes pueda dar sus frutos. En consecuencia, el pluralismo ha de tomarse como un principio instrumental, algo que debe existir para que el debate pueda alcanzar toda su potencialidad. No es, por lo tanto, un fin en sí mismo, sino un elemento al servicio de un fin, esto es, un debate

enriquecedor y útil. El pluralismo no es, pues, solamente un elemento que *favorece* o *hace mejor* el debate democrático. Constituye también una condición necesaria, en el sentido más estricto y radical del término, ya que es el propio pluralismo el que *hace posible* que el debate exista y que, además, resulte legítimo *per se*. No puede haber debate alguno si no hay puntos de vista y voces diversos, es decir, si no hay pluralismo. En la *ekklesia* de Atenas, ese pluralismo lo asegura, en principio, la reunión en un mismo lugar, el monte Pnyx, de unos pocos miles de hombres libres dispuestos a hablar y también a escuchar lo que los demás tengan que decir. Lo mismo puede afirmarse, por descontado, en relación con la Roma republicana o, luego, la ciudad de Venecia y otros tantos precedentes históricos de nuestras modernas democracias liberales.

En sentido inverso, puede sostenerse que cualquier restricción de la libre expresión de opiniones supone, aunque pudiera ser justificado, una merma de la potencialidad del propio debate democrático. Este es el espíritu —no limitar el pluralismo posible— de los padres de la Constitución de los Estados Unidos tanto al aprobar la Primera Enmienda en 1791 como al negarse a legislar sobre su alcance o añadir limitación alguna. Como se recordará, la Primera Enmienda reza lo siguiente: “El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente, o que coarte la libertad de palabra o de imprenta, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente y para pedir al gobierno la reparación de agravios” (Const. de EE. UU., enmienda I).

Sin pluralismo no existe debate alguno. Sin pluralismo, hablar de confrontación de ideas deviene algo imposible, un sinsentido, toda vez que la noción misma de “debate” supone contraste, discusión, competición —incluso, en su sentido agonístico profundo, lucha—. Si no hay contraste, si no hay más de un actor, de una voz, de un punto de vista, ese debate (del latín *debattuëre*, ‘batir’, ‘sacudir’, ‘batirse’) se convierte en irrealizable, incluso y en primer lugar *materialmente* irrealizable. Un debate, como veremos más adelante, debería producirse bajo unas determinadas reglas y condiciones forjadas, en el plano teórico y óptimo, por toda una genealogía de pensadores que van desde Kant, Milton, Locke y los enciclopedistas franceses hasta Mill y Tocqueville, pasando por Jefferson y Hamilton.

Pluralidad y pluralismo

Así como el pluralismo es una condición necesaria para el debate democrático, la pluralidad es condición necesaria para el pluralismo, pues, obviamente, no existe pluralismo en solitario, con una sola voz. Sin embargo, es evidente que puede existir una multiplicidad de voces, incluso de *muchas* voces, y poco o ningún pluralismo, si se da el caso de que todas ellas expresan puntos de vista parecidos o exactamente iguales. Del mismo modo, en una sociedad plural pueden ser muchos los puntos de vista radical o matizadamente diferentes sobre un determinado asunto. En ese punto se sitúa, de forma clara durante el siglo XX, pero menos en el siglo XXI, la tarea mediadora de los periódicos, radios y televisiones, que configuran la llamada “ágora mediática”. La transformación de la comunicación a la que estamos asistiendo, que tiene uno de sus elementos centrales en el soslayamiento de la función de los *mass media* como intermediarios a manos de Internet y las redes sociales, ha alterado de forma radical las formas y las dinámicas comunicativas. Por supuesto, las consecuencias sobre la nueva naturaleza del debate político son inmensas. Llamen la atención, en todo caso, los posibles paralelismos con contextos tan diversos como el de la Grecia clásica.

La libertad mantiene con el pluralismo una relación de reciprocidad, toda vez que el pluralismo es un instrumento para el fin de la libertad, y la libertad resulta al mismo tiempo necesaria para que el pluralismo pueda desplegarse y, por consiguiente, existir verdaderamente. En este sentido, no deja de parecer paradójico que, mientras la lucha por la libertad, al menos desde el Renacimiento, ha consistido en tratar de abrir el abanico *de aquello de lo que se puede hablar, de aquello que puede ser dicho*, en estos momentos, sin embargo, el gran reto de nuestras sociedades consiste en hallar las formas de poder ordenar, jerarquizar y discernir en relación con lo dicho, lo que se enuncia en términos objetivos. Esto es, nos encontramos en una situación en que, dada su cantidad y diversidad (también cualitativa), resulta literalmente imposible manejar de forma eficiente las informaciones, las opiniones y el resto de contenidos que se producen y distribuyen en un contexto en que los medios de comunicación han visto laminadas sus funciones tradicionales.

Justamente, uno de los grandes problemas que plantea el nuevo panorama es la imposibilidad de enfrentarse a la multiplicidad de voces a las que el ciudadano puede acceder, así como su número.

Además, la intensidad de las distintas voces no es homogénea ni tampoco representativa de la opinión del público o la sociedad, toda vez que, tanto en el ágora mediática convencional como en la digital, quien más grita, quien dispone de una voz más potente, resulta mejor y más rápidamente atendido. Otra disimilitud con el ideal del ágora es la cuestión de la identidad. En la esfera digital, frecuentemente se desconoce la identidad de quien habla y es escuchado. En no pocos casos, además, participan en la conversación programas informáticos, robots, que distorsionan y desnaturalizan el debate y que colisionan con las condiciones fundamentales del ágora: la isonomía y la isegoría.

De esta manera, las tecnologías digitales han dado lugar a un ecosistema en el que la cantidad se ha convertido en un auténtico problema. Como ya apuntó Manuel Castells (2009) usando la expresión “*auto comunicación de masas*”, hoy todo el mundo puede hablarle a todo el mundo. Tal cosa ha dado lugar a lo que podríamos llamar la *nueva masa digital*. Esta convive con la históricamente inaudita posibilidad de acceder a toda clase de contenidos y conocimientos de manera fácil y rápida, pero también a toda suerte de falsedades, insultos y contenidos sin valor alguno o potenciales causantes de graves daños.

La disminución del papel de intermediario de los medios y el crecimiento exponencial de la oferta han ido acentuando la condición sobrepasada, abrumada, desconcertada del ciudadano contemporáneo, enfrentado a la tarea hercúlea de intentar extraer sentido de todos aquellos contenidos que recibe, muy frecuentemente sin siquiera demandarlo. Mientras, el tiempo de atención del ciudadano sigue siendo un recurso limitado (Goldhaber, 1997). Tal espectacular dislocación entre oferta y demanda sigue acelerándose. En la trastienda del problema, públicamente agazapada, hay una noción de “verdad” erosionada e incluso ninguneada, que ya no permite suavizar esta disfunción: la verdad deviene una suma de *I like*. Es el resultado de una afluencia casual, errática.

Su cantidad y diversidad facilitan, entre otras cosas, la selección y consumo de aquellos contenidos que satisfacen y refuerzan nuestras creencias previas. La llamada *exposición selectiva* funciona, gracias no solo al volumen oceánico de la oferta, sino también a los programas de búsqueda y recomendación extremadamente fácil y cómoda. Tal cosa contribuye a la formación de *echo chambers* (Sustein, 2001a) y burbujas (Pariser, 2011), puesto que tendemos a consumir aquellos contenidos

que tienden a confirmar nuestras ideas y creencias preexistentes, a través del llamado *sesgo de confirmación*.

La naturaleza del debate de ideas

La forma en que John Stuart Mill, con seguridad el mejor autor para ello, supo recoger, reelaborar y consolidar la doctrina liberal sobre la libertad de expresión y el debate público (Sintes y Sáez-Mateu, 2016) ha sido caracterizada por Alan Haworth (1998) como el *modelo de grupo de seminario*. El modo en que Mill, y junto a él tantos otros, imaginan el debate no es un trasunto del ágora ateniense, pese a que se refiera a esta profusamente en su obra, sino lo que se produce en un grupo formado por un número reducido de personas con grados apropiados y equiparables de formación, dispuestos a buscar la verdad y, por tanto, a escuchar y, si se da el caso, modificar sus posiciones de partida. Dispuestos, en consecuencia, a un ejercicio de honestidad intelectual y empatía.

Tal vez sea apropiado en este punto insistir en la naturaleza del paradigma liberal clásico, inspirado intelectualmente en el *modelo de grupo de seminario*, como lo llama Haworth, o en clubes de debate como el de Franklin o aquellos en los que participaba Mill. Presuponían, entre otros, dos elementos especialmente relevantes. Por una parte, un número reducido de voces —menos voces de las que, por ejemplo, participaban en las reuniones del ágora ateniense; muchas menos también que las voces de los medios de comunicación al alcance de cualquier ciudadano occidental de la segunda mitad del siglo XX—; dada la *desintermediación* propiciada por la tecnología digital, muchísimas menos de las infinitas voces que circulan y resuenan en Internet y las redes sociales. Por otra parte, los pensadores clásicos concebían un debate filosófico o científico ideal como aquel en el que todos los participantes compartían experiencias culturales parecidas, así como una formación comparable. Algo que, por supuesto, facilitaba los términos en que podía discurrir el intercambio de ideas, así como el resultado del consiguiente proceso de interacción, pero que ha hecho que a este modelo se le reproche su elitismo. Uno de los primeros en hacerlo fue Dewey (1927), quien advoca por incorporar a la ciudadanía al debate democrático y, por consiguiente, a la gobernanza.

El *modelo de grupo de seminario* se fundamenta exclusivamente en la razón y la argumentación, excluyendo toda emotividad, y no caben los ataques *ad hominem* o las descalificaciones personales de aquellos que

sostienen opiniones contrarias a las propias. Veamos, a modo de ejemplo de lo que queremos decir, una breve reflexión de Mill, contenida en su *On Liberty*, de 1859:

En el caso de aquella persona cuyo juicio sea realmente merecedor de confianza, ¿cómo ha llegado a serlo? Porque ha mantenido su mente abierta a la crítica de sus opiniones y de su conducta. Porque su costumbre ha sido escuchar todo lo que pudiera decirse en su contra; sacar provecho de aquello que fuera justo, y explicarse a sí mismo, y en ocasiones a otros, la falacia de lo que fuera falaz (Mill, 1977, p. 232).¹

A nuestro entender, el *modelo de grupo de seminario*, el ideal amasado a través del tiempo por los pensadores de liberalismo clásico, debe entenderse en sentido normativo, como un *desideratum*. Apostilla Haworth en este sentido que la idea milliana de “debate de ideas” debería servir como fuente de esperanza e inspiración en el contexto de la actual revolución de las comunicaciones (cfr. Haworth, 1998, p. 82). Considerando la profunda transformación comunicativa impulsada por la tecnología, este autor resalta la validez del *modelo de grupo de seminario*: “[...] for a world modelled on the seminar group—a world in which there is ever-increasing communication between individuals and ever more constructive use of debate—is an ideal which is, in many ways, inspiring” (1998, p. 143).

Mill, gran orador y polemista, fue de muy joven uno de los fundadores, en 1825, de la London Debate Society, inspirada por la Edinburgh Speculative Society. Fue impulsor, asimismo, de la Utilitarian Society y durante un tiempo frecuentó un grupo que se reunía en torno al historiador George Grote dedicado a discutir temas de su interés. Los clubes, sociedades y asociaciones de debate filosófico y científico fueron frecuentes en los siglos XVIII y XIX, y en ellos participaban las clases ilustradas de la época. Benjamin Franklin puso en marcha, junto a unos amigos y conocidos, un grupo de debate en Filadelfia. Quien sería uno de los padres de la Constitución de los EE. UU. también era, por aquel entonces, editor. El mismo Franklin detalla las normas que regían en

¹ Traducción del inglés a cargo del autor.

aquellos debates, normas que incluso prevenían sanciones en forma de pequeñas multas.

Nuestros debates se hallaban bajo la dirección de un presidente y debían ser solamente dictados por un sincero afán de verdad; el placer por la disputa y la vanidad del triunfo estaban excluidos; y, para evitar una intensidad excesiva, cualquier expresión que implicara adhesión obstinada a una opinión y toda contradicción directa fueron prohibidas, bajo pequeñas penas pecuniarias (Franklin, 1809, p. 71).²

El paradigma descrito por Haworth se ajusta mucho sin duda al que tenían en mente los teóricos de la democracia liberal, y que se basa en la convicción ilustrada, prácticamente incuestionable para el liberalismo clásico, de que, si el debate se produce razonable y limpiamente, la verdad acaba tarde o temprano por abrirse camino e imponerse. Jürgen Habermas, tras subrayar que la autoconciencia y la capacidad reflexiva hacia las propias creencias, deseos, orientaciones axiológicas, principios y el propio proyecto vital en su conjunto son requisitos necesarios para el discurso práctico, apunta:

Los participantes deben estar dispuestos, en el momento en el que entran en tal práctica argumentativa, a cumplir con las expectativas de cooperación en la búsqueda del tipo de razones que también resulten aceptables para los otros y, aun más, a dejarse influir y motivar ellos mismos en sus respuestas de “sí” o “no” por estas razones, y sólo por estas (Habermas, 2003, pp. 29-30).

La verdad alcanzada, cuya condición ineludible de posibilidad es la libertad, no será en ningún caso absoluta y perenne, sino falible, y continuará expuesta al debate. El debate filosófico y científico, concebido como una competencia entre ideas y argumentos distintos, se describirá con recurrencia utilizando el símil con la concurrencia de ofertas que se produce en un mercado de productos y servicios. El concepto de “libre mercado de ideas”, o *marketplace of ideas*, que, como apunta Sánchez González (1992), deriva directamente de Mill, fue hecho público por

² Traducción del inglés a cargo del autor.

primera vez en 1919 por el juez del Tribunal Supremo de los EE. UU. Oliver Wendell Holmes en el fallo del caso *Abrams v. Estados Unidos*.

Constituyen una buena muestra —entre muchas que se pueden hallar en las obras de diferentes autores de la tradición liberal— de esa creencia, de esa fe en la fuerza de la verdad, en un contexto de libertad de expresión, unas palabras del poeta John Milton en su *Areopagítica*, ya en 1644:

Y aunque todos los vientos de la doctrina, desatados, arremetieran contra la tierra, mientras la Verdad no abandone, seguirá siendo un agravio contra ella seguir censurando y prohibiendo, como si se dudara de su capacidad para sobrevivir. Pero, cuando entra en guerra con el engaño, ¿alguien sabe que haya sido vencida en libre y abierto combate? (Milton, 2001, p. 109).

Breve historia de la verdad

En todo caso, y dejando ahora de lado los escolios que acabamos de plantear, el problema de fondo del pluralismo continúa originándose en unos presupuestos axiológicos y epistemológicos que no podemos presuponer sin más, al menos desde una perspectiva filosófica, y que nos remite sin remedio a la noción de “verdad”. En efecto, ¿el pluralismo nos acerca más a la verdad? En el contexto actual, ¿esta fructifica mejor desde una yuxtaposición de opiniones diversas? Lo cierto es que, en un sentido técnico, cuando hablamos de verdad nos referimos, en realidad, a diversas cosas. Son las que analizaremos someramente a continuación.

En los albores de la digitalización, en 1978, Jean-François Lyotard partió de la hipótesis de que el cambio que se avecinaba iba mucho más allá de la esfera tecnológica: se trataba de una transformación profunda, de un giro cultural que definió como *condición posmoderna* (Lyotard, 1979). En ese momento, sin embargo, la centralidad y omnipresencia de las pantallas es solo incipiente. Las consecuencias políticas —y, de manera especial, las que se refieren al pluralismo— son tan grandes que invitan a superar la idea misma de “posmodernidad”. La *condición parafragmática* consiste en contemplar la pantalla como una forma efectiva y neutral —y ya “normal”— de mediación, e incluso de *negociación*, entre emisores y receptores. El punto de partida de esa mediación se basa en una reducción al absurdo de la vieja dicotomía que contrapone lo real a lo meramente aparente a través de la noción de “virtualidad”

(Sáez-Mateu, 2017). Es decir: lo que se refleja en la pantalla, o lo que de esta emana, no son engaños, sino representaciones virtuales. Esas representaciones pueden ser falaces, obviamente, pero no son falacias en sí mismas. La representación tridimensional de un mapa que nos ofrecen ciertas aplicaciones destinadas a la conducción no es “real”, por supuesto, aunque tampoco es irreal o ficticia: es virtual.

La condición parafragmática consiste, en definitiva, en entender la virtualidad inherente a la pantalla digitalizada como algo equidistante entre lo real y aquello (*que creemos*) que no lo es. La primera descripción de una pantalla de esas características la encontramos ni más ni menos que en Platón, quizás en el fragmento más conocido de su obra, es decir, el inicio del libro VII de la *República* (415a-415b), donde se expone el llamado “Mito de la Caverna” (Platón, 1997).

Platón utiliza aquí el término τὰ παραφράγματα, muy raro en griego. No se trata de un muro (τειχίον), sino justamente de algo que, desde un punto de vista comunicativo, es a la vez una barrera o separación y un paso o comunicación. Para entender la naturaleza de la membrana parafragmática hay que recurrir a otros términos griegos con la misma raíz, como, por ejemplo, la misma idea de *diafragma*, es decir, lo que a la vez separa y une la cavidad torácica con la abdominal. Desde la perspectiva parafragmática, en definitiva, lo verdadero y lo falso, lo real y lo irreal, se manifiestan en planos superpuestos y graduales. Un mapa urbano en 3D generado a partir de referentes topográficos, por ejemplo, es *más* real o verdadero que el mapa también tridimensional de un videojuego. En todo caso, ninguno de los dos es exactamente real ni irreal, ni verdadero ni falso.

La historicidad de la noción de “verdad” se puede interpretar de varias maneras, y una de ellas conduce ciertamente a un relativismo extremo y paralizador, pirrónico, que roza con el irracionalismo (Putnam, 1981). Un ejemplo típico está representado por la negación, más o menos lúdica, de la legitimidad del concepto de “sistema formal axiomático” en el seno de las matemáticas. La pantalla parafragmática está habitada por ese tipo de emociones. La llamada *posverdad* no es, en realidad, la última mutación de una larga lista de viejos y acreditados conceptos, sino la manera de denominar una disfunción que, por desgracia, no tiene nada de imaginario. El término griego *aletheia* (ἀλήθεια), el término hebreo *‘emunah* (אֱמוּנָה), el término latino *veritas*, etcétera, se pueden traducir correctamente como “verdad”, pero, en realidad, no significan lo mismo.

Para los griegos de la época presocrática, el término *aletheia* alude a lo que antes estaba oculto y posteriormente alguien ha desentrañado (o puede llegar a desentrañar). El término *'emunah* hace referencia a la confianza o fe en una determinada afirmación, y también a la fidelidad a un enunciado preexistente al que se otorga un rango epistemológico superior (en contextos aseverativos del tipo: “está escrito que...”). Por tanto, lo contrario de אֱמוּנָה no sería “falsedad”, sino algo parecido a “decepción”. La *veritas* escolástica, por su parte, es casi equivalente al término *adequatio*, es decir, a la concordancia de un determinado hecho con un determinado segmento lingüístico. ¿A qué idea de “verdad” se adscribe la actual determinación del pluralismo mediático? ¿Se trata de un axioma moderno-ilustrado, o quizás de una actitud genuinamente posmoderna? ¿Qué noción de “verdad” es la que presupone la adscripción incondicional al pluralismo en detrimento, muchas veces, de otros parámetros, como el rigor? O, expresado en otros términos: ¿qué es lo que hoy hace del pluralismo un valor?

El modelo que hemos dibujado pronto será cuestionado por los acelerados avances técnicos, y también por algunos relevantes pensadores a partir de los años veinte del siglo pasado, entre los cuales cabe destacar a Walter Lippmann (2017), quien, en 1922, impresionado por los efectos de la propaganda durante la Primera Guerra Mundial, censura la idílica visión antropológica subyacente en el modelo liberal clásico, que presupone un ciudadano enteramente racional e interesado en los asuntos públicos. Pese a ello, y pese a los muchas críticas y ataques recibidos, el modelo liberal clásico sigue presente en las bases tanto legales —Constituciones, leyes, decretos— como de aquellos textos que, desde el ámbito profesional, la industria de la comunicación y organizaciones de toda naturaleza intentan orientar la labor de los medios de comunicación y, en los últimos tiempos, también de Internet y las redes sociales (Alsius y De Carreras, 1998; Aznar, 2015).

Presupuestos axiológicos

La apuesta incondicional por el pluralismo no suele argumentarse. En este sentido, al pluralismo se le atribuye tácitamente la categoría de “valor”. En términos técnicos —los de la axiología—, un valor es una idea o actitud que consideramos *incondicionalmente* buena o positiva, es decir, con independencia de su contexto. Algunos autores apelan también a la idea de *apego* para caracterizarlos, especialmente en relación con el futuro (Scheffler, 2018). Así, consideramos que la solidaridad entre las personas,

por ejemplo, constituye un genuino valor que, convenientemente recreado en un contexto mediático, modula o refuerza determinadas identidades colectivas, como la de los adolescentes (Montero-Rivero, 2006) u otros grupos. Esa atribución deriva de un axioma tácito previo de carácter prescriptivo: los seres humanos *deben* ayudarse.

En caso de considerar el pluralismo como un valor, ¿cuál es su base axiomática, su punto de partida no forzosamente expresado? Como veremos a continuación, la cuestión se desliza sin remedio hacia cuestiones de carácter epistemológico. Considerar que una pluralidad de voces heterogéneas se ajusta más al cometido que atribuimos, por ejemplo, a los medios de comunicación que un conjunto de voces homogéneas, implica la adscripción a un axioma previo muy concreto. No hay nada “natural” en ese axioma: en muchas épocas de la historia existió, y continúa existiendo, un *parti pris* por la homogeneidad, no por la heterogeneidad. Por ejemplo, resulta simplemente impensable que un defensor de la física teleológica y cualitativa de Aristóteles publicara hoy un artículo en *Science* o *Nature* en nombre del pluralismo de dichas revistas.

En cambio, parece más bien improbable que una publicación o un espacio televisivo o radiofónico alardeara de la total confluencia de pareceres de sus componentes, siempre, claro está, que ese extremo tuviese un efecto económico en el escenario híper mercantilizado de la concentración de medios (Tomás Olalla, 2004). Por otra parte, el proceso de digitalización ha comportado una paradoja cultural sin precedentes: la de una sociedad absolutamente atomizada que, a la vez, posee referentes universales compartidos en relación, por ejemplo, con la cultura popular (Sunstein, 2001b). La auto referencialidad de las redes sociales, entendidas como una miríada de *echo chambers*, complica todavía más la paradoja que expuso en su día el mencionado Cass R. Sunstein.

La sospecha de que el pluralismo en los medios esté siendo substituido por una especie de algarabía que, en realidad, solamente lo simula, no es en absoluto descabellada. Y es que quizás el problema no radique tanto en el pluralismo (o la ausencia de este) de las voces que ocupan el espacio público, sino justamente en la difícil redefinición de este en un contexto que no estaba previsto. Por ejemplo, solía darse por supuesto que la diversidad se refería mayoritariamente a ideologías. A finales de la década de los noventa, sin embargo, Castells ya intuyó que el espacio ideológico clásico sería substituido, al menos parcialmente,

por el de las identidades (Castells, 1998). Hoy, en el primer cuarto del siglo XXI, podemos certificar el acierto de ese vaticinio.

El viejo pluralismo ideológico no permite trazar una transposición plausible con el emergente pluralismo identitario al que se refería Castells. La razón es muy sencilla: el pluralismo ideológico se puede resolver a través de la sencilla vía de la adscripción pública: en una misma mesa sentamos a un socialdemócrata, a un liberal y a un comunista, y el problema parece resuelto. La tríada está perfectamente definida. En cambio, desde la perspectiva del pluralismo identitario, podría ser que no. ¿Qué sucede si los tres participantes de esa mesa redonda —o de una sección de opinión, o de un libro colectivo que versa sobre ciencia o filosofía— son hombres blancos heterosexuales? ¿Podemos seguir hablando entonces de pluralismo?

Posmodernos y liberales

Según el casi profético diagnóstico de Jean-François Lyotard en *La condition postmoderne* (Lyotard, 1979), los grandes relatos (científicos, ideológicos, históricos, etcétera), así como los grandes metarrelatos legitimadores (es decir, de tipo metodológico), han entrado en una crisis irreversible y ya no son asumidos por la mayoría. Esta es justamente una de las características esenciales de la condición posmoderna. La respuesta a esta situación no desemboca forzosamente en un escepticismo autodestructivo ni en un relativismo acrítico, sino en un nuevo consenso sobre las reglas del juego, en las que la entronización de pluralismo, especialmente en un contexto mediático, juega un papel fundamental. Lo interesante es que esa consideración tiene un sesgo más epistemológico que político. Es decir, se asume un escepticismo de carácter falibilista que, por pura inercia, asume la heterogeneidad de las opiniones como una especie de difusa garantía de veracidad. Desde la perspectiva del liberalismo de raíz ilustrada, en cambio, el pluralismo solo tiene un sentido político: en ningún caso se defiende como una especie de antídoto precario contra la incertidumbre, como en el caso de la actitud genuinamente posmoderna.

Para Sunstein, existe un sistema de comunicaciones que garantiza en los individuos un poder ilimitado a la hora de filtrar informaciones y que amenaza con crear una fragmentación inasumible en una sociedad democrática. Por eso cree que las atomizaciones culturales —casi *mentales*— que genera la red nos llevan a una sociedad balcanizada que ya empieza a ser incapaz de compartir referentes. La transformación

del pluralismo en un valor incuestionable parece constituir, pues, una respuesta en positivo a esa situación, incluso en las más altas esferas institucionales, como es el caso de la Comisión Europea (2016).

Lyotard predijo que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) crearían conflictos con la hegemonía del Estado nación convencional. Y, ciertamente, en la red pasan cosas que han quedado completamente al margen del alcance tradicional del Estado. Las TIC han dibujado un nuevo panorama, pero con la constatación de esta evidencia no es suficiente. Por esa razón, la interpelación de Sunstein es otra: ¿todo esto refuerza o debilita los valores del sistema democrático? Si bien es cierto que, teóricamente, el paso de una estructura vertical a una horizontal-reticular se corresponde más con las ideas fundacionales de la democracia, en la práctica no está tan claro. Sunstein argumenta que las nuevas identidades híper atomizadas generadas por la red son contradictorias con el sistema de referentes compartidos inherente a las sociedades democráticas. Toda discusión tiene un carácter intencional: se discute sobre *algo* que, por supuesto, debe ser común. Sin este sistema de referentes compartidos no hay discrepancia ni diálogo o debate. Hay solo incomunicación, entendida aquí en un sentido casi ontológico. Esa disfunción, como hemos intentado poner en evidencia más arriba, no puede resolverse de ninguna manera apelando a un pluralismo de sesgo epistemológico (el posmoderno), pero sí al que defiende la teoría liberal en términos políticos de representatividad.

Conclusiones

Contrariamente a lo que suele afirmarse, el pluralismo —que no puede considerarse un valor en sí mismo, sino una condición necesaria para el debate político en libertad— no se inspira tanto en el ágora ateniense como en lo que suele llamarse el *modelo de grupo de seminario*, o en los clubes de debate y los salones de los siglos XVIII y XIX, tanto en América como en Europa. La idea que subyace en ambos casos, y que inspira el núcleo filosófico del cuerpo normativo occidental se caracteriza, entre otros elementos, por el respeto al derecho del otro a expresarse y ser oído, por la disposición a ser persuadido, por el talante basado en la honestidad intelectual y la empatía, así como por un homologable nivel intelectual y experiencial entre los participantes, nunca en la discusión. Desde una perspectiva ilustrada, el pluralismo político es perfectamente compatible con la idea clásica de “verdad”. Desde un enfoque posmoderno, en cambio, existe una inercia a asociar la

noción clásica de “verdad” con una especie de monismo epistemológico refractario a la diversidad.

Tal como ha sucedido con otros conceptos *mainstream*, la noción de “pluralismo” corre el riesgo de transformarse en una mera coletilla vaciada de contenido debido a un uso argumental puramente rutinario. Urge, por tanto, recuperar su sentido original a través de un *aggiornamento* semántico clarificador. El presente artículo constituye solo una pequeña aportación a un debate que hoy debería ser central tanto en el ámbito de la filosofía política como en el de la sociología de la comunicación, entre otros.

La defensa de la pluralidad típicamente ilustrada tenía un trasfondo político relacionado con la idea de “representatividad democrática”. En cambio, la defensa posmoderna de dicho concepto tiene un sesgo epistemológico vinculado a posiciones relativistas y escépticas: rechazada la noción clásica de “verdad”, esta corre el riesgo de ser sustituida por la mera variedad y heterogeneidad de opiniones. La revolución digital ha multiplicado exponencialmente esta tendencia, hasta el punto de que resulta imposible para el ciudadano poder gestionar la ingente cantidad de información y otros contenidos a los que se ve confrontado de forma constante.

La eclosión de nuevas identidades (de género, de edad, etc.) que van más allá de lo ideológico, y que hoy vemos cristalizadas en la esfera digital, complica aún más la consumación del pluralismo político de matriz ilustrada: la variedad ideológica no tiene por qué coincidir con la de género, con la de edad o con la de otras variables. En abstracto, el número de permutaciones posibles es sin duda lícito, pero resulta difícilmente asumible desde un punto de vista político.

Referencias

- Alsius, S. y De Carreras, L. (1998). *Ètica i periodisme*. Pòrtic.
- Aznar, H. (2005). *Comunicación responsable. La autorregulación de los medios*. Ariel.
- Castells, M. (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura: El poder de la identidad*. Volumen II. Alianza.
- ____ (2009). *Comunicación y poder*. Alianza.
- Comisión Europea. (2016). *Special Eurobarometer 452. Media Pluralism and Democracy*. URL: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/media-pluralism-and-democracy-special-eurobarometer-452>.

- Dewey, J. (2004). *La opinión pública y sus problemas*. R. Filella (trad.). Morata.
- Franklin, B. (1809). *The Works of Dr. Benjamin Franklin*. Suttaby.
- Goldhaber, M. H. (1997). The Attention Economy and the Net. *First Monday*, 2(4). URL: <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/download/519/440>].
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. M. Jiménez Redondo (trad.). Trotta.
- (1999). Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa. En *La inclusión del otro*. (pp. 231-246). J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca (trad.). Paidós.
- (2003). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. R. Vilà Vernis (trad.). Paidós.
- Haworth, A. (1998). *Free Speech*. Routledge.
- Lippmann, W. (2017). *Public Opinion*. Routledge.
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Éditions de Minuit.
- Mill, J. S. (1977). *On Liberty*. En *Collected Works of John Stuart Mill*. Volumen XVIII. (pp. 213-291). F. E. L. Priestly y J. M. Robson (eds.). Routledge & Kegan Paul-University of Toronto Press.
- Milton, J. (2001). *Areopagítica*. F. L. Cardona Castro (trad.). Torre Goyanes.
- Montero-Rivero, Y. (2006). *Televisión, valores y adolescencia*. Gedisa.
- National Archives. (s. f.). *La Constitución de los Estados Unidos de América 1787*. URL: <https://www.archives.gov/espanol/constitucion>.
- Pariser, E. (2011). *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. Penguin.
- Platón. (1997). *La República*. J. Pabón y M. Fernández Galiano (trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625398>.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. M. D. González (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Sáez-Mateu, F. (2017). Democracy, Screens, Identity, and Social Networks: The Case of Donald Trump's Election. *American Behavioral Scientist*, 62(3), 320-334. DOI: <https://doi.org/10.1177/0002764217708585>.
- Sánchez González, S. (1992). Sobre la libertad de expresión en el mundo anglosajón. *Revista de Administración Pública*, 127, 45-84.
- Scheffler, S. (2018). *Why Worry About Future Generations?* Oxford Academic. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198798989.001.0001>.

- Sintés, M. y Sáez-Mateu, Ferran (2016). Freedom of Expression, Public Opinion and Journalism in the Work of John Stuart Mill. *Ramon Llull Journal of Applied Ethics*, 7, 191-206.
- Sunstein, C. R. (2001a). *Echo Chambers: Bush v. Gore, Impeachment, and Beyond*. Princeton University Press.
- ____ (2001b). *Republic.com*. Princeton University Press.
- Tomás Olalla, F. (2004). Revisión crítica de las relaciones entre pluralismo y mercado en los medios audiovisuales. *ZER. Revista de Estudios de Comunicación*, 9(16), 45-56.

Reseñas

Ornelas, J. (ed.). (2021). *Rústicos versus urbanos: disputas en torno a la interpretación del escepticismo pirrónico*. UNAM. 144 pp.

Una buena manera de abordar temas filosóficos es analizarlos a través de sus disputas. Este es el caso de *Rústicos versus urbanos*, una compilación de autores latinoamericanos sobre la disputa acerca de la forma en que debe ser interpretada la posición o actitud filosófica del escepticismo pirrónico; más específicamente, acerca de su posición ante las creencias que parecen necesarias para sacar adelante nuestras vidas, es decir, las creencias que operan o de las cuales depende la acción en la vida cotidiana. La importancia de esta discusión deriva esencialmente de una de las dos o tres principales objeciones que los estoicos solían presentarle al escepticismo: la objeción de la *apraxia*, conforme a la cual, si la suspensión del juicio, hacia la cual este escéptico dirige las discusiones, abarca a todas las creencias, entonces sería imposible llevar a cabo la más sencilla de las acciones de la vida diaria.

El urbano, de acuerdo con la formulación original de Jonathan Barnes (1982, pp. 2-3), sostiene que el ámbito de discusión del pirrónico y, por lo tanto, el alcance de la suspensión del juicio es el de las posiciones teóricas o académicas. Las creencias de la vida cotidiana están fuera de peligro. De acuerdo con esta interpretación, el pirronismo solo pone en cuestión las teorías de otras corrientes filosóficas. La virtud de esta manera de enfocar la actitud del pirrónico ante las creencias de la vida diaria es que responde de manera sencilla y directa a la objeción de la *apraxia*. Su desventaja estriba en que limita “artificialmente” el alcance de los argumentos y tropos escépticos. “Artificialmente” porque no parece haber razones que se deriven de los tropos mismos para sostener que sus blancos se limitan a creencias teóricas o filosóficas y que no comprenden las creencias de la vida diaria.

El rústico, por el otro lado, enfatiza que el escepticismo pirrónico no solo es una posición académica, sino una actitud ante la vida. Una actitud que puede llevar a la *ataraxia* como consecuencia (no necesaria, no garantizada) de haber suspendido el juicio. Su virtud es darle sentido a la *ataraxia* pirrónica (claramente ilustrada por la figura de Pirrón) y al estrecho vínculo que deben tener la vida y las ideas de los filósofos helenísticos, de acuerdo con la tradición de la cual hemos heredado su imagen. Su defecto es no poder responder de manera tan directa y sencilla como el urbano a la objeción de la *apraxia*, ya que debe recurrir

a cosas raras como reportes o pareceres que no lo comprometan con la verdad de ninguna creencia.

Esta discusión depende, por supuesto, de la manera en que se entiendan las creencias y la vida cotidiana; también del análisis de los tropos a los que recurre el pirrónico. Entre los ensayos que forman parte de este libro, solo uno de ellos, el de Alfonso Correa, se concentra en la noción pirrónica de creencia para mostrar cómo puede resolverse la disputa a favor de los urbanos. Jorge Ornelas y Plinio Junqueira Smith parecen darle más importancia al concepto de “vida cotidiana”, el primero convirtiéndola casi en un espacio libre de cargas teóricas, el segundo reconociéndola como un espacio en el cual se cruzan todo tipo de creencias. La mayoría se concentra en las razones derivadas de los tropos para determinar el alcance de la suspensión del juicio.

El libro que ha compilado Ornelas ofrece un abanico de posiciones a partir de esta disyuntiva entre rústicos y urbanos. Como lo destacan varios de los autores, esta disyuntiva ha sido muy fecunda en cuanto al análisis y al desarrollo de interpretaciones del pirronismo. Y lo que sucede es que esta discusión en realidad lo que hace es expresar una tensión que existe al interior del propio pirronismo o, mejor dicho, una tensión entre las distintas posiciones escépticas que designamos con la expresión “escepticismo pirrónico”. Porque no está claro que debemos hablar de una corriente filosófica en este caso y no más bien de un conjunto heterogéneo de posiciones escépticas. Por ello, me parece sensata la posición que expresa Ornelas en su ensayo cuando sostiene que debemos tomar en cuenta la historia del pirronismo para ver en qué momentos fue más rústico y en qué otros más urbano. En un extremo de esta pluralidad —propone Ornelas— podría colocarse la figura legendaria de Pirrón; en la otra, el Sexto Empírico de las *Hipótiposis pirrónicas*.

En la primera contribución de esta antología, Andrea Lozano aborda el conflicto que debió enfrentar Diógenes Laercio en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* al describir la vida de Pirrón para mostrar, como en el caso de los demás filósofos, la relación entre su filosofía y su vida. El problema con Pirrón era que no podía presentar sus ideas como partes de una doctrina conforme a la cual guiar su vida, pues ello equivaldría a contradecir el espíritu mismo de su escepticismo, que no suscribe creencias de ningún tipo. La solución que encuentra Diógenes Laercio, conforme a la interpretación de Lozano, es presentar los episodios mismos de la vida de Pirrón como si formaran parte de argumentos con

los cuales deben exponerse sus ideas. Queda claro que, ante la disputa entre rústicos y urbanos, tanto Diógenes Laercio como Lozano adoptan una posición rústica, al menos con respecto a la emblemática figura de Pirrón.

Alfonso Correa, en el segundo capítulo, sostiene, a partir del análisis de un fragmento también de Diógenes Laercio, que las creencias que están en juego cuando el pirrónico discute con los estoicos no son creencias aisladas que puedan aceptarse por lo que experimentamos aquí o allá (2021, p. 42), sino creencias que están integradas a una red, a un entramado, a una teoría, incluso cuando de lo que se trata es de las creencias de las cuales depende la vida, pero no una vida cualquiera, sino una vida en sentido normativo: la vida del sabio o su ideal, es decir, algo empapado de una red de creencias y valores. Correa no lo dice con claridad, pero de aquí se desprende una posición urbana, ya que, para la vida cotidiana, como podría llevarla el pirrónico, no se requieren redes de creencias, sino las creencias que tienen un contacto puntual obvio con nuestras experiencias.

Mauricio Zuloaga, en el tercer ensayo, defiende de manera franca y clara una interpretación rústica a partir de una consideración sobre los tropos de Agripa a los que recurre el pirrónico para cuestionar creencias. Por sí mismos, estos tropos no tienen por qué detenerse ante algún tipo de creencias, es decir, tienen un carácter irrestricto, por lo cual no hay razón para limitar el alcance de la suspensión del juicio. Zuloaga también sostiene que la investigación que lleva a cabo el pirrónico no puede ser más que refutatoria, ya que no sería congruente pretender alcanzar la verdad cuando se busca la imperturbabilidad mediante la suspensión del juicio. Pero esto vuelve indistinguible la posición del pirrónico y la del escéptico académico o dogmático negativo.

Jorge Ornelas, en el siguiente trabajo, ofrece una visión histórica del pirronismo, en donde la posición rústica proviene de una maniobra de Enesidemo por deslindarse de los académicos (2021, p. 76) una visión histórica en la que las posiciones en disputa se alternan. Sin embargo, hay una tendencia de lo rústico a lo urbano para terminar con la “versión refinada” del pirronismo en *Hipotiposis pirrónicas*. En esta historia, Pirrón aparecería como un dogmático metafísico, pero escéptico epistémico, siguiendo la interpretación de Richard Bett. Timón sería el primero en destacar las incongruencias del fundador legendario y sería también el promotor de la idea según la cual las apariencias son suficientes para guiar la acción en la vida cotidiana; Enesidemo representaría una figura

central para la imagen del pirronismo rústico al insistir en el discurso no asertivo y en la aplicación irrestricta de los tropos. Sexto Empírico pondría finalmente orden al adoptar una posición urbana que limita la suspensión de juicios al ámbito teórico-académico.

En el quinto trabajo, Daniel Vázquez defiende una tesis sobre el alcance de la suspensión del juicio que la considera “discreta, progresiva” e irrestricta, lo cual no significa que sea global; es decir, sostiene que la suspensión procede caso por caso y, como es indiferente al contenido de las creencias, es radical. Vázquez llega a esta tesis después de analizar las ocho posibles combinaciones de tres ejes estratégicos: restricción temática, restricción de acceso y suspensión individual o caso por caso. El énfasis en que la suspensión es irrestricta, pero procede caso por caso y solo acerca de juicios que pueden evaluarse de forma directa, excluye, de acuerdo con Vázquez, la posición urbana, pero también la rústica, porque no suscribe una suspensión global, acerca de cualquier juicio posible. Sin embargo, me parece que esta interpretación del alcance de la suspensión podría usarse como defensa rústica en contra de la objeción de *apraxia*, que, en última instancia, es el punto débil del rústico.

En las últimas dos contribuciones, los autores pretenden suspender el juicio con respecto a cuál de las dos interpretaciones en disputa tiene razón. Plinio Junqueira Smith rechaza incluso el marco de la discusión entre rústicos y urbanos debido a que niega que el escéptico tenga que ofrecer un concepto de “creencia” diferente al usual para no comprometerse con la verdad. Rechaza también que la suspensión del juicio pueda ser universal como para preocuparnos por las creencias de la vida cotidiana. Expone primero, para cuestionar después, tres maneras de superar el debate: la de Bett, quien propone que Sexto Empírico propicia la suspensión del juicio acerca de la cuestión de si la propia suspensión alcanza las creencias de la vida cotidiana; la de Brito, que recurre a la noción de “acto de habla” y sostiene que el pirrónico solo evita las aserciones, teniendo a su disposición otros tipos de actos de habla; la de Fine, que considera que el escéptico solo acepta las creencias sobre sus afecciones. Para Junqueira Smith, la solución, o más bien la disolución, de la disputa entre rústicos y urbanos consiste en señalar que el pirrónico, al expresar sus creencias, solo se refiere a lo aparente, a lo evidente, no como algo que tenga un fundamento que podamos investigar o incluso que se considere inaprehensible, sino como algo que no es más que lo que aparece. Sin embargo, esta “disolución” parece darle la razón al urbano, es decir, a quien sostiene que el pirrónico solo

suspende el juicio ante las creencias teóricas que pretenden explicar lo aparente.

Finalmente, Rodrigo Brito, tras hacer una evaluación de los pros y los contras de las posiciones en disputa, sostiene que, para defender al escéptico pirrónico de la objeción de la *apraxia* o de la incongruencia de investigar sin compromisos con la verdad, se podría recurrir a la teoría de los actos de habla de John L. Austin, ya que para esta teoría no todas las preferencias son actos de habla constatativos, abriendo de esta manera la posibilidad de que las preferencias escépticas sobre apariencias sean actos de habla performativos.

Si respetamos la suspensión del juicio de los dos últimos autores, el marcador de esta contienda entre rústicos y urbanos resulta ser 3-2 a favor de los primeros. Pero, lo justo sería hacer anotar a Plinio Junqueira Smith a favor de los urbanos, de suerte que este partido termine en un empate. A mí me parece que la respuesta más clara a la objeción de la *apraxia* (la objeción a la que responde el debate entre rústicos y urbanos) es que los tropos pirrónicos y la suspensión del juicio no operan de manera global, como la duda metódica en la filosofía de Descartes, sino que solo cuestionan y neutralizan las creencias que se van presentando. El escéptico pirrónico suspende el juicio con respecto a cualquier creencia, sí, pero no con respecto a todas las creencias al mismo tiempo, ni siquiera con respecto a todas las creencias de una determinada clase, de suerte que aquellas creencias que resulten indispensables para algún curso de acción, como sostienen algunos dogmáticos, seguirán operando hasta que se conviertan en un asunto a tratar. Creo que esta respuesta también se puede obtener de la diferencia que Michael Williams expone entre el escéptico moderno y el antiguo en su ya clásico artículo "Scepticism without Theory" (1988); por ello, me sorprende que ninguno de los textos de esta compilación haga referencia a este texto. De acuerdo con Williams, el moderno tiene preocupaciones teóricas, mientras que las preocupaciones del antiguo son prácticas y no tiene por qué defender una posición específica. El antiguo no solo está orientado hacia mantener un modo de vida, sino que las ideas con las que cuenta no conforman tesis que defender, sino solo instrumentos para desarticular creencias cuando sea necesario. Sus preocupaciones son prácticas en el sentido de que no está desarrollando una teoría sobre la imposibilidad de conocer, sino instrumentos para habérselas con creencias incómodas.

A veces tengo la impresión de que la disputa entre rústicos y urbanos, a la cual se han sumado con maestría los filósofos latinoamericanos que

colaboran en este volumen, dice más acerca de quienes defienden una u otra posición que acerca de los antiguos escépticos. Quizá la disputa sea entre unos románticos que quisieran que la filosofía inspirara formas de vida distintas a las que llevamos y unos académicos conformistas que después de una jornada de trabajo no quieren ser cuestionados sobre la congruencia de sus vidas. Quizá eso sea lo que esté en el fondo de esta discusión. Sin embargo, para participar en ella, hay que dar buenas razones, sustentadas en habilidades filosóficas, filológicas e históricas, como lo hacen los colaboradores de esta excelente compilación.

Referencias

- Barnes, J. (1982). The Beliefs of a Pyrrhonist. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 28, 1-28.
- Williams, M. (1988). Scepticism without Theory. *The Review of Metaphysics*, 41(3), 547-588.

Pedro Stepanenko
Universidad Nacional Autónoma de México
pedros@unam.mx

Eraña, Á. (2022). *De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*. UNAM-UAM. 175 pp.

El libro *De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*, de Ángeles Eraña, es varios libros en uno. Es un libro de filosofía y de política cargado de historia de México, de feminismo y de literatura. Se trata de un libro filosófico en la medida en que toca un problema de larga data en epistemología clásica y recientemente en epistemología y ontología sociales. En epistemología clásica, se considera que el sujeto de conocimiento es *el individuo* en sus relaciones más inmediatas con su entorno; poca o ninguna atención se les presta a las relaciones que ese individuo tiene con otros individuos dentro de un grupo social para la formación de conocimiento (Descartes, 1977). Esta tendencia claramente individualista es cuestionada por la epistemología social (Gilbert, 1987 y 1989; Goldman, 1999). La epistemología social se cuestiona cuál es la influencia que tienen las relaciones intersubjetivas entre individuos de una comunidad en la formación de conocimiento. Se pregunta si las relaciones con el entorno, que justifican creencias, son tan inmediatas como defiende el individualismo o más bien están mediadas por otros individuos, un contexto y unas condiciones materiales específicas que se comparten con otros individuos. La ontología social se pregunta qué es una sociedad y cómo está conformada, si se puede considerar a un grupo social como una entidad por sí misma o solamente como el agregado de los individuos que lo conforman. Si este fuera el caso, si se tratara de un mero agregado de individuos, ¿cuál sería el criterio de agrupación que da como resultado una sociedad? (Bickhard, 2004). En la misma dirección de la epistemología y ontología sociales, Eraña se pregunta qué es una sociedad, qué la compone. En caso de que sean individuos o, mejor, personas, se pregunta qué es una persona, quiénes somos, qué o quiénes nos dan la identidad que pregonamos y qué importancia tienen las otras personas que también habitan nuestro mundo para nuestra identidad y la conformación de la sociedad.

El libro de Eraña también es un manifiesto político. Denuncia las relaciones de explotación y sumisión de unos por otros dentro de un sistema social dado. Uno de los aspectos más llamativos del libro es cómo se hace una lectura de la sociedad actual y de las relaciones entre sus miembros a partir de una lectura filosófica de esta cuestión, pero también desde un punto de vista social y político. La autora señala que ciertos presupuestos teóricos filosóficos tienen implicaciones negativas

en nuestra vida práctica, en el mundo que construimos, en las relaciones que tejemos con otras personas, en las dimensiones que les damos a nuestras vidas y el lugar que le damos a otras personas en ellas. La autora ofrece un diagnóstico —parcial— de cómo el individualismo teórico alimenta el modelo socioeconómico capitalista y viceversa. El individualismo teórico aunado al capitalismo voraz da lugar a unas relaciones con otras personas donde unas someten y otras son sometidas, donde unas mandan y otras son mandadas, donde unas están arriba y otras están abajo. En otras palabras, señala que el individualismo teórico contribuye y agudiza el binarismo que es acentuado en las relaciones con otras personas dentro del sistema capitalista; juntos, el individualismo y el capitalismo, propician relaciones intrincadas, desiguales y de explotación.

Así, tenemos entre manos un libro que se hace una pregunta filosófica: la pregunta por la relación entre el individuo, la identidad y la sociedad, sobre una base concreta y política de unas condiciones materiales reales que constituyen el mundo en que vivimos actualmente. Se lee que no tiene sentido hacerse la pregunta por la relación individuo-identidad-sociedad y menos intentar responderla desde la pura abstracción, desde el sujeto *S* que está en un contexto *C*, sino de cara a las personas que vivimos en un mundo capitalista que moldea nuestras historias de vida, nuestra forma de ver y conocer el mundo, nuestras relaciones con otras personas; según la autora estas relaciones en conjunto forman nuestra identidad.

Eraña defiende varias tesis en su libro, distribuidas en cada capítulo. Sin embargo, la tesis central es que la paradoja individuo/sociedad es falsa; se sostiene solo si se aceptan sus orígenes en el individualismo y el comunitarismo clásico, porque allí se concibe la dualidad individuo/sociedad como un antagonismo. De esta tesis se desprende otra, que, a mi modo de ver, es más interesante, a saber, que hay otra manera de concebir este par aparentemente antagónico: sí como una dualidad, pero complementaria; no existe individuo sin sociedad y no existe sociedad sin individuo. De acuerdo con esto, no hay una prioridad explicativa de uno sobre otro, como una suerte de sumisión de un término sobre otro, sino que son un par que conjuntamente construyen nuestra sociedad y nuestra identidad como personas en ella.

Con respecto a la identidad, la autora defiende otra tesis que llamó mi atención positivamente: nuestra identidad depende del mundo que habitamos y habitamos el mundo con otras personas. Por esta razón, si

nuestra identidad depende del mundo que habitamos con otras personas y queremos una identidad distinta —de la de los opresores y oprimidos—, debemos cambiar el mundo que habitamos. Una manera de hacerlo es reescribiendo y rehaciendo nuestras relaciones con otras personas, pero para ello necesitamos reconocer a la otra persona como parte de nuestro mundo y de nuestra identidad. La autora señala que el estado actual de nuestro mundo nos muestra que el binarismo antagónico no nos conduce por un buen camino hacia un mundo mejor. Así, la comprensión del dualismo individuo/sociedad como complementario, tal y como lo propone Eraña, parece una alternativa digna de consideración.

El libro está dividido en seis capítulos. A mi modo de ver, estos seis capítulos conforman dos grandes partes. La primera parte está conformada por los capítulos 1, 2 y 3, que en conjunto forman lo que llamaré la parte actual. Los capítulos 4, 5 y 6 forman lo que llamaré la parte del porvenir.

Los capítulos 1, 2 y 3 comprenden una arqueología de la paradoja individuo/sociedad. Esta arqueología parte de una base teórica sobre el principio de identidad y el principio de no contradicción hasta desembocar en las consecuencias prácticas de dicha base teórica. El principio de identidad nos dice que cada entidad en una relación dada es idéntica a sí misma, pero distinta de lo demás. Esto tiene como consecuencia que un individuo sea idéntico a sí mismo y distinto de otros individuos, distinto del grupo social del que forma parte; este principio da lugar al binarismo yo/otro como una marca distintiva de nuestro estar en el mundo.

Por otra parte, el principio de no contradicción nos señala que dos proposiciones no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Así, con respecto a la pregunta central del libro sobre cuál es la naturaleza de la sociedad, el principio de no contradicción nos demanda que lo que da cuenta de dicha naturaleza sea, o bien la sumatoria de los individuos —pero individuos al fin y al cabo—, o bien la comunidad como entidad prioritaria explicativamente; pero no ambas cosas al mismo tiempo. Así, el principio de no contradicción inmediatamente pone al individuo y a la sociedad como pares antagónicos en la explicación sobre la naturaleza de la sociedad.

De acuerdo con Eraña, la paradoja individuo/sociedad solo tiene sentido si aceptamos el origen teórico de dicha paradoja. Esto es, si aceptamos el principio de identidad que excluye la posibilidad de ser otras personas y en otras personas y si aceptamos, de acuerdo con el principio de no contradicción, que individuo y sociedad son antagonistas.

La parte actual nos dice dónde estamos actualmente y por qué llegamos hasta aquí.

La parte que llamo del porvenir nos invita a pensar que no todo está perdido, que es posible no solo concebir un mundo mejor, sino recorrer el camino necesario para construirlo. Lo importante del diagnóstico que nos ofrece Eraña no es únicamente detectar cuál es el mal que aqueja a nuestro mundo y de dónde proviene, sino detectarlo para forjar herramientas que permitan cambiarlo; estas herramientas y los modos de cambiar el mundo sí que necesitan un esfuerzo conjunto, pero también un esfuerzo personal. Así, en los capítulos 4, 5 y 6, tomando de la mano las reflexiones de la organización zapatista sobre nuestro mundo actual y el sistema capitalista que lo rige, la autora nos invita a pensar quiénes queremos ser. Si la identidad está dada por el mundo que habitamos, nos invita, además, a pensar qué mundo queremos vivir.

En la parte del porvenir, Eraña nos propone una ontología dual, según la cual existen los pares, tales como individuo y sociedad, que son complementarios, y no tiene sentido preguntarse cuál es primero ontológica o explicativamente, sino que ambos existen en virtud de las relaciones que se trazan entre ellos. Comprender esto y vivir en consecuencia podría, según la autora, llevarnos a construir y habitar un mundo mejor.

Ante la pregunta por la persona y la identidad de esta, la autora señala que los principios individualistas llevan a construir la identidad desde el propio individuo en virtud de salvaguardar su soberanía y autonomía. Sin embargo, señala que esta concepción de la identidad proviene del mundo que habitamos hoy, un mundo en el que se concibe la otredad como antagonista. Contrario a esto, la autora sugiere que la propia identidad depende, además, de las relaciones que nos entrelazan a otras personas. Así, lo que soy yo depende también, en parte, de cómo me ven las otras personas y viceversa. No podemos concebir nuestra identidad sin la de las otras personas y sin el tiempo específico en que transcurrimos juntas y las condiciones materiales con las que lo hacemos.

Finalmente, la parte del porvenir nos invita a abrazar “la historia del uno y los todos”, narrada por el subcomandante Marcos, donde no se presupone la dualidad como excluyente, sino como complementaria; para ser uno se necesita de todos y para ser todos se necesita de cada uno. Para transformar nuestro mundo actual en muchos mundos donde somos cada uno, pero con las demás personas, necesitamos, en principio, dos cosas. Primero, reconocer cuál es nuestro mundo actual, qué es lo

que no está bien con él y por qué. Segundo, pensar qué mundo queremos y qué necesitamos para construirlo.

Ahora bien, el libro nos abre algunos interrogantes que quedan por resolver desde el punto de vista filosófico, si es que se pueden responder desde esta perspectiva. Particularmente, se trata de la concepción que tiene la autora del tiempo y de cómo este influye en nosotros como personas y como sociedad. Parece que no se trata únicamente de una temporalidad histórica que data eventos y hechos; su concepción del tiempo parece jugar un papel central en nuestra identidad: “todas somos tiempo y pertenecemos a él” (2022, p. 113). Otro de los interrogantes que abre el libro es: si nuestra identidad como personas está dada por nuestras relaciones con otros, ¿es exclusivamente en virtud de relacionarnos con otros? ¿No podríamos pensar que hay una parte de nuestra identidad que nos corresponde a cada uno de acuerdo con uno mismo? Al parecer, esta es una posibilidad que queda cerrada desde la propuesta del dualismo ontológico propuesto por la autora.

Con lo dicho, espero hacer justicia al propósito y contenido del libro de la filósofa Ángeles Eraña. Espero haber suscitado la reflexión a la que nos invita la autora de concebir una ontología dual en la que el individuo y la sociedad no existen como pares antagónicos, sino como complementarios en la construcción del mundo y de nuestra propia identidad.

Bibliografía

- Bickhard, M. H. (2004). The Social Ontology of Persons. En J. I. M. Carpendale y U. Muller (eds.), *Social Interaction and the Development of Knowledge*. (pp. 111-132). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. V. Peña (trad.). Alfaguara.
- Gilbert, M. (1987). Modelling Collective Belief. *Synthese*, 73(1), 185–204. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00485446>.
- ____ (1989). *On Social Facts*. Routledge.
- Goldman, A. I. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press.

Erika Torres
Universidad Nacional Autónoma de México
erika.torresto@gmail.com

Bosch, M. (ed.). (2020). *Desire and Human Flourishing: Perspectives from Positive Psychology, Moral Education and Virtue Ethics*. Springer. 451 pp.

In recent years, moral education, emotional intelligence, and character education have been a focal point in the studies of human action theory and affective formation. However, philosophy addresses the role of desire in action theory and affectivity poorly. It has not been studied systematically; thus, a greater understanding of its nature and role in human development is required. Based on these considerations of the role of desire in moral life and virtue, and as a result of deep reflection and research throughout her academic career, Dr. Magdalena Bosch lays the first stone in constructing a bridge between virtue ethics, desire, and character formation.

Due to its relationship with human action, desire is of enormous relevance for character formation. It is necessarily a moral formation that shows how to tend towards the good with freedom and joy. The key to this type of education is the *learning of desire*, for which the representation of the good through imagination, beauty, and the joyful experience of the good play a fundamental role.

For Bosch, “trying to create habits without educating desire would leave individuals in a situation lacking moral quality and internal coherence” (2020, p. 35). The rationale behind this statement is that “another way of learning virtue is possible” (p. 34), one in which behavior analysis highlights the decisive importance of an element prior to action: desire. So, education of desire aims to go beyond the scope of action and anticipate behavior by entering into the scope of decision prior to action. From this perspective, desire is considered a positive and necessary factor for human growth and a state of flourishing, where the challenge of moral education is to make the educated subject *want* the good.

When internal elements influencing action are consistently taken into account, Bosch suggests that it is possible to reshape two false myths in moral life: that of *reason vs. passion* and one that considers desires and tendencies as necessarily misleading action. However, “true moral conflict does not occur between reason and passion, but between two different ways of wanting: the will [...] and another more intuitive type of desire that is not directly linked to reason” (p. 29).

Bosch's proposal sets the tone and provides the common thread of the entire work. Her merit and originality are the consideration of a type of desire that connects with reason. Specifically, intellectual desire enables a dialogue with the non-rational desires and opens the way to a moral education from within the person. The dialogue between rational and non-rational desires entails learning to reflect on which desires to satisfy and why desires become reasons for the person to act. Moreover, by acting for these reasons, the agent manifests her freedom and humanity. To ignore what this manifestation of freedom consists of is to ignore the essence of our humanity, an ignorance of what being us fundamentally consists of (Lear, 1988). This perspective constitutes an approach to understanding and forming desires with an enormous capacity to positively influence human beings and make their growth possible.

This novel approach to desire in virtue addresses all kinds of desires and seeks their integration. In Bosch's view, the agent needs to integrate reasons and desires—rational and non-rational—into all factors related to decision-making. What is at stake is the integrity of moral action: if the agent neglects desires, moral education quickly resorts to repression. It would not be a comprehensive moral education either if it focuses only on emotions; in that case, it would be a partial, biased moral education. This proposal also provides an alternative to the problem of the *hard good* through the force of good wishes.

However, an approach conceived this way requires the integrated collaboration of various areas. The authors of *Desire and Human Flourishing*, therefore, elaborate on multiple strategies to understand desire in the context of a moral education that links it to virtue. Thus, this book addresses the role of desire in human development from an eminently philosophical perspective and, at the same time, with an interdisciplinary vision: psychology, education, psychiatry, and cognitive theory. The common ground of all considerations is to affirm that rational and non-rational human inclinations are not only at the origin of action but must be adequately integrated into the development of human behavior to form the basis of moral development. Therefore, the morality of human flourishing requires a proper development of the theory of desire.

At first sight, the book may appear complex and uneven, dealing with a relatively novel area of research, which is still in its somewhat risky development phase. Nevertheless, once the central arguments are

identified, the reader will find this book full of meaning and insights worthy of being tested and put into practice.

The first part of the book (ten essays) focuses on key concepts regarding the education of desire. Following the pattern set by Bosch, Barrio Maestre addresses the notion of habit as a way of *being* rather than *doing* or *having*, which enables the formation of virtuous operational desires. Bastons, for his part, delves into the relationship between rationality and desires in the context of human action through a comparative synthesis between Aristotle and Kant. He reflects on the interaction between rationality and affectivity, assumed by Aristotle but not resolved by Kant. Subsequently, Bernal provides a brilliant dissertation in which she relates desire to the passion of joy and suggests that if joy is a sign of the realization of good, it should be more present in education —especially character education— and in the educator. To the question, “Are we responsible for our emotions?,” Echavarría responds by stating that for desires to enter the field of responsibility, they must be assumed within the category of human acts. Assuming desires into human acts means that they can be deliberate and voluntary. Thus, he introduces human freedom in experience and the task of desires. On the other hand, Jiménez-Hijes presents the complex and dynamic nature of motivation for action and its evolution towards desires or internal forces that lead to decision-making. In Plato and Aristotle, harmonizing reason and emotions is a task for the inner dialogue of human tendencies, which allows the agent to act in harmony. The seventh chapter of the first part of the book is by Mercado, who considers various contemporary psychological theories (Seligman and Eckman, for example) that, from their own spheres, coincide with some aspects of desire as conceived in classical thought. Miró, following Aquinas, expresses that the inner development of intellectual life inevitably leads to the education of desire. The author of this essay develops his thesis by explaining the influence that the capture of beauty has on desire, which results in an aesthetic experience: due to its beauty, the trustworthy entity becomes desirable as something good, he affirms.

One of the big questions about desires is whether education primarily consists in reinforcing or inhibiting them. Various thinkers have opted for one position or another based on radically opposite principles regarding the nature of desire. Thus, Murillo takes up this theme and argues that human action, as opposed to mechanical movement, is carried out from an inner cause, desire, which is why it must be reinforced and educated

in a way that guides human development. In this reinforcement, virtues have a primary place. Finally, to close the first section, Orón proposes that the education of desires be based on improving one's capacity for perception and appreciation, especially the person's appreciation. The basic argument is that an appropriate education of desires must establish sensitivity at the core of education. To develop this argument, the author relies on the anthropology of Leonardo Polo and Levinas.

The ten chapters of the second section delve into some of the most significant authors who have discussed desire, from Plato to Freud, truly discovering new aspects of it beyond its historical value: desire and madness in Plato's dialogues (Páez); moral education as education of desire based on classical Greek authors (Solans); the education of desire in Aristotle (Pearson); practical wisdom and its relation to desire, based on the Aristotelian conception of *correct* desire (Winter); the concept of educated desire in the Stoics (Vázquez); how desire in Origen of Alexandria and Gregory of Nyssa addresses the divorce between *eros* and *agape* and a comment on the *Song of Songs* (Limone); the salvation of desire from the perspective of St. Augustine (Pérez-Soba); the education of desire according to Aquinas (Martínez); the relationship between attention and education of desire in Charles Pierce (Nubiola); and, finally, desire in Freud (d'Avila).

The third and final section is devoted to applied education and presents nine communications from various areas of human development and activity. Some refer to the future realization of proposals, and others to previous experiences and results. Thus, Alonso-Stuyck proposes the education of desire through the realisation of family lifestyles under human dignity and happiness, which she addresses based on psychological, cognitive, and affective elements of desire. Aparicio, for his part, addresses the education of desire concerning the use of information and communication technology. The argument is that proper use of ICT requires prior training of desire. Through an interpretation of Plato's *Gorgias*, Cohen de Lara considers shame (a disturbance of the mind caused by the awareness of some fault committed) as an emotion that could educate desire. Martínez proposes the way of astonishment and admiration as a cause of the wishes for the good. Méndiz, for his part, asks himself, "Is advertising not a powerful way to promote desires?" He analyses initiatives in various professional areas aimed mainly at children and young people. These initiatives

aim for a critical reception of advertising that counteracts consumer impulsiveness.

For Musaio, desire plays a central role in forming personal identity since its intrinsic anthropological character enables the knowledge and forging of identity from within. The objective of a pedagogical reflection from this approach is to discover in the humanistic sense of desire a “vector” that moves towards the search for oneself and helps future generations explore their identity. Naval defines *education* as teaching to love and, more explicitly, teaching to love knowledge. Within this framework, contemplation reconnects the will with feelings, allowing reason to act in its entirety by integrating feelings and love. Part of the development of this approach involves a proper understanding of desire and its relationship to contemplation, love, and knowledge.

In the penultimate contribution, Ortiz highlights the importance of identification with some wishes more than with others through an example of a conflict of wishes. This identification ultimately depends on our various loves manifesting in a specific order. The moral agent discovers different desires by considering the precedence of love over desire. Thus, educating our desires in a way is possible only in the context of an appropriate order or hierarchy of loves. To close this masterful work, Pakaluk proposes to educate desires based on rectifying appetites through moral virtues. The essay is full of practical reflections, supporting the Thomist-Aristotelian teaching that learning to correct wishes is not possible by instruction alone. Thus, moderation in eating is offered as a concrete, approachable, and non-controversial example to illustrate the thesis.

Throughout its 451 pages, this book presents vital references, explanations of central concepts, and practical applications of the ethics of desire that are highly significant in various areas of human thought and action. However, despite its extension, it lacks the consideration of current critical approaches to philosophy of mind and cognitive theories; perhaps a second volume would be required to touch upon all the influential voices on the topic. Despite this, the book as a whole is consistent with its purpose: to contribute to the development and application of a moral theory that unites inner tendencies, freedom, and the good for human flourishing.

This book can significantly interest students and researchers in positive psychology, positive education, moral philosophy, and virtue

ethics. The exemplary quality of the binding and printing reflects the quality of its content.

Sandra Hernández González
Universidad Panamericana, campus Guadalajara
sahernand@up.edu.mx

SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any

internal reference that might help to identify its author. The contributions have to be uploaded on our website: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

5. Evaluation. Every submission will be peer-reviewed by two referees. The average time to determine publication is between three and four months. In any event, the author will receive the votes of the referees in writing. If the submission is deemed worth of publication *with suggestions* the author is free to incorporate or ignore the suggestions provided by the referees. If the referees consider the contribution worth publishing *with necessary corrections*, the contribution will be published if and only if those corrections are made. If the contribution is rejected, the author is free to rewrite the paper and submit it again, without any commitment of the journal for publication.

6. Submission procedures and requirements. Every contribution must include a letter requesting its publication. Contributions written in Spanish or English are preferred, though eventually we accept contributions in French or Italian. Submissions must include a 100-150 words abstract in both English and Spanish, with an index of keywords, in both languages, title in both languages, and notes, tables, figures and complete bibliography, at the end of the manuscript. Title, author, regular mailing and a valid email address must be clearly stated in a cover sheet or title page. A digital copy of the paper in an recognizable open format must be submitted; OpenDocument is recommended. Please encode your multilingual text in UTF8, and use the mathematical format provided by OpenDocument. Sources must be referenced following recognizable standards; for instance, fragments by pre-socratic philosophers according to the Diels-Kranz edition, Aristotle according to Bekker, Kant according to the Berlin Academy Edition, Marx and Engels according to MEGA, excerpts from the younger Hegel according to Nohl, etc. Mediaeval and ancient sources lacking a critical edition may be quoted according to their internal structure (book, quaestio, divisio, etc.). Conventionally accepted abbreviations may be used (*Met.* standing for *Metaphysics*, *Ak* for Kant's edition, *DK* for the Diels Kranz edition, *KrV* for the *Critique of Pure Reason*, etc.) Other sources and critical literature must be quoted in the cite-note system APA:

Transliteration of words or phrases originally in non-Latin writing systems is considered correct, if following some recognized (e.g. an ISO

or Library of Congress) standard; long passages whose discussion is essential for the exposition should include a verbatim reproduction of the passage, according to Copyright laws and conventions. If the author cannot provide a digital version of the contribution, or a copy of the original, he or she must indicate the name of the source that was used and instructions for access.

All correspondence should be addressed to:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de filosofía y ciencias sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D.F.
mail: topicos@up.edu.mx
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

ETHICS CODE

According to the good practice and ethics of professional research, the contributors of *Tópicos, Journal of Philosophy* ought to comply fully with the following requirements when presenting an article or review for publication:

1. The work must be unpublished; works that have been sent to other journals or are being reviewed elsewhere will not be accepted.

2. The work must be original; works that are totally or partially composed of reproductions/translations of other works or any other instances that could be considered as plagiarism will not be accepted.

3. The work must explicitly include bibliographical references related to the actual sources from which the information has been collected, including all relevant bibliographical data and add, when possible, the DOI number. In case of using unpublished material, the contributor must possess the explicit permission of the author(s) of the work in question for its partial or total use or reproduction.

4. If fragments of the work have been previously published as seminar memories, previous versions in other papers, as introductions or book chapters, etc., the sources of such material must be provided, while this situation must also be explicitly stated in the work.

5. In the case of co-authored works, all authors must agree with all the statements here made, and they must choose among them one author that will serve as contact with the journal.

6. The work should incorporate all the relevant acknowledgments, including institutions and organizations that financed the research or provided any kind of grant, as well as departments and work groups that might have participated either directly or indirectly in the shaping of the work, etc.

7. The author or authors of the work may not have any commercial, financial or particular link of any sort with persons or institutions that could hold any interest related to the work at hand; in other words, conflicting interests must be avoided.

8. The author or authors of the work must be aware of, and agree, that the publication of the work implies the transfer of rights (copyright) to Universidad Panamericana, which reserves the right to distribute online the published version of the article or review according to current laws.

PARA LOS COLABORADORES

1. **Objetivo.** *Tópicos, Revista de Filosofía* es una publicación especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no publicamos artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

2. **Temática.** *Tópicos, Revista de Filosofía* no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

3. **Sobre las colaboraciones.** Deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Tópicos, Revista de Filosofía* pueden ser de tres tipos:

1. Artículos monográficos, cuya extensión no será menor de 3000 palabras, ni mayor de 14,000.

2. Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas anteriormente en *Tópicos, Revista de Filosofía*. Se trata de una sección de polémica escrita con el estilo propio de una publicación científica. Las discusiones deben tener entre 2500 y 4500 palabras.

3. Filosofía en el espacio público. Se trata de artículos que abordan algún problema relevante en la esfera pública. *Tópicos, Revista de Filosofía* no acepta ensayos o artículos en los que la metodología y la discusión no sean preponderantemente filosóficos. La extensión no será menor de 3000 palabras ni mayor de 14,000.

4. Reseñas críticas, las cuales deben tener entre 900 y 2500 palabras.

4. **Sobre los colaboradores.** *Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo. Todas las colaboraciones deben enviarse a través de nuestra página web: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

5. **Evaluación.** Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de tres a cuatro meses. Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser *publicable con sugerencias*, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser *publicable con correcciones necesarias*, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporando las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación sin que por ello la revista esté obligada a aceptarlo.

6. **Sobre la presentación de la colaboración.** Toda colaboración deberá acompañarse de una carta en que se solicita la publicación de la misma.

Tópicos, Revista de Filosofía recibe colaboraciones en castellano o en inglés, aunque ocasionalmente también se reciben artículos en italiano y francés. Las colaboraciones deben presentarse acompañadas del título en inglés y en español, un resumen (*abstract*) de entre 100 y 150 palabras, en los dos idiomas, y palabras clave, también en los dos idiomas; notas a pie de página, ilustraciones y bibliografía completa al final del texto. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de localización en hoja aparte (*titlepage*). Las colaboraciones deben enviarse electrónicamente en un formato abierto reconocido, se recomienda Open Document. Se solicita codificar los textos de otros idiomas en UTF8 y usar los formatos matemáticos de Open Document.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Así, por ejemplo, a los presocráticos se les citará según Diels Kranz, a Aristóteles según Bekker, a Kant según la edición de la Academia, a Marx y Engels según MEGA, los fragmentos del joven Hegel según Nohl, etc. En el caso de autores medievales de quienes no exista una edición crítica universalmente aceptada se les podrá citar según la estructura propia de la obra: *Summa*, Cuestión, Comentario, etc. Lo anterior no rige para citas completamente marginales.

Después de citar por primera vez una obra se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas. Por ejemplo, *Met.* para la *Metafísica*, *Ak* para la edición de Kant en la academia, *DK* para la edición de Diels Kranz, *KrV* para la *Crítica de la Razón Pura*, etc. En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de acuerdo al formato APA.

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Adjunto a la versión informática del artículo se debe proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso; si esto no es posible por las leyes de Copyright, debe indicar en una nota el nombre de la fuente que fue utilizada y algún procedimiento para conseguirla.

La correspondencia debe enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D. F.
Correo electrónico: topicos@up.edu.mx
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

CÓDIGO DE ÉTICA

Se considera dentro de las buenas prácticas y la ética profesional para la investigación que los colaboradores de *Tópicos, Revista de Filosofía* cumplan cabalmente con los siguientes requisitos para proponer la publicación de cualquier artículo o reseña:

1. Que el trabajo sea inédito; no se aceptarán trabajos que hayan sido enviados o que estén bajo arbitraje en otras revistas.

2. Que el trabajo sea original; no se aceptarán trabajos que se compongan total o parcialmente de reproducciones o traducciones de otros materiales o cualquier otro tipo de instancia que pueda juzgarse como plagio.

3. Que el trabajo incluya explícitamente las fuentes bibliográficas de donde extrae algún tipo de información, capturando de manera completa los datos de las mismas y proporcionando, en la medida de lo posible, el número DOI de tales fuentes. En caso de utilizar algún contenido no publicado, el colaborador deberá contar con el permiso expreso del (o los) autor(es) del material en cuestión para su uso o reproducción parcial o total.

4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

5. Si el trabajo es en coautoría, todos los autores deberán estar de acuerdo con los puntos aquí señalados y deberán elegir a uno de ellos como autor de contacto para cualquier tipo de comunicación con la revista.

6. Que el trabajo incluya todos los agradecimientos pertinentes, tales como instituciones u organismos que financiaron la investigación o proporcionaron alguna beca, escuelas o grupos de trabajo que hayan participado directa o indirectamente en la formación del trabajo, etc.

7. Que el autor o los autores del trabajo no mantengan algún vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses relacionados con el trabajo propuesto; en otras palabras, que eviten cualquier conflicto de intereses.

8. Que el autor o los autores del trabajo estén conscientes y de acuerdo con que la publicación del trabajo supone la cesión de derechos (copyright) a la Universidad Panamericana, que se reserva el derecho a distribuir en Internet la versión publicada del artículo o reseña en conformidad con las leyes vigentes.