

# TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

ENERO-ABRIL 2024 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

**Normatividad y pluralismo en los estudios sobre el razonamiento humano**

Alba Massolo

**Hacia una racionalidad históricamente acotada: la crítica de Herbert A. Simon a la noción neoclásica de “agente racional”**

Josafat I. Hernández Cervantes

**Sobre la noción de “información” en la filosofía de Gilbert Simondon**

Mateo Jaramillo Amaya

**Augusto Del Noce e l’origine della valutazione critica del moderno. L’incontro con Niccolò Machiavelli**

Filippo Salimbeni

**Foucault y Deleuze: convergencias epistemológicas y políticas**

Marcelo Antonelli

**La superación del espíritu de venganza. Polo frente a Nietzsche**

Juan García González

**Heidegger y Descartes: el inicio y el retroceso**

Benito Arbaizar Gil

**La unión de la lógica y la metafísica en Hegel: el problema de la escisión entre pensar y ser**

Andrés Ortigosa

**Lavater y el “alma socrática” de Mendelssohn: del conocimiento a la conversión**

Pablo Ríos Flores

**Clasicismo: génesis y estructura de una idea romántica**

Ekaitz Ruiz de Vergara Olmos

**The Unrest of the Enlightened Self: The Scope of Human Action in Spinoza**

Eduardo Charpenel

**Spinoza, Leibniz y el debate acerca de la posibilidad de que dos sustancias compartan un mismo atributo. Un aporte a la historia de la lógica y de la metafísica del siglo XVII**

Juan Vicente Cortés

**Spinoza y la noción de “perspectivismo ontológico pluralista”**

Cristian Tejeda y Rodrigo Lagos

**Algunas notas sobre la cuestión de la temporalidad en Descartes**

Guillermo Sibilia

***Signum scientis est quod possit docere.* L’enseignement de la science selon Thomas d’Aquin**

José Antonio Valdivia Fuenzalida

# TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
México 2024

*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, SCImago Journal Rank, 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 34, número 68, 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](mailto:topicos@up.edu.mx); [topicos@up.edu.mx](mailto:topicos@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 2023 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>

© 2024 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

- Normatividad y pluralismo en los estudios sobre el razonamiento humano**  
(Normativity and Pluralism in the Studies of Human Reasoning) 11  
*Alba Massolo*
- Hacia una racionalidad históricamente acotada: la crítica de Herbert A. Simon a la noción neoclásica de “agente racional”**  
(Towards a Historically Bounded Rationality: Herbert A. Simon’s Critique of the Neoclassical Notion of Rational Agent) 35  
*Josafat I. Hernández Cervantes*
- Sobre la noción de “información” en la filosofía de Gilbert Simondon**  
(On the Notion of Information in the Philosophy of Gilbert Simondon) 69  
*Mateo Jaramillo Amaya*
- Augusto Del Noce e l’origine della valutazione critica del moderno. L’incontro con Niccolò Machiavelli**  
(Augusto Del Noce and the Origin of the Critical Evaluation of Modernity: The Encounter with Niccolò Machiavelli) 103  
*Filippo Salimbeni*
- Foucault y Deleuze: convergencias epistemológicas y políticas**  
(Foucault and Deleuze: Epistemological and Political Intersections) 123  
*Marcelo Antonelli*

<b>La superación del espíritu de venganza. Polo frente a Nietzsche</b> <b>(Overcoming the Spirit of Revenge: Polo versus Nietzsche)</b> <i>Juan García González</i>	153
<b>Heidegger y Descartes: el inicio y el retroceso</b> <b>(Heidegger and Descartes: The Beginning and the Retreat)</b> <i>Benito Arbaizar Gil</i>	179
<b>La unión de la lógica y la metafísica en Hegel: el problema de la escisión entre pensar y ser</b> <b>(The Union of Logic and Metaphysics in Hegel: The Problem of the Fracture Between Thinking and Being)</b> <i>Andrés Ortigosa</i>	215
<b>Lavater y el “alma socrática” de Mendelssohn: del conocimiento a la conversión</b> <b>(Mendelssohn’s “Socratic Soul” and Lavater: From Knowledge to Conversion)</b> <i>Pablo Ríos Flores</i>	243
<b>Clasicismo: génesis y estructura de una idea romántica</b> <b>(Classicism: Genesis and Structure of a Romantic Idea)</b> <i>Ekaitz Ruiz de Vergara Olmos</i>	279
<b>The Unrest of the Enlightened Self: The Scope of Human Action in Spinoza</b> <b>(La inquietud del yo ilustrado. El alcance de la acción humana en Spinoza)</b> <i>Eduardo Charpenel</i>	319
<b>Spinoza, Leibniz y el debate acerca de la posibilidad de que dos sustancias compartan un mismo atributo. Un aporte a la historia de la lógica y de la metafísica del siglo XVII</b> <b>(Spinoza, Leibniz and the Debate over the Possibility of Two Substances Sharing the Same Attribute: A</b>	

<b>Contribution to the History of Logic and Metaphysics in the 17th Century)</b>	345
<i>Juan Vicente Cortés</i>	
<b>Spinoza y la noción de “perspectivismo ontológico pluralista” (Spinoza and the Notion of Pluralistic Ontological Perspectivism)</b>	389
<i>Cristian Tejeda y Rodrigo Lagos</i>	
<b>Algunas notas sobre la cuestión de la temporalidad en Descartes (Some Notes on the Question of Temporality in Descartes)</b>	425
<i>Guillermo Sibia</i>	
<b><i>Signum scientis est quod possit docere. L’enseignement de la science selon Thomas d’Aquin</i> (<i>Signum scientis est quod possit docere: The Teaching of Science according to Thomas Aquinas</i>)</b>	461
<i>José Antonio Valdivia Fuenzalida</i>	
<b>Reseñas</b>	
<b>Del Río, F. (2022). <i>Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género</i>. Editorial NUN-Sapientia. 90 pp.</b>	503
<i>Axel Arturo Barceló Aspeitia</i>	
<b>Cohnitz, D. y Estrada-González, L. (2019). <i>An Introduction to the Philosophy of Logic</i>. Cambridge Introductions to Philosophy. Cambridge University Press. 272 pp.</b>	513
<i>María Esperanza Rodríguez Zaragoza</i>	
<b>Vigo, A. G. (2023). <i>Kant y la conciencia moral. Un comentario de los textos principales</i>. Colección Sapientia. Editorial NUN. 167 pp.</b>	521
<i>Vicente de Haro Romo</i>	



## **Artículos**



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2438>

## Normativity and Pluralism in the Studies of Human Reasoning

Normatividad y pluralismo en los estudios sobre  
el razonamiento humano

Alba Massolo  
Universidad Nacional de Córdoba  
Argentina  
[alba.massolo@unc.edu.ar](mailto:alba.massolo@unc.edu.ar)  
<https://orcid.org/0000-0001-7690-8574>

Recibido: 19 - 11 - 2021.  
Aceptado: 15 - 03 - 2022.  
Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

In this paper, I address the dispute between normativism and descriptivism by focusing on the arbitration problem. For this, I propose to take into account the discussion on the collapse problem that has taken place recently in the philosophy of logic. My proposal maintains, on the one hand, that human reasoning, as a social practice, is an essentially regulated activity and, on the other hand, that formal systems of reference in the psychology of reasoning are the result of various processes of reflective equilibrium. This makes it possible to defend the normative role of formal systems as a standard for human reasoning. Furthermore, I argue that the adequacy of a formal system is marked by the specific contexts of reasoning. Thus, I defend normative pluralism regarding formal systems of inference within the framework of empirical studies on human reasoning.

*Keywords:* human reasoning; normativity; logical systems; arbitration problem; collapse problem.

### Resumen

En este artículo, abordo la disputa entre normativismo y descriptivismo centrándome en el problema del arbitraje. Para esto, propongo acercar a esta disputa la discusión sobre el problema del colapso que se ha dado recientemente en el marco de la filosofía de la lógica. Mi propuesta sostiene, por un lado, que el razonamiento humano, en cuanto práctica social, es una actividad esencialmente normada y, por otro lado, que los sistemas formales que se toman de referencia en la psicología del razonamiento son el resultado de diversos procesos de equilibrio reflexivo. Esto permite defender el rol normativo de los sistemas formales como estándar para el razonamiento humano. Además, sostengo que la adecuación de un sistema formal está signada por los contextos específicos de razonamiento. Así, defiendiendo un pluralismo normativo respecto de los sistemas formales de inferencia en el marco de los estudios empíricos sobre el razonamiento humano.

*Palabras clave:* razonamiento humano; normatividad; sistemas lógicos; problema del arbitraje; problema del colapso.

## I. Introducción

Durante los últimos años, en el ámbito de la psicología del razonamiento y la toma de decisiones se ha dado una discusión acerca del rol que deberían desempeñar los sistemas formales de inferencia en los estudios empíricos sobre el razonamiento humano. Por un lado, la postura normativista sostiene que los sistemas formales deben ser prescriptivos respecto del razonamiento en cuanto constituyen el estándar normativo para evaluar la racionalidad del pensamiento humano (Achourioti, Fugard y Stenning, 2014; Stuppel y Ball, 2014; Stenning y Van Lambalgen, 2008). Por otro lado, la postura descriptivista defiende un rol exclusivamente descriptivo para los sistemas formales, en cuanto esgrime que el objetivo principal de la investigación empírica debería ser explicar y predecir el razonamiento humano, pero no evaluarlo (Elaqyam y Evans, 2011; Evans, 2014). En el marco de esta discusión, además, se ha planteado un problema adicional para las posturas normativistas, puesto que, dada la pluralidad de sistemas formales de inferencia que existen actualmente, ¿cómo hace una investigadora o un investigador para decidir cuál de todos esos sistemas debería adoptarse como estándar para evaluar el razonamiento humano? Este problema ha sido denominado el problema del arbitraje (Elaqyam y Evans, 2011).

En este artículo, abordo la disputa entre normativismo y descriptivismo centrándome en el problema del arbitraje. Para esto, propongo acercar a esta disputa la discusión en torno al problema del colapso que se ha dado recientemente en el marco de la filosofía de la lógica (Caret, 2017). El problema del colapso señala una aparente tensión entre las posturas pluralistas sobre la lógica que a su vez sostienen que esta disciplina es normativa para el razonamiento. En un artículo anterior (Massolo, 2021), propuse un terreno de disolución para esta tensión a partir de adoptar una postura externista con respecto a la normatividad de la lógica y de caracterizar la lógica como el resultado de un proceso de equilibrio reflexivo (Goodman, [1954] 1983). De manera similar, en este artículo propongo revisar el rol normativo de los sistemas lógicos en los estudios empíricos sobre el razonamiento humano a partir de la caracterización externista de la normatividad y de la tesis del equilibrio reflexivo. De esta manera, voy a esgrimir, por un lado, que el razonamiento humano, en cuanto práctica social, es una actividad esencialmente normada y, por otro lado, que los sistemas formales que

se toman de referencia en la psicología del razonamiento son el resultado de diversos procesos de equilibrio reflexivo. Esto permite defender el rol normativo de los sistemas formales como estándar para el pensamiento humano. Asimismo, el carácter contextual y los diversos objetivos que persiguen las prácticas de interacción racional aportan una salida al problema del arbitraje a partir de un pluralismo contextual, enfatizando que la adecuación de un sistema formal estará signada por los contextos específicos de razonamiento. En resumen, procuro defender un pluralismo normativo respecto de los sistemas formales de inferencia en el marco de los estudios empíricos sobre el razonamiento humano.

La estructura de este artículo es la siguiente: en la sección II, presento la diferencia entre las posiciones normativistas y descriptivistas con respecto al rol de los sistemas formales en el estudio del razonamiento humano, expongo la crítica esgrimida por Elqayam y Evans (2011) en contra del normativismo y planteo una objeción al descriptivismo. En la sección III, abordo la distinción entre las posturas monistas y pluralistas en psicología del razonamiento, presento un argumento a favor del pluralismo y a partir de ahí trazo un paralelismo con la discusión en torno al pluralismo lógico. En la sección IV, expongo el problema del arbitraje y continúo con el paralelismo comenzado en la sección anterior incorporando la discusión acerca del problema del colapso. En la sección V, ofrezco una defensa del pluralismo normativo sobre la base de la perspectiva externista de la normatividad y de la caracterización de la lógica en términos de equilibrio reflexivo. Finalmente, en la sección VI, realizo una reflexión sobre el rol de los modelos normativos en la investigación empírica y ofrezco una respuesta a la crítica de Elqayam y Evans (2011) en contra del normativismo.

## II. Normativismo vs. descriptivismo

En líneas generales, es posible distinguir dos posturas con respecto al rol que deberían desempeñar los sistemas formales en los estudios sobre el razonamiento humano, a saber, el normativismo y el descriptivismo. Por un lado, la posición normativista sostiene que las teorías formales funcionan como estándar normativo para evaluar la racionalidad del pensamiento humano. Por otro lado, la posición descriptivista establece que los sistemas formales solo desempeñan un rol heurístico en el estudio del razonamiento humano, puesto que la función principal de este tipo de estudios es describir el razonamiento, pero no evaluarlo.

Tradicionalmente, y en gran parte debido a la fuerte influencia de la psicología piagetiana, los estudios sobre el razonamiento humano adoptaron una perspectiva normativista (Evans, 2002). En este sentido, se ha afirmado que en esta suerte de concepción heredada de la psicología del razonamiento existió una fuerte adhesión a dos formas claramente diferenciables de normativismo: un normativismo empírico y un normativismo prescriptivo. Mientras que el normativismo empírico establece que el razonamiento humano es el reflejo de un sistema  $S$ , el normativismo prescriptivo mantiene que el pensamiento racional debería compararse con un sistema normativo  $S$  y, además, adecuarse a él (Elqayam y Evans, 2011). El paradigma de la deducción que imperó en la psicología del razonamiento hasta los años noventa suscribió fuertemente estas dos formas de normativismo (Evans, 2002). Desde este paradigma se consideraba, por un lado, que los seres humanos razonan de acuerdo con un sistema de lógica bivalente clásica y, por otro lado, que este sistema lógico es el estándar normativo del pensamiento racional. No obstante, a partir de los inicios de nuestro siglo, un nuevo paradigma para el normativismo prescriptivo erigido en torno a la definición de probabilidad bayesiana disputó el estatus privilegiado de la lógica bivalente clásica como sistema normativo de la racionalidad (Elqayam, 2018; Evans, 2012). Desde este nuevo paradigma, se sostiene que las personas razonan a partir de grados de creencia y bajo incertidumbre, y no en términos de verdad o falsedad (Oaksford y Chater, 2007). Así, se sostiene que el razonamiento humano refleja la probabilidad bayesiana y, además, esta teoría formal debería ser el estándar normativo para el pensamiento racional (Evans y Elqayam, 2011). De esta manera, se pone de manifiesto la fuerte influencia del normativismo en los estudios sobre el razonamiento humano.

Con respecto a la distinción entre normativismo empírico y normativismo prescriptivo, vale observar que ambas formas de normativismo pueden aceptarse en diferentes grados. Además, se trata de posturas independientes; es decir, se puede adoptar una de ellas sin necesidad de adherir a la otra. De hecho, algunos de los estudios más relevantes sobre el razonamiento humano, como es el caso de la teoría de los modelos mentales (Johnson-Laird, 2006), el programa de heurísticas y sesgos (Kahneman, 2011) o el programa de las diferencias individuales (Stanovich, West y Toplak, 2016) abandonan el normativismo empírico, aunque conservan un normativismo prescriptivo. Debido al objetivo central de este artículo, voy a dejar de

lado la discusión en torno al normativismo empírico y voy a enfocarme en el normativismo prescriptivo. Por esto, de aquí en más, cuando se haga referencia al normativismo, el sentido de este término va a estar limitado al normativismo prescriptivo, es decir, a la idea de que los sistemas formales deberían funcionar como estándar de pensamiento racional.

Elqayam y Evans (2011) han defendido una fuerte postura a favor del descriptivismo argumentando que los estudios sobre el razonamiento humano no deben tener como objetivo juzgar su calidad o adecuación, sino explicarlo, comprenderlo y predecirlo. Para estos autores, la tarea de las científicas y los científicos consiste en observar las conductas y elaborar teorías acerca de por qué las personas hacen lo que hacen, y no en evaluar estas conductas a partir de un único sistema formal normativo. En esta misma línea, se ha sostenido que, a diferencia de lo que sucede en otras áreas de la psicología cognitiva, en la psicología del razonamiento y la toma de decisiones las limitaciones cognitivas de las personas tienden a considerarse errores y a señalarse como conductas irracionales cuando no coinciden con el estándar normativo elegido. Y esto se debe precisamente al rol normativo que se otorga a las teorías formales en estas dos áreas de investigación (Evans, 2014).

A fin de comprender el argumento esgrimido por Elqayam y Evans, resulta necesario remarcar una distinción entre dos usos diferentes que se puede hacer de un sistema formal, a saber, un uso a nivel computacional y un uso a nivel deóntico evaluativo. Por una parte, el uso de una teoría formal a nivel computacional consiste en usar esa teoría para describir qué se está computando y por qué (Marr, 1982). Es posible establecer una analogía entre este nivel computacional y el concepto de “competencia” introducido por Chomsky (1965) en cuanto este último refiere a una descripción estructural de conocimiento abstracto que es independiente de cualquier valoración (Elqayam y Evans, 2011).<sup>1</sup> Por otra parte, el uso de una teoría o sistema formal a nivel deóntico consiste en usar esa teoría con fines evaluativos, es decir, para determinar si

---

<sup>1</sup> Similarmente, también es posible trazar una analogía entre el nivel algorítmico distinguido por Marr, que hace referencia a cómo una función se está computando, y el concepto de “desempeño” de Chomsky, es decir, la instanciación de la competencia lingüística en el lenguaje real. Ambos, sin embargo, siguen representando un uso a nivel descriptivo de un sistema formal (Elqayam y Evans, 2011).

una determinada respuesta es buena, correcta o adecuada. Elqayam y Evans defienden el rol de los sistemas formales en los estudios sobre el razonamiento humano a nivel computacional, pero cuestionan su uso a nivel deóntico o evaluativo. Para estos autores, los usos deónticos de los sistemas formales siempre involucran una inferencia falaz desde el *ser* al *deber ser*, es decir, una inferencia que parte de premisas con contenido puramente descriptivo y deriva una conclusión con contenido normativo. Específicamente, a partir de la observación de que las personas razonan en similitud con un sistema formal *S*, se concluye que ese sistema formal *S* es el adecuado para evaluar ese razonamiento. De esta manera, de acuerdo con Elqayam y Evans, el normativismo debería abandonarse puesto que surge de una inferencia históricamente cuestionable. Así, los estudios sobre el razonamiento humano deberían limitarse a describir el razonamiento y, en consonancia, los sistemas formales desempeñan un mero rol a nivel descriptivo.

No obstante, se ha señalado que en los estudios sobre el razonamiento humano las cuestiones descriptivas no pueden separarse así sin más de las cuestiones normativas, como pretenden Elqayam y Evans (Achourioti, Fugard y Stenning, 2014). El punto aquí es que la normatividad no puede ser descartada de plano porque está fuertemente involucrada en los estudios sobre el razonamiento. Particularmente, cuando estos autores afirman no discrepar con el concepto de “racionalidad epistémica”, en el sentido de mantener creencias que estén bien calibradas, están apelando a una noción evaluativa en cuanto ese manejo de creencias está sujeto a diferentes regulaciones; por esto, la teorización en psicología difícilmente puede descartar cuestiones normativas (Weinberg, 2011). Retomaré esta respuesta a la posición descriptivista en la sección VI cuando haya desarrollado los aspectos centrales de mi argumento a favor del normativismo.

### III. Monismo vs. pluralismo

Otra cuestión que es, y ha sido, fuertemente debatida en torno al rol de los sistemas formales en los estudios sobre el razonamiento humano es la disputa entre el monismo y el pluralismo. Mientras que las posiciones monistas sostienen que un único sistema formal es suficiente, ya sea para describir o para prescribir el razonamiento humano, las posiciones pluralistas afirman que un único sistema formal no basta y que resulta necesario apelar a más de uno. En esta sección, se describen

ambas posiciones, se defiende una postura pluralista y se trazan algunos vínculos con la discusión filosófica en torno al pluralismo lógico.

Por un lado, el monismo ha sido la posición tradicionalmente adoptada en el ámbito de la psicología del razonamiento. El paradigma de la deducción referido en la sección anterior adhería claramente al monismo en cuanto consideraba a la lógica bivalente clásica como el único sistema formal a partir del cual era posible describir y evaluar el razonamiento humano (Evans, 2002). Si bien este paradigma fue dejado de lado, en la actualidad, es posible distinguir otra posición monista usualmente denominada el nuevo paradigma de la psicología del razonamiento, a saber, la racionalidad bayesiana. Las y los investigadores que trabajan en esta línea consideran que el razonamiento es un proceso probabilístico en el cual las personas asignan un grado de probabilidad a las proposiciones a partir de las cuales razonan.<sup>2</sup> Este grado de probabilidad se va actualizando a medida que se adquiere nueva información (Oaksford y Chater, 2007). Según este enfoque, el pensamiento es racional cuando la actualización de las creencias se adecua a la regla de Bayes. Asimismo, se mantiene que la probabilidad bayesiana permite explicar y evaluar la racionalidad del pensamiento humano (Corner y Hahn, 2013).

Por otro lado, el pluralismo emergió como reacción en contra de la idea de que un único sistema formal (la lógica bivalente clásica, la probabilidad bayesiana o cualquier otra teoría formal de la inferencia) resulta suficiente para investigar el razonamiento humano. El enfoque de las múltiples lógicas para el razonamiento humano es un programa de investigación consolidado en este sentido (Stenning y Van Lambalgen, 2008). En líneas generales, el pluralismo afirma que tanto para describir como para prescribir el razonamiento humano es necesario apelar a una diversidad de sistemas formales. Particularmente, desde la perspectiva pluralista que será explorada en este artículo, se sostiene que el razonamiento humano tiene lugar en diferentes contextos y está sujeto a diferentes objetivos de acuerdo con estas variaciones contextuales (Achourioti, Fugard y Stenning, 2014). Debido a esta diversidad de contextos, un único sistema formal no basta para dar cuenta del

---

<sup>2</sup> La probabilidad asignada es subjetiva, dado que personas con diferente información o evidencia podrían asignar grados de creencia diferentes a las proposiciones (o a la proposición) que describen los eventos que se están considerando.

razonamiento humano, sino que se necesita recurrir a una pluralidad de sistemas formales.

En el argumento de Elqayam y Evans a favor del descriptivismo presentado en la sección anterior subyace un fuerte presupuesto monista, puesto que se considera que el normativismo requiere la adopción de un único sistema formal que sirva de estándar para el razonamiento. En este sentido, los autores no consideran la posibilidad de que los estándares normativos sean diversos. Sin embargo, como se señaló anteriormente, el razonamiento humano tiene lugar en múltiples contextos y atiende a diversos objetivos. En este sentido, es posible pensar que una persona que realiza una demostración matemática, siguiendo, por ejemplo, los postulados de la geometría clásica de Euclides, no persigue los mismos objetivos que una persona que está debatiendo con un grupo de colegas acerca de a qué candidata votar en las próximas elecciones. No obstante, parece claro que en ambos casos las personas están razonando. Incluso el enfoque de la racionalidad bayesiana falla en cuanto estándar de racionalidad único, puesto que no todo el razonamiento se da en un contexto de incertidumbre. Si bien este programa ha resultado sumamente exitoso para explicar el razonamiento con condicionales (Oaksford y Chater, 2010), existen otras situaciones donde este enfoque no resulta suficiente. Este es el caso de los razonamientos que no están basados en la evidencia, de los razonamientos en los cuales no se tiene información previa sobre la probabilidad de la ocurrencia de un determinado evento o en el caso mencionado recientemente sobre el razonamiento a partir de los postulados del tipo del sistema de Euclides (Crespo y Massolo, 2022). Por esto resulta difícil que una única teoría formal de la inferencia pueda ser suficiente para dar cuenta de este fenómeno en sus múltiples contextos.

Se ha argumentado que la adopción de posturas monistas en psicología del razonamiento se debe en gran medida a una identificación errónea de la lógica con la lógica bivalente clásica o con un único sistema de reglas (Van Lambalgen y Coughlan, 2008). Retomando este argumento, resulta preciso señalar, en primer lugar, que, si bien los estudios empíricos sobre el razonamiento comenzaron a consolidarse a partir de la década de los sesenta del siglo pasado, el paradigma imperante de ese momento era el deductivo (Evans, 2002). Por esto, era habitual que estos estudios tomaran como marco de referencia, tanto descriptivo como normativo, a la lógica bivalente clásica. No obstante, en el ámbito de la lógica ya habían comenzado a desarrollarse diferentes

sistemas formales que extendían o divergían respecto de la lógica bivalente clásica. Aunque en el ámbito de la psicología del razonamiento, estos sistemas lógicos alternativos se comenzaron a considerar recién a partir de este siglo. En segundo lugar, esta diversidad de sistemas lógicos formales generó un debate filosófico en torno a cuál de todos estos sistemas debía considerarse correcto, adecuado o verdadero. De manera similar al panorama en la psicología del razonamiento, donde la discusión gira en torno a si un único sistema formal o más de uno de estos sistemas son necesarios para el estudio del razonamiento, la discusión filosófica con respecto al monismo y el pluralismo lógico se enfoca en determinar si hay un único o varios enfoques correctos sobre la validez lógica o la relación de consecuencia lógica. Por un lado, el monismo lógico plantea que hay un único sistema lógico adecuado, en cuanto solo un enfoque de la validez o de la relación de consecuencia lógica puede ser correcto (Priest, 2006; Read, 2006). Sin embargo, no hay coincidencia acerca de cuál de todos esos sistemas lógicos es el correcto. Por otro lado, el pluralismo lógico sostiene que existe más de un sistema lógico correcto (Beall y Restall, 2006). En este artículo, se adoptará una versión contextualista de pluralismo que, en la línea del pluralismo lógico local, sostiene que la lógica no tiene una aplicación general, sino que el sistema lógico adecuado varía según el contexto (Caret, 2017; Kouri Kissel y Shapiro, 2020; Stei, 2020).

De esta manera, así como en el ámbito de la psicología del razonamiento el debate en torno al monismo y al pluralismo intenta determinar si hay un único sistema formal, o más bien varios, que debería funcionar como estándar normativo para el razonamiento, en el ámbito de la filosofía de la lógica, la discusión trata de dirimir si hay una única relación de consecuencia lógica definida a partir de estos sistemas formales que sea la correcta o si hay más de una relación que puede considerarse adecuada. Debido al carácter contextual del razonamiento humano, sostuve en esta sección que un único sistema formal no resulta suficiente en los estudios del pensamiento humano. En consonancia con esta postura, el pluralismo lógico local (o contextual) considera que la adecuación de una relación de consecuencia lógica está determinada por factores contextuales.

#### **IV. El problema del arbitraje**

Las posiciones pluralistas que defienden un uso normativo de los sistemas formales enfrentan el denominado *problema del arbitraje*

(Elqayam y Evans, 2011). Brevemente expuesto, este problema plantea que, si hay más de un sistema formal adecuado o correcto y, a su vez, estos sistemas desempeñan un rol prescriptivo en cuanto estándar de adecuación para el razonamiento humano, ¿cómo decidir entre todos esos sistemas disponibles cuál es el que debe tomarse como estándar para el razonamiento a la luz de los datos aportados por la investigación empírica? La respuesta a este planteo no resulta sencilla. Elqayam y Evans han observado que las y los investigadores usualmente intentan resolver este problema de manera empírica, pero esto lleva a una inferencia naturalista de carácter falaz desde el *ser* al *deber ser*, como fue comentado en la sección I. La adecuación de un sistema formal en cuanto estándar normativo no puede determinarse a partir de la experiencia empírica, puesto que esto llevaría a sostener que las personas deben razonar siguiendo un determinado sistema *S* porque de hecho razonan siguiendo ese sistema *S*. Así las cosas, pareciera que la posición pluralista en conjunción con el normativismo desemboca en un camino sin salida.

Frente al problema del arbitraje, las dos salidas que se divisan con mayor claridad son (i) rechazar el pluralismo y adherir a un monismo y (ii) abandonar el normativismo y sostener una postura puramente descriptivista con respecto a los estudios sobre el razonamiento humano. En la psicología del razonamiento actual, la opción (i) es adoptada por el programa de la racionalidad bayesiana (Oaksford y Chater, 2007; Corner y Hahn, 2013), mientras que la opción (ii) es defendida por quienes abogan a favor de un uso exclusivamente descriptivo de los sistemas formales en la investigación empírica (Elqayam y Evans, 2011; Evans, 2014).

El problema del arbitraje plantea una discusión de carácter filosófico sobre los objetivos que debe perseguir la investigación empírica, con énfasis en el uso que debe hacerse de los sistemas formales en este tipo de investigación. Al final de la sección II, señalé un paralelismo entre las posiciones pluralistas respecto de la investigación sobre el razonamiento humano y el pluralismo lógico. En esta sección, continuando con ese paralelismo, propongo vincular el problema del arbitraje con el denominado problema del colapso, que plantea un desafío de difícil resolución para las posiciones pluralistas sobre la lógica que defienden a la vez el estatus normativo de esta disciplina.

El problema del colapso (Caret, 2017; Barrio, Pailos y Szmuc, 2020; Stei, 2020; Kouri-Kissel y Shapiro, 2020) plantea un atolladero a las posiciones pluralistas que defienden un carácter normativo de la lógica.

Mientras que el pluralismo lógico sostiene que existe más de un sistema lógico correcto, las posturas normativas sobre la lógica entienden que esta disciplina constituye una guía prescriptiva para el razonamiento. Pero entonces, si se sostiene que hay más de una lógica correcta y, a su vez, se acepta que la lógica actúa como guía normativa, esto lleva a admitir que existen al menos dos sistemas lógicos diferentes que deben adoptarse como guía normativa para razonar. Frente a esta situación, es posible pensar el escenario de dos sistemas lógicos incompatibles que ofrecen prescripciones contradictorias para el razonamiento. Siendo ese el caso, ¿cuál de esas dos prescripciones debería seguir el razonamiento? Al ser la lógica una disciplina normativa, se espera que aporte una única respuesta. Se ha planteado que, frente a este conflicto de guías normativas, existen dos opciones. Por un lado, seguir una opción permisiva y aceptar las conclusiones que sean validadas por al menos una relación de consecuencia. De esta manera, se colapsa en un monismo a favor del sistema lógico más fuerte. Por otro lado, seguir una opción restrictiva y aceptar solo las conclusiones que sean validadas por todas las relaciones de consecuencia lógica. Esto lleva, o bien a un colapso a favor de la lógica más débil, o bien a aceptar solo un conjunto muy limitado de conclusiones o incluso a no aceptar ninguna conclusión (Kellen, 2020).

Se ha señalado que las tesis pluralistas que colapsan frente a la normatividad poseen las siguientes características: (i) sostienen que hay más de un sistema lógico correcto para un mismo lenguaje, (ii) los sistemas lógicos que se definen tienen un alcance global, es decir, su aplicación es universal, (iii) aceptan la existencia de sistemas lógicos rivales y (iv) sostienen que la lógica es normativa para el razonamiento (Stein, 2020). Una manera de abordar el problema del colapso consiste en concentrarse en la inconsistencia que se genera a partir de aceptar, por un lado, la aplicabilidad universal de la lógica y, por otro lado, la normatividad de la lógica para el razonamiento. De esta manera, el problema del colapso puede caracterizarse como una dificultad inherente a las tesis pluralistas que defienden el carácter normativo de la lógica junto con su universalidad.

Así, el problema del colapso muestra una dificultad inherente a la lógica que consiste en exponer una aparente contradicción entre su carácter pluralista y su estatus normativo, es decir, se trata de un problema filosófico interno a la lógica. Por su parte, el problema del arbitraje expone un problema de aplicación de la lógica en la investigación

empírica. Específicamente, si los sistemas formales que estudia esta disciplina deben desempeñar un papel normativo en la investigación sobre el razonamiento humano. No obstante, a pesar de estas diferencias, el vínculo entre ambos problemas reside en la pregunta acerca de si la lógica es, en cuanto disciplina, normativa para el razonamiento humano. Es decir, el centro neurálgico que une estos dos problemas es si la lógica posee un poder normativo sobre el razonamiento. Por un lado, si se cree que la lógica no es normativa para el razonamiento, tanto el problema del colapso como el problema del arbitraje se disuelven, puesto que no tendría sentido plantear el rol normativo de un sistema lógico como estándar para el razonamiento humano cuando ese sistema no tiene ningún estatus normativo. Por otro lado, si se esgrime que la lógica es normativa para el razonamiento, a partir de responder al problema del colapso se puede ofrecer una respuesta al problema del arbitraje, puesto que la normatividad de los sistemas lógicos para el razonamiento podría justificar el uso normativo de estos sistemas en la investigación empírica. De este modo, las dos cuestiones involucradas son las siguientes: (1) el problema del arbitraje; es decir, ¿cómo hace una investigadora o un investigador para decidir a partir de qué sistema formal interpretar los datos empíricos que obtiene en sus experimentos? Y (2) el problema del colapso: ¿cómo decidir entre diferentes relaciones de consecuencia lógica, definidas a partir de diferentes sistemas formales, cuál es la correcta?<sup>3</sup> En líneas generales, la salida que propongo es contextualista en cuanto abandona la pretensión de una aplicación universal de los sistemas formales. En este sentido, los sistemas lógicos tienen un alcance local (Caret, 2017; Kouri-Kissel y Shapiro, 2020).

---

<sup>3</sup> Un problema vinculado a esta discusión es el desafío escéptico de Harman (1986), quien sostuvo que existe una completa desconexión entre la lógica y el razonamiento humano. Este desafío ha encontrado una serie de respuestas que plantean la construcción de principios puente para conectar las leyes de la lógica con el razonamiento humano (MacFarlane, 2004; Dutilh-Novaes, 2015; Steinberger, 2019). Esta serie de respuestas, sin embargo, no está libre de críticas (Tajer, 2020). Creo que es posible elaborar una salida alternativa a este desafío a partir de la línea argumentativa aquí presentada. Sin embargo, una respuesta adecuadamente elaborada requeriría desviarme del objetivo central propuesto para este artículo.

## V. Pluralismo normativo

En primer lugar, voy a abordar el problema de la normatividad de la lógica. Si bien se ha sostenido tradicionalmente que la lógica es una disciplina de carácter normativo, dilucidar dónde reside específicamente su normatividad no ha sido una cuestión sencilla de determinar. Existen al menos dos maneras alternativas de entender la normatividad de la lógica para el razonamiento, a saber, desde una perspectiva internista, que sostiene que la normatividad está vinculada a los procesos individuales de pensamiento y desde una perspectiva externista, según la cual la normatividad está ligada a las prácticas discursivas comunitarias (Skelac, 2017).<sup>4</sup> Como señalé anteriormente, voy a abogar por una caracterización externista de la normatividad de la lógica (Massolo, 2021). Desde esta perspectiva, se argumenta que la lógica es normativa para las interacciones dialógicas que tienen lugar entre agentes en cuanto constituye una codificación del intercambio que se da en esos diálogos y debates (Dutilh-Novaes, 2015). En estos intercambios, proponentes y oponentes participan en un proceso cooperativo y competitivo de ofrecer razones y plantear objeciones. Se cree que la lógica deductiva es el resultado de una construcción elaborada a partir de estos procesos (Dutilh-Novaes, 2021). Este es el principal rol normativo de la lógica. El rol de ser una guía directiva para el razonamiento individual es solo un rol derivado. En este sentido, la normatividad de la lógica reside en ofrecer estándares evaluativos objetivos de tercera persona para distinguir prácticas correctas de prácticas incorrectas (Steinberger, 2019).

Esta concepción externista sobre la normatividad de la lógica encuentra sustento empírico en los desarrollos teóricos recientes de la psicología cognitiva de orientación evolucionista. En este sentido, desde el enfoque interaccionista de la razón (Mercier y Sperber, 2017) se ha argumentado que la razón humana tiene una función eminentemente social. Desde este enfoque, se sostiene que la razón es el resultado de un proceso evolutivo en el cual la cooperación y la comunicación entre los miembros de la especie humana desempeñaron un rol fundamental

---

<sup>4</sup> Una defensa del estatus normativo de la lógica, con un importante pedigrí en la tradición, es a partir de su carácter *a priori*. Sin embargo, abordar esta discusión aquí nos apartaría demasiado del tema central en discusión.

para la supervivencia. Así, la práctica de dar y pedir razones (Brandon, 1994) ha resultado central para los seres humanos. A partir de estas interacciones dialógicas que involucraron tanto ofrecer razones para que sean aceptadas por los otros congéneres y, a su vez, analizar y evaluar las justificaciones de los otros para decidir si se aceptan o se rechazan, fueron emergiendo de manera progresiva las normas compartidas (Mercier y Sperber, 2017). En una línea de investigación afín, se ha esgrimido la hipótesis de la intencionalidad compartida (Tomasello, 2014) según la cual los orígenes del pensamiento humano poseen un carácter fundamentalmente social. Se cree que la evolución del razonamiento humano estuvo vinculada con la necesidad de alinear las intenciones de los diferentes miembros de un grupo a fin de que fuera posible modificar las creencias de manera tal que se garantizara la realización de actividades conjuntas cooperativas que, a fin de cuentas, permitieron la supervivencia de la especie (Norman, 2016). Se ha hipotetizado que el razonamiento jugó un rol central en el fenómeno de la atención conjunta, imprescindible para la realización de actividades de cooperación social (O'Madagain, 2019). A partir de estos desarrollos teóricos, podría afirmarse que el razonamiento humano surge como resultado de estas prácticas sociales heterogéneas de dar y pedir razones. Asimismo, a partir de estas prácticas fueron emergiendo las normas sociales compartidas. De esta manera, el razonamiento humano es esencialmente una actividad normada. Y esta normatividad es, en principio, de carácter externista.

En segundo lugar, voy a caracterizar la lógica a partir de la idea de "equilibrio reflexivo". Nelson Goodman ([1954] 1983), sostuvo que las reglas o principios de la lógica se justifican en un proceso de ida y vuelta con las prácticas inferenciales de los agentes, de manera tal de que exista un acuerdo entre ambas. Por un lado, las reglas de la lógica dan lugar a prácticas inferenciales que pueden admitirse. Y, por otro lado, las prácticas inferenciales producen reglas que pueden aceptarse. Así, se trata de un proceso de ajuste mutuo entre las reglas y las prácticas. Según Goodman, además, en este acuerdo alcanzado subyace la única justificación necesaria tanto para las reglas de la lógica como para las prácticas inferenciales.

Siguiendo esta idea, voy a sostener que la lógica es el resultado de un proceso bidireccional entre las prácticas sociales heterogéneas de dar y pedir razones, es decir, las prácticas inferenciales sociales, y las reglas o principios que regulan esas prácticas. Este proceso bidireccional

configura y transforma tanto las prácticas sociales de interacción racional como las reglas que se aceptan. Esto hace que ninguna de las dos partes involucradas en este proceso de equilibrio reflexivo sea independiente de la otra. Un aspecto fundamental de este proceso reside en el hecho de que estas prácticas inferenciales sociales, que resultaron indispensables para la supervivencia de nuestra especie, tienen lugar en diferentes contextos y atienden a diversos objetivos. Esto implica que los procesos de acuerdo y ajuste mutuo se realicen de diferentes maneras y lleven a resultados diversos. Es así como a partir de esta diversidad de procesos de ajuste y acuerdo se puede derivar en la configuración de diversos sistemas de principios lógicos que dan lugar a una pluralidad de sistemas lógicos (Massolo, 2021).<sup>5</sup>

En el ámbito del debate sobre la racionalidad humana, la idea de “equilibrio reflexivo” fue explorada para justificar la derivación de estándares normativos de manera tal que la teoría normativa y las descripciones elaboradas a partir de la evidencia empírica se pudieran justificar entre sí al existir una alineación mutua entre las normas y el comportamiento humano (Cohen, 1981). No obstante, se ha objetado que esta propuesta corre el riesgo de derivar en un relativismo radical (Stich, 1990), puesto que, por un lado, el proceso de equilibrio reflexivo podría dar como resultado la obtención de un conjunto de reglas lógicas sin ningún sentido; y, por otro lado, dadas las diferencias individuales y culturales que existen entre los seres humanos, este proceso podría derivar en estándares o principios lógicos completamente diferentes. Sin embargo, es preciso señalar que esta crítica aplicaría si se estuviera pensando en el equilibrio reflexivo como un procedimiento que permite justificar normas universales de inferencia (Stuppel y Ball, 2014). Sin embargo, en el argumento que estoy intentando desarrollar, no hay ninguna pretensión de universalidad con respecto a los principios de la lógica. De hecho, existe un gran énfasis en resaltar que los procesos de equilibrio reflexivo se realizan a partir de prácticas sociales de intercambio argumentativo, y en cuanto estas prácticas tienen lugar en diversos contextos y persiguen diversos objetivos, las reglas o principios que se obtengan serán diferentes según los requerimientos inherentes a cada proceso.

---

<sup>5</sup> Nótese que esta propuesta también podría caracterizarse como pragmatista, en cuanto es afín a este enfoque filosófico.

De esta manera, como posibilidad de disolución del problema del colapso, si consideramos que la fuerza normativa de los sistemas lógicos reside en su capacidad para regular las prácticas sociales de inferencia, se puede sostener que la lógica es normativa en cuanto ofrece reglas que permiten diferenciar cuáles de esas prácticas son admisibles o adecuadas y cuáles son inaceptables. Un punto central es que estas reglas no son guías directivas individuales que cada razonador o razonadora siga de manera privada. Este sentido de la normatividad es el rol internista derivado. Los principios regulativos se obtienen en el marco de la configuración de prácticas sociales de inferencia, de manera tal que permiten algunos intercambios y rechazan otros. Asimismo, es importante resaltar el carácter contextual de estas prácticas argumentativas y los diferentes objetivos que persiguen. En este sentido, cada tipo de práctica argumentativa posee su propio sistema de principios reguladores; por esto, la fuerza normativa de estos principios está limitada al tipo de práctica, o contexto argumentativo, que pretenden regular. Así, las diferentes prácticas argumentativas poseen diferentes guías normativas. En caso de existir un desacuerdo o una rivalidad al interior de una práctica inferencial específica, este conflicto tenderá a resolverse en el proceso de ajuste y acuerdo mutuo que se establece entre las interacciones inferenciales admitidas y las reglas aceptadas. Por lo tanto, diferentes sistemas lógicos con diferentes prescripciones normativas pueden convivir con la existencia de diferentes prácticas inferenciales y diferentes contextos específicos de argumentación sin caer en el problema del colapso (Massolo, 2021). Sobre este aspecto, resulta necesario realizar una distinción entre un sistema regulador para un tipo de práctica argumentativa y un caso concreto de una práctica regulada, puesto que, en una práctica concreta, contingentemente ejecutada, podría haber una falla de regulación; sin embargo, esta falla concreta no justifica el abandono de ese sistema regulador. Como analogía podría pensarse en el sistema de señalización ferroviaria, en cuanto la falla en una señalización particular no implica que se justifique una renuncia por completo al sistema de señalización en sí.

Similarmente, como respuesta al problema del arbitraje, en primer lugar, cabe enfatizar que, siguiendo la idea de Mercier y Sperber (2017), la configuración del razonamiento humano sería el resultado de la internalización de las prácticas argumentativas sociales. Asimismo, la configuración de estas prácticas se habría dado a partir de un conjunto de

principios regulativos en el marco de un proceso de equilibrio reflexivo. Así, tanto el razonamiento humano como los principios lógicos que lo regulan habrían emergido como resultado de este proceso de ajuste y acuerdo mutuo. De esta manera, el razonamiento es una actividad inherentemente normada. Por eso, no es posible separar la descripción del razonamiento de su corrección o incorrección, es decir, separar los aspectos descriptivos de los aspectos normativos, pues la descripción del razonamiento consiste, esencialmente, en describir las reglas a partir de las cuales se guía el proceso de razonamiento. Y esas reglas resultan adecuadas o inadecuadas de acuerdo con el objetivo perseguido en determinado contexto argumentativo. Con respecto a la elección que las investigadoras y los investigadores deberían hacer respecto de un sistema formal de inferencia como estándar para el razonamiento, esta elección estará signada por el contexto en que ese razonamiento se lleve a cabo y los objetivos específicos que se pretendan obtener. Así como en el contexto de una demostración matemática se siguen objetivos específicos, lo mismo sucede en el contexto de una deliberación política. No hay un único sistema lógico que pueda funcionar como estándar normativo para el razonamiento humano. De esta manera, la adecuación de un sistema formal en cuanto sistema normativo deberá ser determinada a partir de analizar tanto el contexto específico de razonamiento como los sistemas formales disponibles, de manera tal de que exista una conformidad entre ambos.

## **VI. El rol de los modelos normativos en la investigación empírica**

Habiendo caracterizado la lógica a partir de la idea de “equilibrio reflexivo”, resulta necesario ahora explicitar cómo se llega a la construcción de los diferentes sistemas formales y cuáles son las consecuencias de esta construcción teórica. En este aspecto, los sistemas formales son el resultado de una reconstrucción teórica de las reglas obtenidas a partir del proceso de equilibrio reflexivo (Peregrin y Svaboda, 2017). Como fue señalado anteriormente, dado que los diferentes contextos de interacción argumentativa dan lugar a diferentes conjuntos de reglas, la reconstrucción teórica de estas reglas va a arrojar como resultado diferentes sistemas lógicos. Sin embargo, estos sistemas lógicos, en cuanto sistemas formales, poseen ciertas particularidades que les son inherentes, a saber, están expresados en

un lenguaje formal, las definiciones y caracterizaciones de sus reglas de inferencia deben ser rigurosas y además deben cumplir con algunas propiedades matemáticas. Como consecuencia, los sistemas formales van a tener un fuerte grado de generalidad y va a ser necesaria también una considerable simplificación. Por esto, cuando estos sistemas se emplean como modelos normativos para la racionalidad humana pueden existir algunas dificultades. Se ha señalado que, debido a las necesidades de simplificación, en los sistemas formales siempre existe un cierto grado de idealización (Hansson, 2000). Pero esta idealización no debe ser entendida en el sentido de perfección, sino en el sentido de simplificación, en cuanto, ciertas complejidades deberán ser dejadas de lado. De esta manera, los modelos formales poseen cierto nivel de generalidad en el sentido de que no representan todos los aspectos del fenómeno que analizan.

Esta característica de los sistemas lógicos lleva a plantear la pregunta acerca de cómo hacer para determinar cuándo un sistema formal es adecuado como estándar de razonamiento. En el marco de la discusión en torno a los modelos normativos, se ha argumentado que estos modelos podrían ser testeados empíricamente, de manera tal que, si ninguna persona resulta comportarse según el estándar establecido por el modelo, entonces ese modelo podría abandonarse en cuanto no lleva a los resultados esperados (Colyvan, 2013). Siguiendo esta idea, ni los modelos ni las idealizaciones inherentes a los modelos están libres de posibles revisiones. Es decir, los sistemas formales también pueden ser revisados (Barrio, Pailos y Toranzo, 2021). Por esto, la cuestión de la adecuación de los sistemas formales en cuanto estándares para el razonamiento humano requiere tener en cuenta la conformidad con los datos empíricos obtenidos a partir de la experimentación.

Un aspecto que resulta central en esta consideración de los sistemas formales es el hecho de que el fenómeno que se está estudiando, el razonamiento humano, es una actividad que inherentemente está sujeta a reglas. Es por esto que el rol de los modelos formales en la investigación empírica sobre el razonamiento humano no consiste en determinar de manera extrínseca cómo deberían razonar las personas. Por el contrario: el uso de un sistema formal en cuanto estándar normativo debería ayudar a representar cuáles son las reglas subyacentes al razonamiento del que se está intentando dar cuenta. A partir de esta consideración, es posible ofrecer una respuesta a la crítica esgrimida por Elqayam y Evans (2011) que sostenía que las posiciones normativistas cometen la falacia

naturalista al realizar un paso de inferencia falaz desde el ser al deber ser. Se ha señalado que las cuestiones descriptivas y normativas no pueden separarse de manera tajante cuando se estudia el razonamiento humano (Achourioti, Fugard y Stenning, 2014; Weinberg, 2011). Por esto, en sentido estricto, la observación del razonamiento humano no parece poder hacerse en términos puramente descriptivos. En este sentido, la inferencia cuestionada en la crítica de Elqayam y Evans no partiría en sus premisas desde el puro ser, puesto que las cuestiones normativas estarían involucradas en las premisas de dicha inferencia. De esta manera, como en la descripción del razonamiento humano están incluidos aspectos normativos en cuanto estas descripciones dan cuenta de las reglas que están intentando seguir las personas que razonan, las posiciones normativistas no estarían incurriendo en una falacia naturalista.

Una objeción que puede hacerse a esta propuesta consiste en señalar que la reconstrucción teórica de las reglas de inferencia, resultado de los procesos de simplificación que dan lugar a los sistemas formales propiamente dichos, van a generar reglas globales, es decir, reglas cuya validez resulta independiente de los contextos específicos de razonamiento. En este sentido, podría pensarse que estos sistemas lógicos ya no establecen reglas locales que puedan resultar adecuadas para las inferencias del razonamiento humano. Sobre esta cuestión, creo importante señalar que la propuesta aquí defendida parte de abandonar la pretensión de universalidad de los sistemas lógicos, es decir, se presupone que la relación de consecuencia lógica que estos sistemas caracterizan formalmente no es independiente del contexto específico. En este sentido, el carácter formal de un sistema lógico no implica que su aplicación sea universal. Los sistemas formales son el resultado de una reconstrucción teórica; sin embargo, su adecuación o corrección resulta relativa a un contexto.

## VII. Conclusión

En este artículo, propuse una posible salida para el problema del arbitraje a partir de plantear una analogía con una posible solución para el problema del colapso. Como he señalado, el problema del arbitraje resulta un desafío para las posturas normativistas y pluralistas respecto de los sistemas formales de inferencia en el marco de los estudios empíricos sobre el razonamiento humano. Similarmente, el problema del colapso resulta un atolladero para las posturas pluralistas acerca

de la lógica que defienden el estatus normativo de esta disciplina. El punto neurálgico que vincula estos dos problemas reside en el hecho de determinar si la lógica es normativa para el razonamiento humano. Así, por un lado, a partir de defender una perspectiva externista sobre la normatividad de la lógica, mostré que el razonamiento humano es una actividad que está esencialmente sujeta a reglas. Es por esto que no es posible establecer una distinción tajante entre aspectos descriptivos y normativos en los estudios sobre el razonamiento humano. Por otro lado, a partir de la tesis del equilibrio reflexivo, defendí una caracterización de los sistemas formales de inferencia en términos del resultado de un proceso bidireccional de ajuste y acuerdo entre las prácticas sociales de interacción racional y los sistemas lógicos. Dado que estas prácticas sociales son heterogéneas y tienen lugar en diferentes contextos, los procesos de equilibrio reflexivo dan lugar a una pluralidad de sistemas lógicos. De esta manera, la adecuación de un sistema formal en cuanto estándar normativo para el razonamiento estará signada por el contexto específico de razonamiento y deberá atender a los datos empíricos relevados. En resumen, resulta plausible adoptar una postura normativista y pluralista respecto de los estudios sobre el razonamiento humano sin sucumbir al problema del arbitraje.

## Referencias

- Achourioti, T., Fugard, A. J. B. y Stenning, K. (2014). The Empirical Study of Norms Is Just What We Are Missing. *Frontiers in Psychology*, 5(1159), 1-15. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.01159>.
- Barrio, E. A., Pailos, F. y Szmuc, D. (2018). Substructural Logics, Pluralism and Collapse. *Synthese*, 198, 4991–5007. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-018-01963-3>.
- Barrio, E. A., Pailos, F. y Toranzo, J. (2021). Anti-exceptionalism, Truth and the BA-Plan. *Synthese*, 199, 12561–12586. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03343-w>.
- Beall, J. C. y Restall, G. (2006). *Logical Pluralism*. Oxford University Press.
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit*. Harvard University Press.
- Caret, C. (2017). The Collapse of Logical Pluralism Has Been Greatly Exaggerated. *Erkenntnis*, 82, 739-760. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10670-016-9841-7>.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. The MIT Press.

- Cohen, J. (1981). Can Human Irrationality Be Experimentally Demonstrated? *Behavioral and Brain Sciences*, 4(3), 317-370. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X00009092>.
- Colyvan, M. (2013). Idealisations in Normative Models. *Synthese*, 190, 1337-1350. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-012-0166-z>.
- Corner, A. y Hahn, U. (2013). Normative Theories of Argumentation: Are Some Norms Better Than Others? *Synthese*, 190(16), 3579-3510. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-012-0211-y>.
- Crespo, I. y Massolo, A. (2022). Arguments against a Bayesian Approach to the Normativity of Argumentation. [Abstract de presentación]. *The Bulletin of Symbolic Logic*, 28(2), 294-295. DOI: <https://doi.org/10.1017/bsl.2022.17>.
- Dutilh-Novaes, C. (2015). A Dialogical, Multi-Agent Account of the Normativity of Logic. *Dialectica*, 69, 587-609. DOI: <https://doi.org/10.1111/1746-8361.12118>.
- \_\_\_\_ (2021). *The Dialogical Roots of Deduction*. Cambridge University Press.
- Goodman, N. ([1954] 1983). *Fact, Fiction and Forecast*. Harvard University Press.
- Harman, G. (1986). *Change in View*. The MIT Press.
- Elqayam, S. (2018). The new paradigm in psychology of reasoning. En L. Ball y V. Thompson (eds). *The Routledge International Handbook of Thinking and Reasoning* (pp.130-150). Routledge.
- Elqayam, S. y Evans, J. (2011). Subtracting “Ought” From “Is”: Descriptivism Versus Normativism in the Study of Human Thinking. *Behavioral and Brain Sciences*, 34(5), 233–290. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X1100001X>.
- Evans, J. (2002). Logic and human reasoning: An assessment of the deduction paradigm. *Psychological Bulletin*, 128(6), 978-996. DOI: <https://doi.org/10.1037/0033-2909.128.6.978>.
- \_\_\_\_ (2012). Questions and Challenges for the New Psychology of Reasoning. *Thinking & Reasoning*, 18(1), 5-31. DOI: <https://doi.org/10.1080/13546783.2011.637674>.
- \_\_\_\_ (2014). Rationality and the Illusion of Choice. *Frontiers in Psychology*, 5(104), 1-4. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00104>.
- Hansson, S. O. (2000). Formalization in Philosophy. *The Bulletin of Symbolic Logic*, 6 2), 162-175. DOI: <https://doi.org/10.2307/421204>.
- Johnson-Laird, P. (2006). *How We Reason*. Oxford University Press.

- Kahneman, D. (2011). *Pensar rápido, pensar despacio*. J. Chamorro Mielke (trad.). Editorial Debate.
- Kellen, N. (2020). The Normative Problem for Logical Pluralism. *Inquiry*, 63(3-4), 258-281. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174x.2018.1548375>.
- Kouri Kissel, T. y Shapiro, S. (2020). Logical Pluralism and Normativity. *Inquiry*, 63(3-4), 389-410. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174x.2017.1357495>.
- Macfarlane, J. (2004). *In What Sense (If Any) Is Logic Normative for Thought?* [Manuscrito sin publicar]. URL: [https://johnmacfarlane.net/normativity\\_of\\_logic.pdf](https://johnmacfarlane.net/normativity_of_logic.pdf).
- Marr, D. (1982). *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*. The MIT Press.
- Massolo, A. (2021). Pluralismo lógico, normatividad y equilibrio reflexivo. *Teorema*, 40(3), 29-48.
- Mercier, H. y Sperber, D. (2017). *The Enigma of Reason*. Harvard University Press.
- Norman, A. (2016). Why We Reason: Intention-Alignment and the Genesis of Human Rationality. *Biology & Philosophy*, 31, 685-704. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10539-016-9532-4>.
- Oaksford, M. y Chater, N. (2007). *Bayesian Rationality*. Oxford University Press.
- (2010). *Cognition and Conditionals: Probability and Logic in Human Thinking*. Oxford University Press.
- O'Madagain, C. (2019). Is reasoning culturally transmitted? *Teorema*, 38(1), 107-120. <https://www.jstor.org/stable/26746237>.
- Peregrin, J. y Svaboda, V. (2017). *Reflective Equilibrium and the Principles of Logical Analysis*. Routledge.
- Priest, G. (2006). *Doubt Truth to Be a Liar*. Oxford University Press.
- Read, S. (2006). Monism: The One True Logic. En D. Devidi y T. Kenyon (eds.), *A Logical Approach to Philosophy*. (pp. 193-209). Springer.
- Skelac, I. (2017). What We Talk About When We Talk About Logic as Normative for Reasoning. *Philosophies*, 2, 1-8. DOI: <https://doi.org/10.3390/philosophies2020008>.
- Stanovich, K., West, R. y Toplak, M. (2016). *The Rationality Quotient: Towards a Test of Rational Thinking*. The MIT Press.
- Stein, E. (2020). Rivalry, Normativity and the Collapse of Logical Pluralism. *Inquiry*, 63(3-4), 411-432. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174x.2017.1327370>.

- Steinberger, F. (2019). Consequence and Normative Guidance. *Philosophy and Phenomenological Research*, 98, 306-328. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/phpr.12434>.
- Stenning, K. y Van Lambalgen, M. (2008). *Human Reasoning and Cognitive Science*. The MIT Press.
- Stich, S. (1990). *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*. The MIT Press.
- Stupple, E. y Ball, L. (2014). The Intersection Between Descriptivism and Meliorism in Reasoning Research: Further Proposals in Support of 'Soft Normativism'. *Frontiers in Psychology*, 5(1269), 1-13. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.01269>.
- Tajer, D. (2020). The Normative Autonomy of Logic. *Erkenntnis*, 87, 2661–2684. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10670-020-00321-5>.
- Tomasello, M. (2014). *A Natural History of Human Reasoning*. Harvard University Press.
- Van Lambalgen, M. y Counihan, M. (2008). Formal Models for Real People. *Journal of Logic, Language and Information*, 17(4), 385-389. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10849-008-9068-3>.
- Weinberg, J. (2011). What Is Evaluative Normativity, That We (Maybe) Should Avoid It? *Behavioral and Brain Sciences*, 34(5), 274-275. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X11000604>.

<http://doi.org/10.21555/top.v680.2374>

## Towards a Historically Bounded Rationality: Herbert A. Simon's Critique of the Neoclassical Notion of Rational Agent

Hacia una racionalidad históricamente acotada: la  
crítica de Herbert A. Simon a la noción neoclásica  
de "agente racional"

Josafat I. Hernández Cervantes

División de Estudios Multidisciplinarios del Centro de  
Investigación y Docencia Económica  
México

[josafat.hernandez@cide.edu](mailto:josafat.hernandez@cide.edu)

<https://orcid.org/0000-0002-8077-5900>

Recibido: 27 - 04 - 2022.

Aceptado: 30 - 06 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

This article presents Herbert A. Simon's critique of the two basic assumptions of the neoclassical notion of agent: perfect rationality and self-interest. It shows how Simon criticized both assumptions by recognizing that the cognitive capacities of agents are limited, showing that there are specific problems that do not have optimal solutions and that there are other motivations irreducible to self-interest, such as loyalty and group identification, which are fundamental for understanding the behavior of organizations. It is shown how Simon pointed towards a notion of rationality that is historically bounded by the interaction of the agent with its environment, which presents a complex and dynamic vision of human behavior. However, the article also shows the difficulties Simon had in achieving the full realization of this project by assuming an assumption of individualistic cognition that prevented him from giving a more substantive role to the environment in structuring agents' behaviors. It ends by showing how the notion of habit can give a more substantive role to the environment in order to develop a historically bounded conception of rationality.

*Keywords:* bounded rationality; satisficing; heuristics; organizations; cognitive individualism; habits.

### Resumen

En el artículo se expone la crítica de Herbert A. Simon a los dos supuestos básicos de la noción neoclásica de "agente": la racionalidad perfecta y el interés propio. Se muestra cómo Simon criticó ambos supuestos al reconocer que las capacidades cognitivas de los agentes son limitadas, mostrando que existen problemas específicos que no tienen soluciones óptimas y que hay otras motivaciones irreducibles al interés propio, como la lealtad y la identificación grupal, que son fundamentales para entender el comportamiento de las organizaciones. Se muestra cómo Simon apuntó hacia una noción de "racionalidad" históricamente acotada por la interacción del agente con su entorno, lo cual presenta una visión compleja y dinámica del comportamiento humano. Sin embargo, el artículo también muestra las dificultades que tuvo Simon para lograr la realización

plena de este proyecto al asumir un supuesto de cognición individualista que le impidió dar un papel más sustantivo al entorno en la estructuración del comportamiento de los agentes. Se termina mostrando cómo la noción de “hábito” puede dar un papel más sustantivo al entorno para desarrollar así una concepción históricamente acotada de la racionalidad.

*Palabras clave:* racionalidad acotada; satisfaccionismo; heurísticas; organizaciones; individualismo cognitivo; hábitos.

## 1. Introducción

Herbert A. Simon (1916-2001) acuñó la expresión de “racionalidad acotada” (*bounded rationality*) desde mediados del siglo XX y con ello se le ha reconocido como fundador de la llamada vieja economía del comportamiento (*Old Behavioral Economics*) (Heidl, 2016; Heukelom, 2014; Angner y Loewenstein, 2012). Con su trabajo, Simon (1955) buscó realizar una drástica revisión del *homo economicus* que lo llevó a plantearse una sustitución completa de esa noción en la economía. Sin embargo, es controversial explicar exactamente qué fue lo que Simon entendió por “racionalidad acotada” y, en particular, su relación con la noción neoclásica de “agente racional”.

En la literatura de economía del comportamiento y de psicología cognitiva hay muchas interpretaciones, a menudo opuestas, sobre cómo entender el carácter acotado de la racionalidad. Algunos lo entienden como decisiones no óptimas o *second best* (Laibson y List, 2015; Sargent, 1993). Otros autores (Kahneman, 2011; Thaler, 2015) entienden la racionalidad acotada como decisiones rápidas basadas en razonamiento heurístico que pueden ser falibles y que pueden ser tendientes al error, o a la resolución de problemas de una forma suficientemente buena (*good enough*) (Gigerenzer, 2008; Berg y Gigerenzer, 2010). En estas interpretaciones, sin embargo, no se destaca un elemento que Simon enfatizó en sus últimos trabajos: la importancia de la relación agente-entorno dentro de una visión histórica (Simon, 1990 y 1998).

En este contexto, la tesis principal de este escrito es que la noción de “racionalidad acotada” de Simon se puede entender como *históricamente acotada*. La razón es la siguiente: luego de criticar y rechazar la noción neoclásica de “agente racional”, la cual expondremos en la sección

2, Simon fue elaborando conceptos que lo llevaron a subrayar cada vez más la importancia de la interacción entre el agente y el entorno social dentro una visión evolucionista. Primero, como veremos en las secciones 3 y 4, Simon criticó con su modelo satisfaccionista y su trabajo en inteligencia artificial uno de los supuestos estructurales de la noción neoclásica de “agente”: la racionalidad perfecta optimizadora. Luego, como veremos en la sección 5, criticó otro supuesto estructural de la noción neoclásica de “racionalidad”: el interés propio ilimitado. Las nociones de “satisfaccionismo” y “razonamiento heurístico”, los problemas no formalizables y su teoría de las organizaciones llevaron a una noción de “entorno” que, como veremos en la sección 6, Simon (1990 y 1998) siguió desarrollando, incorporando más variables que permiten esbozar una noción de “racionalidad históricamente acotada”. Esta noción permite mostrar cómo los comportamientos de los agentes pueden variar en diferentes épocas históricas y en diferentes grupos sociales. Sin embargo, como veremos en la sección 7, Simon compartió con la economía neoclásica un individualismo metodológico porque la unidad básica de análisis sigue siendo el individuo, solo que en este caso aparece como una variante un poco diferente que llamaremos “supuesto de cognición individualista”. Este supuesto consiste en asumir que el razonamiento heurístico y otros procesos cognitivos relevantes para la toma de decisiones de los agentes ocurren en el interior de la cabeza de los individuos (Zerubavel y Smith, 2010; Martínez, 2016). Este supuesto de cognición individualista, como veremos, le impidió a Simon tener una noción más fuerte de “interacción agente-entorno” que le permitiera entender mejor cómo se moldea y transforma la racionalidad de los agentes a lo largo del tiempo. En ese sentido, sus avances hacia una noción de “racionalidad históricamente acotada” fueron limitados, pero, como veremos en la sección 8, estos avances pueden desarrollarse más si se abandona el supuesto de cognición individualista y se avanza a una noción más social de la cognición retomando una noción relacional, como la de “hábito” del filósofo pragmatista norteamericano John Dewey. La sección 9 presenta comentarios finales.

## **2. La noción neoclásica de “agente racional”**

La noción neoclásica de “agente” tiene sus orígenes en la revolución marginalista del último cuarto del siglo XIX, donde se integró al análisis económico el uso intensivo del cálculo diferencial e integral, así como la filosofía moral utilitarista (Morgan, 2012; Ross, 2014). Con los

trabajos pioneros de William Stanley Jevons se inició la generalización en la economía del uso de funciones y curvas de utilidad. Los economistas neoclásicos postularon estas funciones para cada individuo atribuyéndoles, además, una motivación única para tomar decisiones: la maximización de la utilidad. Esto para que el agente logre la felicidad, la cual se entiende como un estado mental donde solo hay placer y ausencia de dolor (Mill, 2010). Sin embargo, con Jevons se vuelven equivalentes los términos “placer” y “felicidad con ganancia”, así como “dolor” y “sufrimiento con costos” (Morgan, 2012; Ross, 2014). El agente racional debe buscar la felicidad, entendiendo por esto la obtención de la máxima cantidad de beneficios económicos, y reducir al máximo los costos o pérdidas económicas.

Las funciones y curvas de utilidad de Jevons se axiomatizaron a mediados del siglo XX por medio del modelo de utilidad esperada. Este modelo fue formulado por primera vez por los teóricos de juegos John von Neumann y Oskar Morgenstern (1953). La ecuación básica de ese modelo es la siguiente:

$$UE = U(x_1, x_2, \dots, x_n) * P(x_1, x_2, \dots, x_n)$$

Ahí se define una función de utilidad a partir de los parámetros  $x$ , que constituyen las diferentes opciones que el agente puede elegir, y se multiplica por la probabilidad de la ocurrencia de dichas opciones. Esta multiplicación nos dará como resultado la utilidad esperada. La idea central del modelo es que el agente racional, por ser maximizador de utilidad, tomará la decisión que le genere mayor utilidad esperada. Es decir, la opción que tenga mayores beneficios, menores pérdidas, y más probablemente vaya a ocurrir.

El modelo de utilidad esperada representa la toma de decisiones de agentes maximizadores de utilidad situados en contextos de riesgo e incertidumbre, donde cada opción tiene un grado de probabilidad de ocurrencia. En situaciones de riesgo, donde la probabilidad es medible debido a la regularidad de los eventos, se calculan probabilidades usando frecuencias (probabilidad objetiva). Cuando se trata de situaciones de incertidumbre, donde las regularidades son poco frecuentes, se usan métodos bayesianos (probabilidad subjetiva que mide grados de creencia), donde la probabilidad de ocurrencia de un evento se va actualizando conforme la información disponible.

Los axiomas del modelo de utilidad esperada, a su vez, son los siguientes: completitud, transitividad, independencia y continuidad.

El primero dice que el agente tiene una lista completa y perfectamente ordenada de preferencias que le permite decidir entre dos o más opciones. La transitividad supone que si el agente prefiere a A sobre B y a B sobre C, entonces, si es racional, debe preferir A sobre C. Esto para subrayar el carácter coherente de la racionalidad. El axioma de la independencia postula que la formación de cada lotería (opciones con diferentes grados de utilidad y de probabilidad) son independientes de loterías anteriores y de la influencia de otros agentes. El axioma de la continuidad asume que entre las diferentes preferencias debe haber algún grado de continuidad, lo cual permite elaborar funciones de utilidad continuas, no discretas. Se dice que si el agente satisface todos estos axiomas entonces es racional (Morgenstern y Von Neumann, 1953; Ross, 2014).

En el modelo de elección racional se diferencia entre *actos, estados en el mundo* y *resultados* para poder modelar al agente racional y las situaciones de elección que este enfrenta. Cuando hay múltiples parámetros en las funciones de utilidad, se optimiza por medio del cálculo de derivadas parciales.

Este modelo, no obstante, involucra una serie de supuestos falsos que Milton Friedman y Leonard Savage (1952) defendieron a nivel metodológico por medio del uso de *supuestos "como si"*. Si bien los defensores de este modelo pueden reconocer que las personas de carne y hueso no usan los axiomas descritos arriba para razonar ni realizan cálculos probabilísticos complejos usando el teorema de Bayes, se puede suponer que estos actúan *como si* lo hicieran (Friedman y Savage, 1952). Esto es así porque en este modelo no interesa representar realísticamente a los agentes, sino facilitar la manipulación matemática para poder predecir sus comportamientos. Por ejemplo, si queremos predecir los tiros de un jugador experto de billar, se puede suponer que este es perfectamente racional, lo cual permite suponer que el agente hace sus tiros *como si* realizara cálculos matemáticos precisos. Ello nos permite usar geometría analítica y mecánica clásica para predecir el tiro que hará este jugador experto (Friedman y Savage, 1952). Para Friedman y Savage, el punto clave de un modelo no es si nos da o no una imagen más o menos realista, sino que sus predicciones sean correctas. El supuesto de la racionalidad perfecta es, por tanto, un asunto metodológico que facilita la elaboración de modelos predictivos. Y lo mismo pasa con el otro supuesto básico del modelo: el interés propio.

Si bien el interés propio fue planteado por primera vez en el siglo XVIII por Bernard Mandeville (1997) como un supuesto básico de la naturaleza humana, opuesto al altruismo, ya desde mediados del siglo XX no se le atribuye una realidad ontológica. Es decir, los economistas no dirían, con Mandeville, que los agentes solo actúan con amor propio (autoconservación), vanidad, ni que las acciones desinteresadas y altruistas no existen o que estas son hipócritas. Pero sí dirían que, si bien los seres humanos tienen múltiples motivaciones, se puede asumir que estos actúan *como si fueran egoístas* para poder construir modelos matemáticos (Becker, 1992; Kirchgässner, 2014; Segoviano Contreras y Morales Sánchez, 2021). El cálculo egoísta costo-beneficio está motivado por lo que le conviene de manera individual al agente, pensando solo en su propio interés individual y no en el interés de los demás.<sup>1</sup> Es decir, se trata de un reduccionismo a nivel metodológico, donde se asume un egoísmo metodológico muy parecido al de Maquiavelo, quien decía que en el diseño institucional podemos asumir que todos los agentes son bribones para de esta forma diseñar sistemas de premios y castigos que permitan reducir comportamientos oportunistas o corruptos (Bowles, 2014). Esto no significa que para Maquiavelo todas las personas sean, en efecto, oportunistas o bribonas, pero el supuesto permite prever hechos para así blindar las instituciones del gobierno de posibles oficiales que pueden aprovechar cualquier oportunidad para hacer actos corruptos.

El modelo de utilidad esperada tuvo una importante expansión en otras ciencias sociales durante la década de los ochenta y sobre todo durante los noventa, realizando aplicaciones a problemas que no son tradicionalmente económicos (Becker, 1992). Destaca el análisis de actos criminales, la corrupción, la discriminación racial y la elección de pareja (Becker, 1992). Algunos de los propios seguidores de Gary Becker han llamado a este proyecto de universalización del modelo de utilidad esperada el “imperialismo de la economía” (Lazear, 2000, p. 104) para enfatizar la idea de que el modelo de utilidad esperada está “colonizando” otras áreas de las ciencias sociales con métodos matemáticos rigurosos, y que, a la larga, puede presentar un lenguaje común y unificante para todas las ciencias sociales.

---

<sup>1</sup> Esta posición instrumentalista supuestamente agnóstica es ambigua porque, si bien los economistas ortodoxos negarían decir explícitamente, con Mandeville, que todos los seres humanos son egoístas por naturaleza, mucha de su retórica en favor de los libres mercados parece suponer que sí piensan eso.

Justo contra este tipo de modelos de elección racional es que Simon discutió tanto a nivel metodológico como teórico para abrir paso a su propuesta alternativa: la racionalidad acotada. Como veremos, la manera en que planteó la relación entre la economía y las otras ciencias sociales no es imperialista o expansionista (como sería en el caso del proyecto neoclásico de Becker y Lazear), sino que es, como lo plantea Uskali Mäki (2008, p. 27), como un humilde aprendiz: en vez de colonizar otras ciencias sociales, se aprende de ellas en un diálogo interdisciplinario para reelaborar una nueva noción de agente racional.

En resumen, podemos decir que el agente racional en su sentido neoclásico, i.e. el *homo economicus*, “es, en efecto, a la vez racional e interesado. Dicho de otra manera, sus elecciones reflejan la búsqueda racional de su interés” (Elster, 2011, p. 7). Así, podemos decir que los dos grandes supuestos del *homo economicus* son la racionalidad perfecta y el interés propio; contra esos dos supuestos, como veremos en las secciones 3, 4 y 5, Simon debate a lo largo de sus obras.

### 3. La crítica de Simon a la racionalidad perfecta y su modelo satisfaccionista

Herbert Simon, en sus primeros trabajos (1947 y 1955), se interesó en estudiar la toma de decisiones de consejos administrativos tanto de empresas como de gobierno. Sin embargo, vio que en esos consejos se tomaban decisiones que distaban de las predicciones hechas por el modelo neoclásico de utilidad esperada. Los tomadores de decisiones no buscaban maximizar su utilidad ni minimizar su desutilidad. Había otras motivaciones en la toma de decisiones que el modelo neoclásico tradicional no estaba captando. Para entender la toma de decisiones de los agentes reales, Simon requirió de elaborar un nuevo modelo. Y para ello partió de una serie de críticas al modelo neoclásico, donde dice que la economía neoclásica:

[...] postulates an “economic man”, who in the course of being “economic” is also “rational”. This man is assumed to have *knowledge of the relevant aspects of his environment which, if not absolutely complete, is at least impressively clear and voluminous*. He is assumed also to have a *well-organized and stable system of preferences*, and a *skill in computation that enables him to calculate*, for the alternative courses of action that are available to

him, which of these will permit him to reach *the highest attainable point on his preference scale* (Simon, 1955, p. 99; cursivas mías).

De lo anterior podemos señalar que la noción neoclásica de “agente racional”, según Simon, supone:

- Conocimiento casi completo de los aspectos relevantes del entorno (información casi perfecta), para cumplir así con el axioma de completitud.
- Un sistema de preferencias completo y estable, lo cual supone que se cumple con los axiomas de completitud y transitividad.
- Capacidad de cómputo, que le permite al agente racional “calcular” las diferentes opciones que tiene a su disposición para elegir la opción óptima que maximiza su utilidad, lo cual justificaría tanto el uso de teoremas bayesianos de probabilidad subjetiva como el del cálculo diferencial para calcular derivadas parciales.

Los tres puntos anteriores suponen que los agentes tienen *capacidades cognitivas ilimitadas*. Esto es: la memoria, el procesamiento de información y la capacidad de aprendizaje se consideran ilimitados, lo cual permite al agente tener una lista completa de preferencias perfectamente ordenadas, así como realizar todos los cálculos matemáticos y probabilísticos necesarios para optimizar sus funciones de utilidad.

Se atribuye capacidad de memoria ilimitada al agente porque, si se supone que este tiene un sistema de preferencias completo, ordenado y estable (como plantea el modelo neoclásico de utilidad esperada), se supone que el agente recuerda perfectamente sus preferencias tanto a corto como a largo plazo. Así, no viola el axioma de transitividad y mantiene su sistema de preferencias completo y ordenado. Se asume que la capacidad de procesamiento de información es ilimitada porque, si el agente es maximizador de utilidad además de optimizador, se supone que procesa toda la información sin cometer errores (o, como dicen los teóricos de las expectativas racionales, sin “desperdiciar información”; cfr. Muth, 1961). Finalmente, se asume que la capacidad de aprendizaje es

ilimitada porque el supuesto de que el agente es perfectamente racional lleva a comprometerse con la idea de que los agentes no cometen errores sistemáticos, sino solo errores aleatorios, más aún cuando se asumen métodos bayesianos para el cálculo de probabilidades (Muth, 1961; Friedman y Savage, 1952).

Los elementos arriba señalados llevaron a Simon (1947 y 1955) a decir que el modelo de elección racional era más normativo que descriptivo, pues este modelo habla sobre cómo los agentes racionales *deberían* tomar decisiones. No describe cómo los agentes, de hecho, toman sus decisiones. Entonces, la tarea que asume Simon es la siguiente:

[...] I shall assume that the concept of “economic man” (and, I might add, of his brother “administrative man”) is in need of *fairly drastic revision* [...] [:] the task is to *replace* the global rationality of economic man with a kind of rational behavior that is compatible with the access to information and the computational capacities that are actually possessed by organisms, including man (Simon, 1955, p. 99; cursivas mías).

El pasaje anterior nos permite decir que, para Simon, el *homo economicus* requiere de una drástica revisión. La tarea consiste en reemplazar ese concepto por otra noción de racionalidad que sea más realista. Para ello, es necesario asumir supuestos con base psicológica, supuestos que estén validados por la evidencia empírica, no supuestos *a priori* (Simon, 1955). Con esta idea en mente, Simon inició su propuesta alternativa de racionalidad acotada, donde lo que hay de fondo es un proyecto de *naturalizar* la noción de “agente racional” (Heidl, 2016; Hortal, 2017; Hernández Cervantes, 2019).

Simon (1955 y 1956) primero consideró que ningún agente real, de carne y hueso, puede cumplir con los requisitos cognitivos que los axiomas del modelo de elección racional demandan. Por tanto, más bien hay que partir de reconocer que las capacidades cognitivas de los agentes son limitadas. El tiempo para decidir también es limitado, lo cual presiona a los agentes a tomar decisiones rápidas en contextos en que no se tiene toda la información a disposición y, además, las opciones son cambiantes.

Los agentes no pueden realizar cálculos precisos que los lleven a tomar decisiones óptimas si consideramos que tienen capacidades cognitivas limitadas, restricciones informacionales y de tiempo para decidir, así

como opciones cambiantes. Sus decisiones, por tanto, son rápidas y se apoyan en la intuición (Simon, 1955). Con estos elementos en mente, Simon (1955 y 1956) elaboró una propuesta alternativa para explicar la toma de decisiones de agentes reales: el modelo satisfaccionista. Este modelo asume que el agente busca satisfacer ciertos niveles de aspiración. Los agentes tienen preferencias *parcialmente ordenadas* que les permiten distinguir entre opciones que sí satisfagan sus niveles de aspiración y opciones que no. Esto representa un relajamiento del axioma de la completitud porque las preferencias no están totalmente ordenadas, sino parcialmente ordenadas. Mientras más altos sean los niveles de aspiración, más difícil será encontrar opciones que satisfagan dicho nivel; mientras más bajo sea, más fácil será encontrar alguna opción que lo satisfaga. No hay una única opción que sea la óptima, sino que más bien puede haber múltiples soluciones suficientemente buenas (*good enough*). Esto significa que, para Simon, el agente racional en realidad es satisfaccionista: no es maximizador de utilidad y tampoco busca tomar decisiones óptimas.

Es relevante remarcar este punto para enfatizar la idea de que el proyecto de Simon, a diferencia del de Thomas Sargent (1993) o Laibson y List (2015), no busca retener la idea de “optimización” como núcleo normativo, al cual habría que añadirle parámetros que nos expliquen las decisiones subóptimas de los agentes. Tampoco se trata de decisiones “poco racionales” (*misbehaviors*) —en el sentido de Richard Thaler (2015)— porque el agente, si bien no toma las mejores decisiones posibles (óptimas), sí toma decisiones suficientemente buenas que le permiten resolver problemas en un tiempo limitado. Simon, a diferencia de Thaler (2015) y de Kahneman y Tversky (1979), no enfatiza los comportamientos desviantes observados de los agentes porque no retiene el modelo de utilidad esperada como si fuera una lógica de la toma de decisiones.

La manera en que los agentes toman sus decisiones depende de su capacidad cognitiva de identificar pistas o señales (*cues*) en los entornos que pueden desencadenar respuestas rápidas que ayuden a descartar opciones que no son satisfactorias e identificar las opciones que sí son satisfactorias (Simon, 1955). Esto sin necesidad de procesar toda la información disponible. Un ejemplo para ilustrar este modelo es el de un trabajador que quiere vender su casa lo más pronto posible porque ha sido transferido. ¿Cómo decide esta persona si acepta o no una oferta hecha por alguno de los compradores? Simon (1955) señala que el vendedor de una casa puede fijar un precio —digamos, 15 000 dólares—,

el cual considera suficientemente bueno. Cualquier comprador que le ofrezca una cantidad menor será rechazado de manera inmediata. En cambio, cualquier cantidad que esté por encima de los 15 000 dólares será aceptada por el vendedor, más aún si tiene tiempo limitado para decidir, lo cual le impedirá comparar todas las opciones que hay disponibles en el mercado para tomar la decisión óptima, que en la economía neoclásica se asume como única.

En este caso, el agente no necesariamente elige la opción que optimiza su función de utilidad porque no compara las ofertas que todos los compradores de casas están dispuestos a hacer de manera simultánea. Este vendedor tiene que tomar decisiones en condiciones en que la información es incompleta, cambiante y oculta. Pero se contenta con tomar una decisión suficientemente buena que satisfaga su nivel de aspiración sin necesidad de tener grandes capacidades de cálculo: cualquier precio que esté por encima de los 15 000 dólares. Y lo mismo aplica cuando las personas van a los mercados a comprar sus bienes y servicios: una persona rara vez toma decisiones comparando todas las opciones que realmente hay en los mercados; más bien toma decisiones rápidas a partir de, por ejemplo, identificar señales en las mercancías que satisfacen sus niveles de aspiración. Una persona que va al mercado compra plátanos que se ven suficientemente buenos, no compra los mejores plátanos disponibles en el mercado comparando todas las opciones que ofrecen todos los vendedores.

Simon demostró, por tanto, que *no necesitamos retener alguna noción de optimización para dar cuenta de la toma de decisiones de los agentes*. Para Simon, el criterio principal para tomar decisiones es la resolución de problemas satisfaciendo niveles de aspiración. Esta idea, como veremos en el siguiente apartado, se profundizó en los trabajos pioneros de Simon en inteligencia artificial.

#### **4. Inteligencia artificial y las heurísticas orientadas a resolver problemas**

La resolución de problemas motivó a Simon a incursionar en el terreno de la inteligencia artificial en el contexto de la naciente revolución tecnológica de las computadoras de mediados del siglo XX. En esa época, Simon estudió fenómenos cognitivos por medio de simulaciones computacionales modelando la mente humana *como si* fuera una computadora (Simon y Newell, 1958 y 1962). Esta metáfora

computacionalista postula que la mente humana, igual que las computadoras, recibe insumos (*inputs*) y genera resultados (*outputs*) por medio del reconocimiento y manipulación de símbolos que representan objetos y estados en el mundo. Según Simon y Newell (1958 y 1962), es posible simular de manera computacional aspectos cognitivos como el aprendizaje, el reconocimiento de símbolos, la elaboración de composiciones musicales y las jugadas de ajedrez. Esto llevó a estos autores a decir que las máquinas literalmente “piensan” y que, al igual que los seres humanos, las computadoras pueden ser inteligentes porque resuelven problemas.

Los problemas por resolver pueden ser de dos tipos: los “problemas bien estructurados” (*well-structured problems*) y los “problemas mal estructurados” (*ill-structured problems*) (Simon y Newell, 1958 y 1962). Los primeros son problemas concretos que se pueden formular de manera explícita y de manera cuantitativa, de tal manera que se les puede dar una formalización matemática precisa. Luego se aplican algunas técnicas matemáticas, como la programación lineal, para resolver el problema mediante algoritmos o por medio de otras técnicas de optimización matemática. La solución en estos casos suele ser única, bien definida y estar garantizada si se sigue una secuencia bien ordenada de pasos. Sin embargo, este tipo de problemas no son los más comunes ni los más relevantes en la economía y en la sociedad. Más bien, los agentes se enfrentan, de manera cotidiana, a problemas que no pueden formularse de manera precisa en términos matemáticos porque *no siguen dinámicas lineales* y, dada la incertidumbre, presentan información incompleta, oculta y cambiante. Ese tipo de problemas son “los problemas mal estructurados” y, según Simon, son los más comunes y relevantes para la administración de organizaciones. Estos problemas involucran variables que son simbólicas o verbales, no solo variables numéricas.

Un ejemplo de este tipo de problemas es elegir cómo redactar un informe de política pública: lo importante no solo son los números o datos brutos, sino también la manera en que se presentan los datos, más aún cuando se quiere generar reacciones de cierto tipo en la percepción de los agentes. Para solucionar este tipo de problemas, según Simon, no es posible emplear técnicas de optimización matemática ni algoritmos, pues la solución de estos problemas no es única ni está garantizada. Se requiere, más bien, usar heurísticas de razonamiento (Simon y Newell, 1958 y 1962).

Para Simon es importante la distinción entre heurísticas y algoritmos. Recordemos que un algoritmo es un conjunto de instrucciones que pueden programarse en una computadora que permiten resolver mecánicamente un problema. Involucra una secuencia bien definida de pasos que garantizan la resolución de un problema (Martínez, 2003; Newell, 1983). En cambio, una heurística no garantiza los resultados y, cuando falla, lo hace con un sesgo (Martínez, 2003; Newell, 1983). Los algoritmos son infalibles; en cambio, las heurísticas son falibles.

Aquí un ejemplo puede ayudar a entender lo que Simon (1969) llama “razonamiento heurístico”: el comportamiento de las hormigas en la playa. A primera vista, se puede ver que las hormigas tienen comportamientos muy complejos, pues sus recorridos en la playa parecen poco geométricos y caóticos. Sin embargo, la complejidad de este comportamiento no está en la hormiga, sino en la *interacción* de la hormiga con su entorno irregular. Las hormigas pueden modelarse como organismos simples que siguen reglas heurísticas simples de búsqueda de comida (Simon, 1969). Parece que se mueven de forma zigzagueante porque buscan comida a un lado de las piedras, y como las piedras están distribuidas de manera caótica, las hormigas simplemente van siguiendo las piedras una a una. Para modelar este tipo de comportamientos, al igual que en el modelo satisfaccionista, lo único relevante es atribuir al agente una habilidad cognitiva: reconocer señales en el entorno que permitan al agente discriminar entre opciones binarias (hay o no un satisfactor).

Aquí no voy a polemizar con la manera computacionalista de Simon de entender la cognición, la cual ha sido criticada recientemente por diferentes enfoques contemporáneos de ciencias cognitivas (Chemero, 2011; Fonseca Patrón, 2019; Martínez, 2016). Sin embargo, me parece importante apuntar que Simon ya estaba abriendo la “caja negra de la cognición” (Arthur, 2015; Berg y Gigerenzer, 2010) con sus estudios, mostrando la relevancia de tomar en cuenta aspectos cognitivos para dar cuenta de la toma de decisiones de los agentes (tanto humanos como, en este caso, hormigas), lo cual lo distancia de los economistas neoclásicos.

Los trabajos de inteligencia artificial fueron llevando a Simon a interesarse cada vez más por el *proceso* de la toma de decisión y no tanto por el resultado, es decir, por responder a la pregunta sobre cómo los agentes toman sus decisiones, no así por estudiar el resultado de sus decisiones. Este tema llevó a Simón a establecer la distinción entre la “racionalidad substantiva” y “racionalidad procedimental”, donde:

The former is concerned only with finding *what action maximizes utility in the given situation*, hence is concerned with *analyzing the situation but not the decision maker* [...]. Procedural rationality is concerned with *how the decision maker generates alternatives of action and compares them. It necessarily rests on a theory of human cognition* (Simon, 1997, p. 18; cursivas mías).

Como podemos ver, Simon consideró que la racionalidad substantiva se centra solo en encontrar la acción que maximiza la utilidad en una situación específica. Por lo tanto, lo que interesa es estudiar los sistemas de incentivos que hay en una situación, no al tomador de decisiones. La racionalidad procedimental, en cambio, se interesa por estudiar cómo el tomador de decisiones genera alternativas de acción y las compara entre sí. Para dar cuenta de la racionalidad procedimental sí se necesita una teoría de la cognición humana, que Simon ya estaba desarrollando a partir de retomar elementos psicológicos que analizan la percepción, la intuición y la capacidad de los agentes para resolver problemas en las ciencias de lo artificial. Estos elementos que desidealizan la noción de “racionalidad perfecta” (Heidl, 2016), a su vez, fueron complementados por los trabajos de Simon sobre organizaciones, lo que lo llevó a cuestionar y superar el otro supuesto estructural básico de la economía neoclásica: el interés propio.

## 5. La teoría de las organizaciones de Simon y el interés propio acotado

Una de las críticas heterodoxas más comunes a la economía neoclásica es que carecen de una noción de “organización” (Estrada, 2007; Simon, 1994). Esto es así porque, en la economía neoclásica, entidades colectivas como las empresas, los gobiernos y las familias se representan por medio de funciones de utilidad. Estas entidades colectivas se asumen en la economía neoclásica: actúan *como si* fuesen individuos que, mediante una racionalidad instrumental, toman decisiones orientadas a la maximización de utilidad. Sin embargo, como bien dice Simon (1994), es falso asumir que las empresas siempre tienen comportamientos maximizadores de utilidad y que pueden, además, hacer cálculos precisos que los lleven a tomar los cursos de acción apropiados para optimizar. Por tanto, dice Simon, es necesario desarrollar una nueva teoría del mercado. Y para ello es fundamental

estudiar el comportamiento de las organizaciones porque desde ellas se estructuran las dinámicas de las sociedades (Estrada, 2007).

Para Simon, quien a su vez se consideraba un seguidor del empirista lógico Rudolf Carnap (Hortal, 2017), es fundamental que los supuestos teóricos de la economía tengan apoyo empírico. Es decir, Simon (1994) rompe con un apriorismo que consideraría suficiente el teorizar desde teoremas y supuestos tautológicos cuya verdad es independiente de la experiencia, o desde el cual se asumen supuestos “como si”. Simon más bien siguió una estrategia que lo llevó a naturalizar su noción de “agente” (y de “mercado”) tomando en serio la evidencia empírica. Así, la tarea que él asumió es la construcción de una noción de “organización” en la que agentes con racionalidad acotada toman decisiones.

Una empresa es una organización, y para entenderla se requiere de analizar su composición y cómo sus diferentes partes interactúan entre sí. En este caso, hablamos de individuos de carne y hueso que colaboran para lograr ciertos fines colectivos. Por esa razón, Simon (1947, 1979 y 1997) abordó las organizaciones como entidades colectivas complejas, compuestas por individuos que tienen jerarquías entre sí y división del trabajo, así como artefactos a partir de los cuales emergen rutinas organizacionales. Las rutinas organizacionales son patrones de comportamiento recurrentes que generan ciertas respuestas para problemas a los cuales se enfrentan las organizaciones (Estrada, 2007). Estos problemas organizacionales pueden resolverse de dos formas: por medio de decisiones programables y por decisiones no programables (Estrada, 2007). Las primeras abordan problemas bien estructurados, como vimos en el apartado anterior, que tienen un comportamiento lineal y con variables bien definidas. Según Simon, se pueden diseñar estrategias algorítmicas y de optimización para resolver estos problemas, los cuales se relacionan con rutinas organizacionales bien definidas y repetitivas, que, en cierto modo, ya garantizan la resolución de estos problemas rutinarios (Estrada, 2007). En cambio, los problemas no formalizables, los “mal estructurados”, requieren de otro tipo de estrategias *no rutinarias* que permitan a la organización hacerles frente (Estrada, 2007). Aquí entra, a nivel organizacional el razonamiento heurístico, donde lo que se plantea de fondo es apuntar a cierto tipo de rutinas organizacionales que generen en los agentes una capacidad de respuesta rápida que les permita abordar fenómenos imprevistos que surgen de la incertidumbre. Por esta razón, para Simon, las rutinas

organizacionales deben ser abiertas, flexibles y evitar en la medida de lo posible convertirse en meros patrones repetitivos.

Simon (1947) ya había cuestionado al *homo economicus* y había planteado sustituirlo por el *homo administrativus*, el cual se considera situado en un contexto organizacional. En estos contextos, al igual que en toda esfera humana, se resuelven problemas, pero en Simon el énfasis está en que los agentes reales, de carne y hueso, tienen (y deben tener) como objetivo tomar decisiones suficientemente buenas, no necesariamente decisiones óptimas (Estrada, 2007). El comportamiento humano, en estos contextos organizacionales no es reducible al interés propio porque, según Simon, es “empíricamente falso que los agentes económicos solo busquen ‘maximizar su utilidad’ y aumentar sus beneficios económicos” (Simon, 1993, p. 158). Si el interés propio fuera la única motivación de los agentes, entonces los temas por investigar a nivel organizacional serían el oportunismo y el conflicto de interés. Sin embargo, según Simon, los agentes económicos tienen muchos otros motivos que guían sus acciones, dentro de los cuales planteó la necesidad de reconocer la importancia del altruismo, la lealtad y la identificación grupal, las cuales también se tienen que estudiar para entender bien el comportamiento organizacional.

El altruismo se suele entender como acciones desinteresadas: el agente puede interesarse por la suerte de otros sin esperar alguna compensación económica. Esta idea está presente en Adam Smith cuando habla sobre la simpatía:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o la compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vívida (2004, p. 49).

Como podemos ver, en Smith destaca la idea de que los agentes, por más egoístas que sean, se interesan por la suerte de los demás. La razón es psicológica: nuestras emociones nos llevan a interesarnos por el bienestar ajeno. Estas ideas también están presentes en Simon

(1993), quien ve al altruismo como algo estrechamente vinculado a las emociones.

Según Simon (1993, pp. 156-161), la lealtad es un comportamiento profundamente emocional que muestra el compromiso de un agente con respecto a una clase social, una etnia, un género (masculino o femenino) o una organización (empresarial, civil, etc.), y puede llevar al agente a tomar decisiones sin esperar un beneficio económico personal. Por ejemplo, un trabajador puede estar luchando por los intereses materiales de la clase trabajadora, salir a las calles y hacer huelgas para lograr la realización de demandas concretas, y no por ello esperar beneficios económicos personales inmediatos. En este caso hablamos de un comportamiento comprometido, leal con una consciencia de clase, que tiene como consecuencia el altruismo: actuar políticamente sin esperar beneficios económicos personales. Este elemento muestra que la lealtad no es reducible al interés propio. Y la razón es emocional: es lo que el agente siente a nivel emocional, no lo que decide a partir de un cálculo egoísta de costo-beneficio.

La noción de “lealtad” de Simon se parece a la noción de “compromiso” de Amartya Sen (1977 y 2005) en la medida en que ambos autores la presentan como una motivación diferente al interés propio para tomar decisiones. Sin embargo, Sen tiene una noción más amplia de “compromiso” porque, además de integrar elementos emocionales en su caracterización, que también recupera elementos de Adam Smith (en particular, la noción de “simpatía”), integra dos elementos adicionales: el compromiso con normas sociales y con principios morales. El comportamiento de un agente está comprometido con actuar de manera coherente con ciertos compromisos deónticos que le dicen qué debe hacer ante ciertas situaciones, llevando al agente a tener ciertas ideas morales que guían sus prácticas. Este elemento no está del todo desarrollado en Simon, aunque sí lo apunta, como lo mostraremos más abajo cuando hablemos de la importancia de las instituciones sociales.

Otra motivación, diferente del interés propio, es la de actuar con base en la *identidad organizacional* (Simon, 1993, 1995 y 1997). La identidad organizacional se genera en los agentes-individuos a partir de una interacción repetida que hace posible la existencia de organizaciones e instituciones gracias a que todos los individuos actúan de manera altruista entre sí. Esto establece confianza entre los agentes y, con ello, se forman identidades grupales. Lo que se busca es actuar para satisfacer el interés común de todos, no solo actuar para satisfacer intereses

propios individuales de algunos. Construir identidad organizacional es crucial para lograr mejorar el carácter adaptativo de una organización. Justo en este punto podemos ver un paralelismo con la noción de “compromiso” de Sen (1997 y 2005), donde los compromisos expresan también comportamientos diferentes a los intereses propios que llevan a los agentes a tomar decisiones que pueden fomentar la cooperación y la cohesión social.

Como pudimos ver en las secciones 4 y 5, Simon no niega que los agentes tengan una capacidad calculadora que les permita elegir entre diferentes medios para conseguir diversos fines, ni que existan los intereses propios. Pero Simon desidealiza ambos supuestos, en el sentido de que, tras tomar en serio la evidencia empírica disponible sobre el comportamiento humano, cuestiona el uso absolutista de ambos supuestos en los modelos neoclásicos, buscando presentar una versión más suave y realista de ambos.

## 6. La noción de Simon de “racionalidad históricamente acotada”

Hasta ahora hemos visto que las críticas de Simon a los supuestos neoclásicos de racionalidad perfecta e interés propio fueron llevando a que este autor enfatizara la relación agente-entorno, primero, destacando la importancia de las señales que le permitieran al agente reconocer satisfactores; luego, reconociendo en el mismo entorno problemas informacionales estructurales que imposibilitan el uso de técnicas optimizadoras y algorítmicas; después, reconociendo que en las organizaciones es necesario tomar en cuenta la relación entre agentes, la cual puede entenderse no solo basada en el interés propio, sino en la lealtad y la identificación grupal, que permiten el trabajo en equipo para lograr fines colectivos. Estas críticas y alternativas de Simon a la economía neoclásica se fueron incorporando en un marco teórico-metodológico más amplio y evolucionista, donde Simon enfatizó la interacción entre el agente y el entorno con su metáfora de la tijera: “Human rational behavior (and the rational behavior of all physical symbol systems) is shaped by a scissors whose two blades are the structure of task environments and the computational capabilities of the actor” (Simon, 1990, p. 7). La metáfora de la tijera ayuda a ver que, si alguna de las partes falta, el todo no puede funcionar. Las tijeras, para cortar, necesitan de la *interacción* entre ambas hojas para funcionar.

Sin embargo, usualmente se interpreta la racionalidad acotada de Simon enfatizando solo una parte de las tijeras: las capacidades cognitivas

limitadas de los agentes. Se retoma muy poco su caracterización de los entornos sociales —la otra parte de la tijera—, que fue llamando su atención durante la década de los noventa. El mismo Simon (1990, pp. 6-7) lo pone así: “to describe, predict and explain the behavior of a system of bounded rationality, we must both construct a theory of the system’s processes and describe the environments to which it is adapting”.

Ya hemos visto en la sección pasada la teoría de las organizaciones de Simon, donde un entorno organizacional involucra problemas rutinarios y no rutinarios, con soluciones programables y no programables, así como elementos no reducibles al interés propio, como el altruismo, la lealtad y la identidad grupal. Sin embargo, Simon fue complejizando y profundizando el análisis del entorno, reconociendo la importancia de la historia en el acotamiento de la racionalidad humana. Lo presentó en estos términos:

A particularly important source of historicity in economics is that boundedly rational economic actors represent the economic scene in radically different ways from time to time, and these changes occur as a function of natural and social events, social influences on perception, and the molding of human motives by the social environment, which is itself time dependent (Simon, 1998, p. 241).

Simon (1998, p. 248) pensaba que la historia podría entenderse como un continuo proceso de cambio que puede tener efectos acumulativos sobre el sistema económico en su conjunto. Así, algunas variables que le dan dinamismo al sistema serían las siguientes:

- a) El cambio tecnológico, que tiene un impacto sobre procesos productivos, los cuales alteran cómo evoluciona un sistema económico al crear nuevas industrias, volver otras obsoletas, o reducir costos.
- b) El contexto institucional, el cual tiene un impacto regulatorio sobre los procesos productivos, como generar expectativas, confianza y credibilidad en los comportamientos de los agentes y establecer qué sí y qué no puede hacerse en un contexto dado.

- c) Variables exógenas institucionales. Simon tiene en mente cambios, paulatinos o repentinos, en las funciones de utilidad de los agentes, que pueden alterar la demanda y la oferta, así como cambios en las leyes de propiedad.

A estas variables, que parecen operar en un nivel macrosocial, Simon (1998, p. 251) busca agregar otras, también dinámicas, que parecen operar en un nivel más microsocia, que impacta directamente en el comportamiento de agentes con racionalidad acotada:

- 1) El conocimiento y la información sobre el mundo y sobre cómo funciona la economía. Simon (1998, pp. 251-253) destaca tanto las creencias que tienen los economistas adscritos a diferentes escuelas de pensamiento económico (desde los mercantilistas, los fisiócratas, los economistas clásicos) como las creencias populares sobre cómo se cree que funcionan los mecanismos de la economía, lo cual puede guiar tanto la formación de políticas públicas como la estructuración de fenómenos económicos (por ejemplo, si se cree que habrá escasez de comida, ello hace que haya agentes que demanden más productos, lo cual subirá el precio en los mercados).
- 2) La habilidad humana para estimar las consecuencias de acciones. Simon (1998, p. 254) destaca las habilidades humanas que pueden usarse para derivar implicaciones precisas sobre diferentes decisiones. Destacan también herramientas técnicas que pueden mejorar estas habilidades.
- 3) El entorno institucional en que el comportamiento económico toma lugar. Simon (1998, p. 254) dijo que las decisiones económicas están fuertemente influenciadas por el entorno gubernamental, legal, de empresas e instituciones sociales, el cual es cambiante.

- 4) El foco de atención de las creencias y expectativas. Simon (1998, p. 255) menciona cómo algunas variables juegan un papel más importante que otras y cómo ello va cambiando a lo largo del tiempo. Un ejemplo es cómo, durante los cincuenta y sesenta, la población no prestaba atención al nivel de precios, pero sí al nivel de empleo y de productividad, pero luego, cuando se dio el fenómeno del estancamiento con inflación de los setenta, empezó a preocupar más el rápido incremento de precios.
- 5) El altruismo humano. Simon (1998, p. 257), como en otros trabajos, no niega que exista el interés propio, pero sí cree que existen otras motivaciones para actuar que no tienen que ver con obtener beneficios propios. Un ejemplo es la “docilidad”, que se puede entender como la tendencia de los agentes a aceptar instrucciones, consejos y autoridad cuando esta emana de fuentes socialmente legitimadas. Un aspecto de la docilidad, según Simon, es la tendencia a que las personas se identifiquen y sean leales a un grupo social, incluidas las organizaciones a las cuales pertenecen.
- 6) La identificación grupal. Simon (1998, pp. 257-258) destaca, como hemos visto antes, cómo el comportamiento humano está muy ligado a la lealtad que se siente por grupos sociales (la familia, la clase social, el género o una nación). A nivel organizacional, Simon destaca que las motivaciones para actuar no necesariamente pueden reducirse a recompensas, pero sí a lealtades. Si en una organización hay identificación grupal, entonces habrá más facilidad para impulsar el objetivo general, colectivo, que en organizaciones donde no hay identificación grupal.

Todas estas variables hacen que la visión de Simon sobre el comportamiento económico sea más dinámica y compleja que la visión

neoclásica, y que, además, el comportamiento económico pueda variar de forma radical, según Simon, en diferentes momentos históricos y en diferentes grupos sociales, ya sea por las ideas económicas dominantes del momento, las condiciones técnicas disponibles, el contexto socio-institucional vigente (en el que destacan tanto leyes jurídicas como costumbres del momento), o por la existencia de diferentes grupos sociales. Simon, me parece, tampoco negaría la importancia de la política y de las relaciones de poder entre diferentes grupos sociales, aunque este no es un tema que desarrolle en sus trabajos.

Es importante recordar aquí que Simon (1998, p. 248) está intentando convencer a los economistas de que deberían incorporar la historia de una forma más fuerte en sus planteamientos teóricos. De ahí que él sugiera que estas variables se pueden endogeneizar en modelos dinámicos, como los sistemas de ecuaciones diferenciales, donde se puede dar cuenta de los efectos acumulativos que generan todas estas variables en el comportamiento y trayectoria del sistema total.

Para Simon es fundamental recuperar la dimensión histórica de la economía: que los datos recogidos y analizados por los historiadores nos ayuden a entender los mecanismos que alteran el comportamiento económico por medio de cambios en las seis variables arriba descritas. Ello compromete a Simon con una visión *evolucionista* porque, a diferencia de la economía neoclásica, Simon está concibiendo al sistema social como algo vivo, en constante transformación, no situado en un punto de equilibrio o de reposo. La trayectoria del sistema es altamente dependiente del pasado. Las decisiones de los agentes que estructuran comportamientos organizacionales, así como el cambio tecnológico y las decisiones de gobierno, le imprimen dinamismo al sistema social en su conjunto.

Esta visión histórica de la racionalidad, lejos de contradecir lo que Simon pensaba sobre las invarianzas del comportamiento humano, parecen complementarlo:

Many of the invariants we see in behavior are *social invariants*. And since they are social invariants, many are invariant only over a particular society or a particular era, or even over a particular social or professional group within a society. Social variables must be introduced to set the boundaries of our generalizations (Simon, 1990, p. 16; cursivas mías).

Si bien Simon (1990 y 1998) pensaba que la ciencia busca invarianzas tanto en la naturaleza como en la sociedad, como podemos ver en el pasaje citado, Simon mismo reconoce que muchas de las invarianzas que están presentes en el comportamiento son sociales, y estas son solo aplicables a una sociedad particular, o a una época o incluso a un grupo social en particular. Estas particularidades abren paso, por tanto, a la posibilidad de que las invarianzas en el comportamiento de los agentes puedan ser válidas solo en contextos limitados, ya sea al nivel de una sociedad, de una época, o de un grupo social. Se trata, por tanto, de invarianzas social e históricamente acotadas. Lo importante es que Simon (1990, p. 18) buscó estas invarianzas del comportamiento en los mecanismos de adaptación de los agentes a su entorno, mecanismos que pueden cambiar según diferentes circunstancias históricas y sociales. Una estrategia que Simon (1990, p. 18) usó para buscar estas invarianzas fue analizar la toma de decisión de expertos, que retienen información adaptativa que les ayuda a resolver problemas cotidianos. Pero estos mecanismos, siguiendo a Simon pueden variar en cada grupo de la sociedad a lo largo del tiempo.

Si bien Simon logró avanzar hacia una perspectiva más histórica de la economía presentando intuiciones sobre cómo modelar procesos históricos en sistemas de ecuaciones diferenciales, así como al presentar una visión de la racionalidad como históricamente acotada, sus avances en esta dirección quedaron trancos. En Simon no hay una visión sistemática que explique cómo pueden darse estas modificaciones de los mecanismos de adaptación a cambios en el entorno, ni tampoco una visión que dé cuenta del carácter socialmente distribuido de los mecanismos adaptativos. Esto, en gran medida, es atribuible a que Simon siguió asumiendo, como veremos en la siguiente sección, un supuesto en común con la economía neoclásica que le impidió tener una visión más histórica y social que le permitiera orientar su investigación hacia temas más históricamente sustantivos: una variante del individualismo metodológico que llamaremos “supuesto de cognición individualista”.

## **7. La cognición individualista y sus límites**

El supuesto de cognición individualista consiste en asumir que los procesos cognitivos involucrados en la toma de decisiones de los agentes, entre ellos el razonamiento heurístico, ocurren al interior de la mente de agentes individuales (Martínez, 2016). Según Zerubavel y Smith (2010), el individualismo cognitivo busca explicar los procesos cognitivos —

como percibir, vigilar, recordar, contextualizar, generalizar, clasificar, interpretar, el reconocimiento del tiempo, etc.— solamente en términos de procesos mentales que ocurren dentro de la cabeza de individuos. Si bien esta manera de ver la cognición ha generado importantes avances en las ciencias cognitivas (como las neurociencias y la psicología de la toma de decisiones), ha llevado a centrar el análisis solo en el individuo aislado, prestando una insuficiente atención a la interacción de los agentes con su entorno social (Zerubavel y Smith, 2010).

Simon parece haber asumido un individualismo cognitivo en sus estudios sobre cognición, pues piensa que la mente es una especie de computadora, y que esta está situada en la cabeza de individuos (Hernández Cervantes, 2019). Si bien quería enfatizar la interacción agente-entorno, este supuesto de cognición individualista hizo que Simon abordase poco los efectos que esas interacciones generan sobre la estructuración del razonamiento heurístico. En ese sentido, el entorno no juega un papel sustantivo en la estructuración de comportamientos (Bonome, 2009, p. 98). Por ejemplo, en el caso del vendedor de casas o el de la hormiga en la playa, el razonamiento de ambos agentes ya está estructurado y lo único que hace el entorno es dar señales al agente que activa respuestas ya preestablecidas y que están ya “en la cabeza” de los agentes.

El entorno no juega un papel sustantivo en la formación y estructuración de la racionalidad porque Simon mismo no vislumbró todas las consecuencias que se siguen de su propia metáfora de la tijera: que agente y entorno son una unidad inseparable. Simon parece no tener una categoría intermedia que ayude a ver el carácter incrustado (*embedded*) entre el agente y el entorno, que en la metáfora de la tijera sería justo el punto de intersección entre ambas hojas. Es decir, no tiene una noción relacional que sea equiparable a los *habitus* (Bourdieu, 2000; Merleau-Ponty, 2013) o los hábitos (Dewey, 2002; Cohen, 2007) que, por referir a predisposiciones a actuar que se forman mediante complejos procesos de socialización, visibilizan los andamiajes que se establecen entre el agente y su entorno, pues los hábitos se adquieren mediante experiencias repetidas en entornos sociales estables a lo largo del tiempo.

La falta de una noción relacional que juegue el papel de andamiaje entre el agente y el entorno llevó a Simon a estudiar el razonamiento heurístico de forma individualista. Estudió, mediante programas de simulación computacional, lo que él pensaba que era el razonamiento heurístico que intentó equiparar a las mentes humanas individuales.

La cognición, según Simon, solo se puede atribuir a individuos, no a entidades colectivas, y las heurísticas están situadas en la mente de individuos que piensan como si fueran computadoras, pues estas poseen capacidades de procesamiento, memoria, cálculo y predicción. El razonamiento heurístico estaría esencialmente ligado a las capacidades cognitivas de agentes individuales, que desencadenan respuestas que solucionan problemas cuando reconocen señales en el entorno. Pero esta manera de ver el razonamiento heurístico no es relacional, pues no enfatiza la relación agente-entorno; con ello, no puede dar cuenta de cómo el propio razonamiento heurístico evoluciona, cambia y se moldea por medio de diferentes prácticas que están situadas y que están socialmente distribuidas (Martínez, 2003 y 2016). La racionalidad procesual es ella misma invariante aunque Simon mismo haya dicho que esta puede variar de grupo en grupo y de época en época; el punto es que él nunca explicó cómo se dan estos cambios en los mecanismos de adaptación al entorno. En Simon (1990), las heurísticas ya están situadas en la mente humana y operan como si fueran un programa de computadora, que desata respuestas automáticas, presentando así una posición mecanicista que contrasta con su posición evolucionista más general.

En resumen: a Simon le hizo falta romper con el individualismo cognitivo para hablar de los procesos cognitivos, en particular el razonamiento heurístico, como una capacidad cognitiva moldeable por la práctica social (González, 2003). Entender la racionalidad como algo meramente individual hizo que la ruptura de Simon con la economía neoclásica fuera limitada, lo cual hizo que su visión histórica de la racionalidad fuera limitada también. Sin embargo, en los últimos trabajos de Simon, como hemos visto, se apuntó hacia la posibilidad de desarrollar una noción de “racionalidad” más social e históricamente acotada, que puede seguir siendo desarrollada. En el siguiente apartado mostraremos cómo desarrollar más esta perspectiva histórica de la racionalidad recuperando la noción de “hábito” de Dewey.

## **8. Hacia una noción más social de la cognición: la relación entre el razonamiento heurístico y los hábitos**

El supuesto de cognición individualista se puede cuestionar porque este, al centrarse en los individuos, le quita carácter explicativo al entorno social (Echeverría y Álvarez, 2008; Hernández Cervantes, 2019).

Una manera de alejarse del supuesto de cognición individualista y de destacar la relación de andamiaje en que se ve al agente y al entorno como una unidad inseparable dentro de un marco totalmente evolucionista es recuperando la noción de “hábito” de John Dewey.<sup>2</sup> Para Dewey (2002, p. 12), “all conduct is *interaction* between elements of human nature and the environment, natural and social”. Cuando estas interacciones son repetidas en entornos estables a lo largo del tiempo, según Dewey, se van formando predisposiciones a actuar que forman el comportamiento de los agentes, donde “the nature of habit is to be assertive, insistent, self perpetuating” (Dewey, 2002, p. 49). También los agentes adquieren, mediante un complejo proceso de socialización, algunas habilidades que les permiten adaptarse a cambios a los entornos, pues el hábito “is an ability, an art, formed through past experience” (Dewey, 2002, p. 52).

Para Dewey, si bien los hábitos tienen una tendencia hacia la perpetuación, no son meras repeticiones automáticas y rígidas. Los hábitos no están muertos porque también son habilidades adquiridas que los hacen ser herramientas cognitivas que sirven para resolver los diferentes problemas a los cuales los agentes se enfrentan en sus procesos de socialización. En ese sentido, los hábitos son herramientas adaptables a diferentes prácticas sociales que se adquieren cuando un agente entra a formar parte de esas prácticas. Incorporar la idea de “hábito” al análisis del razonamiento heurístico puede llevar a desarrollar una idea a la que Simon apuntó: que la racionalidad puede ser social e históricamente acotada, y que está socialmente distribuida en diferentes prácticas sociales (Martínez, 2003).

Pero los hábitos —y esta es la clave que le hizo falta a Simon— forman actitudes, creencias y razones para actuar en los agentes (Cohen, 2007; Dewey, 2002). Los hábitos forman voluntades porque pueden ser ellos mismos herramientas adaptables que pueden modificar entornos sociales. Por ser herramientas adaptables, los hábitos nunca son invariantes, sino que son productos históricos que pueden modificarse a lo largo del tiempo, pero contienen información adaptativa que puede transmitirse a otras generaciones (Bardone, 2011; Hernández Cervantes, 2019). Es

---

<sup>2</sup> Las nociones de *habitus* de Merleau-Ponty (2013) y de Bourdieu (2000) también son convergentes con el punto que se va a desarrollar a continuación, pues, al igual que Dewey, estos dos autores enfatizan el carácter incrustado de la relación agente-entorno, donde cambios en el entorno generan cambios en el agente, y los *habitus* son la mediación.

decir, los hábitos contienen información de lo que otros agentes hicieron durante un tiempo en un entorno social estable. A Simon le interesó retener esta idea de transmisión de información adaptativa, como vimos en la sección pasada; esta puede desarrollarse aún más retomando la noción de “hábito” de Dewey, así como otras caracterizaciones que se hacen desde las ciencias cognitivas contemporáneas (Chemero, 2011; Fonseca, 2019; Martínez, 2016).

La implicación de poner en el centro la noción de “hábito” es que se da cuenta de las variaciones de la racionalidad humana, lo cual, a su vez, puede explicar la gran pluralidad de racionalidades que pueden existir en las diferentes sociedades, en diferentes momentos históricos y en diferentes grupos sociales. En ese sentido, la noción de “hábito” sí permite dar cuenta de cómo la historia moldea diferentes formas de razonar en los agentes, además de que permite entender el carácter socialmente distribuido de las diferentes maneras de razonar y de actuar en el mundo, pues los hábitos están estrechamente relacionados con las prácticas de diferentes grupos sociales. Como dice Dewey (2002, p. 100): “man is a creature of habit, not of reason nor yet of instinct”.

Las costumbres son a las colectividades lo que los hábitos son a los individuos (Dewey, 2002). Esta idea muestra que el razonamiento está vinculado con el entorno social, y que este mismo se moldea de manera social. En ese sentido, las capacidades cognitivas del agente no serían una hoja separada del entorno social, como lo pensó Simon con su metáfora de la tijera. Además, se evita tener una relación tensa entre una posición mecanicista en el terreno cognitivo y una visión evolucionista en el terreno social, tal y como Simon la tuvo. Más bien, siguiendo a Dewey, tendríamos una posición evolucionista en ambos niveles: en el del agente y en el del entorno social.

La interacción entre el agente y el entorno es *constitutiva* de la racionalidad del agente porque estos son inseparables. Ya lo vimos con la metáfora de la tijera, en la que las capacidades cognitivas del agente y la estructura informacional del entorno son, al igual que las tijeras, inseparables. En ese sentido, agente y entorno están incrustados y tienen una relación interactiva, donde ambos se codeterminan a lo largo del tiempo. La mediación/andamiaje entre el agente y el entorno es la noción de “hábito”, y ello nos permite ver el carácter adaptativo y, sobre todo, la “plasticidad” del razonamiento heurístico (Bardone, 2011). De esta forma podemos evitar pensar que las heurísticas son una clase natural fija y ya dada, situadas en la cabeza de individuos (Hernández

Cervantes, 2019), para más bien dar cuenta de su carácter evolutivo y cambiante.

## 9. Comentarios finales

En este artículo analizamos lo que Simon entiende por “racionalidad acotada”, expusimos su crítica a la noción neoclásica de “agente racional” y revisamos sus trabajos sobre satisfaccionismo, inteligencia artificial, su teoría de las organizaciones y su manera de plantear el carácter históricamente acotado de la racionalidad. Luego, al identificar que mantiene una versión del individualismo metodológico que llamamos “supuesto de cognición individualista”, pasamos a criticar ese supuesto y terminamos mostrando una posibilidad de desarrollo de la noción de “racionalidad históricamente acotada” por medio de la recuperación de la noción de “hábito” de Dewey.

A partir de los elementos presentados en este trabajo, una primera conclusión es que la crítica de Simon a la noción neoclásica de “agente racional” lo llevó a formular una noción de “racionalidad acotada” donde lo acotado está en negar los dos supuestos neoclásicos básicos de su noción de “agencia”: que la racionalidad de los agentes es perfecta y que su interés propio sea ilimitado. No hay necesidad de retener alguna noción de “optimización” para poder modelar el comportamiento económico. Una segunda conclusión es que la crítica al *homo economicus* llevó a Simon a apuntar hacia una noción de “racionalidad históricamente acotada” donde sus trabajos fueron subrayando el análisis de las interacciones entre el agente y un entorno social evolutivo, sujeto a constantes transformaciones y que puede llevar a cambios en el comportamiento y razonamiento del agente. Sin embargo, una tercera conclusión apunta a que Simon, pese a sus intentos por elaborar una noción históricamente acotada de la racionalidad, se mantuvo cercano a la visión neoclásica porque siguió asumiendo una versión del individualismo metodológico para estudiar la racionalidad humana: el supuesto de cognición individualista. Pero vimos que una forma de alejarse del individualismo cognitivo para acercarse a una cognición más social es por medio de retomar el concepto de “hábito” de Dewey, que puede dar cuenta del carácter moldeable y adaptable del razonamiento heurístico.

Futuras investigaciones podrían ir en la dirección de elaborar y profundizar más la relación entre razonamiento heurístico y hábitos para avanzar hacia una noción de “racionalidad” social e históricamente

acotada. En este punto, los trabajos contemporáneos de ciencias cognitivas (Chemero, 2011; Fonseca Patrón, 2019; Martínez, 2016), así como los trabajos en ciencias sociales sobre hábitos (Cohen, 2007; Dewey, 2013) y *habitus* (Bourdieu, 2000; Merleau-Ponty, 2013) pueden ser útiles para entender la cognición como un sistema complejo que emerge a partir de la interacción repetida entre el sistema sensorio-motriz de los agentes, sus sistemas neuronales y sus entornos materiales, que involucran tanto artefactos tecnológicos como instituciones socioculturales. La interacción repetida entre estos sistemas forma andamiajes entre los agentes y sus entornos, que luego pueden formar hábitos cognitivos cambiantes y distribuidos en diferentes prácticas sociales.

## Referencias

- Angner, E. y Loewenstein, G. (2012). Behavioral Economics. En U. Mäki (ed.), *Philosophy of Economics*. (pp. 641-690). Elsevier. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-444-51676-3.50022-1>.
- Arthur, W. B. (2015). *Complexity and the Economy*. Oxford University Press.
- Augier, M. y March, J. G. (2004). Herbert A. Simon, Scientist. En M. Augier y J. G. March (eds.), *Models of a Man: Essays in Memory of Herbert A. Simon*. Volumen 1. (pp. 3-32). The MIT Press.
- Becker, G. (1993). Nobel Lecture: The Economic Way of Looking at Behavior. *Journal of Political Economy*, 101(3), 385-409. DOI: <https://doi.org/10.1086/261880>.
- Berg, N. y Gigerenzer, G. (2010). As-if Behavioral Economics: Neoclassical Economics in Disguise? *History of Economics Ideas*, 18, 1000-1033.
- Bonome, M. G. (2009). *La racionalidad en la toma de decisiones: análisis de la teoría de la decisión de Herbert A. Simon*. Netbiblo.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. R. Nice (trad.). Stanford University Press.
- Bowles, S. (2014). Niccolò Machiavelli and the Origins of Mechanism Design. *Journal of Economic Issues*, 48(2), 267-278. DOI: <https://doi.org/10.2753/JEI0021-3624480202>.
- Chemero, A. (2011). *Radical Embodied Cognitive Science*. The MIT Press.
- Cohen, M. (2007). Reading Dewey: Reflections on the Study of Routine. *Organization Studies*, 28(5), SAGE Publications.
- Dewey, J. (2002). *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. Prometheus.

- Elster, J. (2011). *El desinterés. Tratado crítico del hombre económico. (I)*. R. Ancira (trad.). Siglo XXI.
- Echeverría, J. y Álvarez, J. F. (2008). Bounded Rationality in Social Sciences. En E. Agazzi, J. Echeverría y A. Gómez Rodríguez (eds.), *Epistemology and the Social*. (pp. 173-191). Brill.
- Estrada, F. (2007). Herbert A. Simon y la economía organizacional. *Cuadernos de Economía*, 26(46), 169-199.
- Fonseca Patrón, A. L. (2019). Cognición situada y racionalidad. Hacia una ecología interactiva del razonamiento. *Diánoia*, 64(83), 103-131. DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.83.1618>.
- Friedman, M. y Savage, L. (1952). The Expected-Utility Hypothesis and the Measurability of Utility. *Journal of Political Economy*, 60(6), 463-474. DOI: <https://doi.org/10.1086/257308>.
- Gigerenzer, G. (2008). *Rationality for Mortals: How People Cope with Uncertainty*. Oxford University Press.
- González, W. J. (2003). Racionalidad y Economía. De la racionalidad de la economía como ciencia a la racionalidad de los agentes económicos. En W. J. Gonzalez (ed.), *Racionalidad, historicidad y predicción en Herbert A. Simon*. (pp. 65-96). Netbiblo.
- Heidl, S. (2016). *Philosophical Problems of Behavioral Economics*. Routledge.
- Hernández Cervantes, J. I. (2019). *Racionalidad acotada, heurísticas y hábitos. Implicaciones de diferentes caracterizaciones del razonamiento heurístico para la formulación de políticas públicas*. [Tesis doctoral]. UNAM.
- Heukelom, F. (2014). *Behavioral economics: A history*. Cambridge University Press.
- Hortal, A. (2017). Empiricism in Herbert Simon: Administrative Behavior Within the Evolution of the Models of Bounded and Procedural Rationality. *Brazilian Journal of Political Economy*, 37, 719-733. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-31572017v37n04a04>.
- Kahneman, D. y Tversky, A. (1979). Prospect Theory: An Analysis of Decision Under Risk. *Econometrica: Journal of the Econometric Society*, 47(2), 263-291.
- Kirchgässner, G. (2014). On Self-Interest and Greed. *Journal of Business Economics*, 84(9), 1191-1209. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11573-014-0737-1>.
- Laibson, D. y List, J. A. (2015). Principles of (Behavioral) Economics. *American Economic Review*, 105(5), 385-390. DOI: <https://doi.org/10.1257/aer.p20151047>.

- Lazear, E. (2000). Economic Imperialism. *The Quarterly Journal of Economics*, 115(1), 99-146. DOI: <https://doi.org/10.1162/003355300554683>.
- Mäki, U. (2008). Filosofía y metodología de la economía. *Cátedra Bolívar. Temas de teoría económica y su método 2*. J. J. Jardón Urrieta (trad.). Universidad de Santiago de Compostela. URL: <https://www.google.com/url?client=internal-element-cse&cx=007758419574493913536:b3wgmoma76g&q=https://www.usc.es/economet/aeeadepdf/aeade104.pdf&sa=U&ved=2ahUKEwiS-t5uaaBAxVDFBAlHZELB7UQFnoEACAcQAQ&usg=AOvVaw3RkhzPe3CBeD40LDBoLsHs>.
- Mandeville, B. (1997). *The Fable of the Bees and Other Writings*. Hackett Publishing.
- Martínez, S. F. (2003). *Geografía de las prácticas científicas. Racionalidad, heurística y normatividad*. UNAM.
- (2016). Cultura material y cognición social. En P. Hernández, J. García y M. Romo (ed.), *Cognición. Estudios multidisciplinares*. (pp. 247-264). Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Phenomenology of Perception*. C. Smith (trad.). Routledge.
- Mill, J. S. (2010). *The Basic Writings of John Stuart Mill: On Liberty, the Subjection of Women and Utilitarianism*. Modern Library.
- Morgan, M. S. (2012). *The World in the Model: How Economists Work and Think*. Cambridge University Press.
- Morgenstern, O. y Von Neumann, J. (1953). *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press.
- Muth, J. F. (1961). Rational Expectations and the Theory of Price Movements. *Econometrica: Journal of the Econometric Society*, 29(3), 315-335. DOI: <https://doi.org/10.2307/1909635>.
- Newell, A. (1983). The Heuristic of George Polya and Its Relation to Artificial Intelligence. En R. Groner, M. Groner y W. F. Bischoff (eds.), *Methods of Heuristics*. (pp. 195-243). Lawrence Erlbaum.
- Ross, D. (2014). *Philosophy of Economics*. Palgrave Macmillan.
- Sargent, T. J. (1993). *Bounded Rationality in Macroeconomics: The Arne Ryde Memorial Lectures*. Oxford University Press.
- Segoviano Contreras, L. E. y Morales Sánchez, M. A. (2021). El principio de interés propio en el análisis y el diseño económico. *Interdisciplina*, 9(25), 185-208.
- Sen, A. K. (1977). *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations*

- of Economic Theory. *Philosophy & Public Affairs*, 317-344. URL: <https://www.jstor.org/stable/2264946>.
- \_\_\_\_ (2005). Why Exactly Is Commitment Important for Rationality? *Economics & Philosophy*, 21(1), 5-14. DOI: 10.1017/S0266267104000355.
- Simon, H. A. (1947). *Administrative Behavior. A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization*. The Free Press-Collier Macmillan.
- \_\_\_\_ (1955). A Behavioral Model of Rational Choice. *The Quarterly Journal of Economics*, 69(1), 99-118. DOI: <https://doi.org/10.2307/1884852>.
- \_\_\_\_ (1956). Rational Choice and the Structure of the Environment. *Psychological Review*, 63(2), pp. 129-138. DOI: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/h0042769>.
- \_\_\_\_ (1969). *The Sciences of the Artificial*. The MIT Press.
- \_\_\_\_ (1979). Rational Decision Making in Business Organizations. *The American Economic Review*, 69(4), 493-513.
- \_\_\_\_ (1990). Invariants of Human Behavior. *Annual Review of Psychology*, 41(1), 1-20.
- \_\_\_\_ (1993). Altruism and Economics. *The American Economic Review*, 83(2), 156-161.
- \_\_\_\_ (1994). Testability and Approximation. En D. M. Hausman (ed.), *The Philosophy of Economics: An Anthology*. (pp. 214-216). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1995). Rationality in Political Behavior. *Political Psychology*, 16(1), 45-61. DOI: <https://doi.org/10.2307/3791449>.
- \_\_\_\_ (1997). *An Empirically Based Microeconomics*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1998). Economics as a Historical Science. *Theoria: An international Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 13(2), 241-260.
- Simon, H. A. y Newell, A. (1958). Heuristic Problem Solving: The Next Advance in Operations Research. *Operations Research*, 6(1), 1-10. DOI: <https://doi.org/10.1287/opre.6.1.1>.
- \_\_\_\_ (1962). Computer Simulation of Human Thinking and Problem Solving. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 27(2), 137-150. DOI: <https://doi.org/10.2307/1165535>.
- Smith, A. (2004). *La teoría de los sentimientos morales*. C. Rodríguez Braun (trad.). Alianza.
- Thaler, R. (2015). *Misbehaving: The Making of Behavioral Economics*. Norton.

Zerubavel, E. y Smith, E. R. (2010). Transcending Cognitive Individualism. *Social Psychology Quarterly*, 73(4), 321-325. DOI: <https://doi.org/10.1177%2F0190272510388998>.

<http://doi.org/10.21555/top.v680.2496>

## On the Notion of Information in the Philosophy of Gilbert Simondon

### Sobre la noción de “información” en la filosofía de Gilbert Simondon

Mateo Jaramillo Amaya  
Universidad EAFIT  
Colombia  
[mateo1697@hotmail.com](mailto:mateo1697@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-2139-1058>

Recibido: 14 - 02 - 2022.  
Aceptado: 09 - 04 - 2022.  
Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

This paper clarifies Gilbert Simondon's notion of information by presenting the historical-epistemological context from which it emerges, as well as the solutions it presents to the conceptual problems of the time. I give special attention to the conceptualizations proposed by cybernetics, information theory, and biology. In addition, the conceptual changes of Simondon's notion of information are analyzed in accordance to three of the main moments of his thought (classified by Juan Manuel Heredia): a) 1944-1958, b) 1959-1968, and c) 1968-1983. This gives a fuller sense to the meaning of information in Simondon's work.

*Keywords:* Simondon; information; individuation; entropy; negentropy.

### Resumen

En el presente trabajo se esclarece la noción de "información" según Gilbert Simondon, para lo cual se presenta el contexto histórico-epistemológico desde el cual surge y qué soluciones ofrece a la problemática de la época. Se hace especial énfasis en las conceptualizaciones realizadas por la teoría matemática de la información, la cibernética, y la biología. Luego, se analiza el devenir conceptual de la noción de "información" en el pensamiento de Simondon siguiendo tres momentos de su trabajo académico (clasificados por Juan Manuel Heredia): a) 1944-1958, b) 1959-1968; y c) 1968-1983. Con ello, genero una idea más completa sobre su sentido.

*Palabras clave:* Simondon; información; individuación; entropía; negentropía.

## Introducción

La noción de “información” convoca el interés actual de diversas disciplinas, como la genética, la neurociencia, la psicología, la sociología y la filosofía, entre otras (Builes, 2017). Está en el centro de una discusión vigente en todas las ramas de la ciencia, asociada a la era del avance tecnológico y la cuarta revolución industrial. Según la investigación realizada por García (2015), que compendia las investigaciones en torno a la información en Latinoamérica entre los años 2010 y 2015, el sentido de “información” se ha caracterizado por una polisemia notable, trazando definiciones que lo caracterizan como un registro documental, un conjunto de datos organizados, un concepto semiótico, un concepto ontológico, un dispositivo de poder, o como un derecho. En el caso de Colombia, predomina ampliamente la noción de “información” como conjunto de datos organizados, mientras que su apreciación ontológica escasea (García, 2015, pp. 87-88).

Michel Serres (2013) destaca una particular interpretación de la información, a saber, como aquello que producen las “cajas-computadoras” y que de alguna manera anticipan y perfeccionan aquello que antaño era oficio de las facultades humanas (el ejercicio de la memoria, la imaginación, la razón, etc.), lo que resulta en un descabezamiento del hombre. De manera quizá contraintuitiva, Simondon desmiente de entrada esta concepción según la cual se considera la información como una *cosa* que entra y sale de las máquinas, o incluso de la cognición humana. En su lugar, “[s]er o no ser información no depende sólo de los caracteres internos de una estructura; la información no es una cosa, sino la operación de una cosa que llega a un sistema y que produce allí una transformación” (Simondon, 2016, p. 139).

Así, se considera pertinente reconstruir el planteamiento de Simondon como propuesta que desde la segunda mitad del siglo XX resignificó la información y anticipó “las dispersiones que se están produciendo actualmente en las disciplinas postcibernéticas y postsistémicas” (Rodríguez, citado en Builes, 2017, p. 169).<sup>1</sup> Supone no solamente una respuesta al viejo problema del estatus ontológico de la

---

<sup>1</sup> En el original: “Simondon anticipait les dispersions qui sont en train de se produire maintenant dans les disciplines postcybernétiques et postsystémiques” (Rodríguez, 2016, p. 220).

información —punto ciego de la cibernética, acuñado incluso como el “problema de Wiener” (Morán, 2015)— ligándolo a la individuación, sino también una reivindicación de la pasividad supuesta a los receptores de información, antes condenados a ser *informados* por una realidad externa y ahora considerados protagonistas de la *operación* de información.

El presente trabajo tiene como propósito reconstruir el contexto histórico-epistemológico de las principales indagaciones en torno a la información, llevadas a cabo en el siglo XX principalmente por las teorías matemáticas, físicas y biológicas, para así comprender las problemáticas de sentido en torno a la información y reconocer de qué modo la teoría de Simondon ofreció una alternativa teórica para responder a dichas complejidades. Asimismo, se pretende esclarecer la noción de “información” tal como aparece en la obra de dicho filósofo, de especial densidad dado su carácter equívoco y los giros semánticos que propone a los usos anteriores del término. Para ese fin, se ha acudido al trabajo realizado por Heredia (2017), quien propone una cronología de la obra de Simondon según tres momentos principales: a) 1944-1958, b) 1959-1968, y c) 1968-1983. Se ha optado entonces por tomar una “muestra” de cada uno de estos tres momentos del pensamiento de Simondon para realizar así una cierta reconstrucción del devenir conceptual de la noción de “información” desde este autor. Estas tres muestras consistirán en: a) la información tal como aparece en las tesis doctorales de Simondon, pertenecientes al primer momento de su pensamiento: *El modo de existencia de los objetos técnicos* (2007) y *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2009) (ambas defendidas en 1958); b) la información tal como aparece en el texto presentado por Simondon en el Coloquio de Royaumont en 1962, que aparece en el segundo momento de su pensamiento: *La amplificación en los procesos de información* (2016); y c) la información tal como aparece en su *Curso sobre la comunicación* (2016), dictado entre 1970 y 1971. Estableciendo este recorrido se busca reconocer una constancia semántica en la noción de “información” al delimitar sus contornos, señalar algunos matices que aparecen conforme avanza la obra del filósofo respecto a las características de la información, y aclarar posibles confusiones asociadas a sus múltiples usos dentro de los textos de Simondon.

### **Contexto histórico-epistemológico de la noción de “información”**

¿Por qué, cuando Simondon se refiere a la palabra *información*, la describe como una noción en lugar de un concepto? Se interpreta que

dicha elección no se hace arbitrariamente, como lo advierte también Bernard Stiegler (2018),<sup>2</sup> pues se observa que hay una insistencia de parte de Simondon de confinar la información a la categoría de “noción”, y responde al estatus complejo y abstracto (y probablemente inacabado) del entendimiento de ella. Un *concepto* implica una idea suficientemente desarrollada y vuelta constructo de sentido que se extiende a otros objetos que se agrupan (y se comprenden) bajo la significación que este constructo del pensamiento desarrollado otorga (cfr. Corominas, 1961, p. 164; Ferrater, 1965, p. 320; Lewis y Short, 1879). Contrario a lo anterior, la *noción* es apenas un indicio que se forma de un objeto, por lo que se utiliza para describir la idea suficientemente básica que se tiene de algo (Ferrater, 1965, p. 290).

Según esta diferenciación, la *información* apenas está en su infancia de comprensión: está en medio de un antagonismo entre las interpretaciones que intentan otorgarle un sentido preciso, a saber, entre su entendimiento como lo que “puede ser infinitamente variado” (Simondon, 2007, p. 151) y que exige “no disminuir en lo más mínimo el abanico de los posibles” (p. 151), y aquello que “debe estar por encima del nivel de los fenómenos de azar [...] [,] lo que posee una regularidad” (Simondon, 2007, p. 152); lo que lleva a todas luces a que Simondon concluya que “[e]ste antagonismo, apenas indicado en los trabajos recientes consagrados a la filosofía de las técnicas de la información, marca sin embargo el carácter no unívoco de la noción de información” (2018, p. 151). Dicho carácter no unívoco de la noción de información (que puede llevar a equívocos en la comprensión) llevará a este filósofo “[...] a postular la necesidad de un concepto no-cuantitativo ni probabilístico de información, a repensar la forma y la noción de código y, finalmente, a pensar la información como proceso relacional” (Heredia, 2017, p. 231). Se procede, entonces, a analizar la coyuntura del sentido de la información, a partir de un breve recorrido por el contexto histórico-epistemológico en el que surge dicha noción y los diversos sentidos que se conforman a partir de dichos contextos diversos.

---

<sup>2</sup> “Understanding this means going back to Simondon’s concept of information, which he confines to the status of notion, but via which he forms the concept of disparation” (Stiegler, 2018, p. 6).

## La información “cosa”

El concepto información deriva del sustantivo latín *informatio* que denota una idea, concepción, representación; se compone del prefijo *in* (hacia dentro); *forma*, que significa figura, apariencia, o molde, y el sufijo *ción* (del elemento latín *tion*, que expresa la acción y su respectivo efecto) (Lewis y Short, 1879); y de *informare*, que se refiere al acto de dar forma (Corominas y Pascual, 1980, p. 932); con lo que se diría, tentativamente, que “información” refiere el proceso mediante el cual a una idea o representación se le da forma. No obstante, esta definición resulta insuficiente si se atiende a las múltiples raíces históricas que subyacen al concepto, y con ellas la polisemia que es característica de la palabra *información*, tal como lo señala Rodríguez (2012). Siguiendo este autor, si, por ejemplo, se toma como sinónimo de *información* el término *dato*, esto es, cualquier cosa *dada*, su raíz estaría cercana al origen de la escritura, la circulación letrada y privilegiada de textos sagrados, la invención de la imprenta, el telégrafo, la radio, el teléfono, entre muchos otros, debido a que su comprensión estaría asociada a la historia de los soportes materiales que permiten extender dichos datos a la comunidad, esto es, las tecnologías de transmisión de datos. En consonancia con lo anterior, la información también hace referencia al crecimiento exponencial de la opinión pública, esto es, el surgimiento de “personas informadas”, posibilitado justamente por las anteriores invenciones mencionadas. Si, en cambio, se centrara uno en la noción científica y tecnológica de la información, sus raíces están en la estadística, con la medición de poblaciones a gran escala, y la matemática, con la búsqueda de reproducir la computación en una máquina, que más tarde se llegaría a conocer como la primera computadora. Lo que se observa es que el término tiene un origen difuso que difiere según el sentido que se le atribuye. Se optará por centrarse en la noción científica y tecnológica de la información, cuya historia es más reciente y es el punto de referencia predominante en la actualidad (Rodríguez, 2012, p. 17). Para construir un acercamiento a esta forma de abordar la noción de “información”, se partirá del contexto de las telecomunicaciones del siglo XX, puesto que justamente es allí donde se convocará a la teoría de la comunicación, a la matemática, a la física y a la biología para intentar dar respuesta a las inquietudes que invoca esta noción misteriosa.

Las telecomunicaciones del siglo XX se enfrentaron al reto de amplificar el alcance de las señales emitidas, para lo que se respondió pasando de la transmisión vía cable a la transmisión vía onda, de la señal análoga a la digital, y optimizando el mensaje mediante la eliminación de la redundancia. Esta optimización se logró gracias al ingeniero Harry Nyquist, y consistía en que, para acelerar el proceso de transmisión y lectura de un mensaje, se debía prescindir de elementos predecibles, esto es, lo que ya se sabe o se puede inferir, para luego enfocarse en lo desconocido o incierto y privilegiar la transmisión de estos elementos que aportan novedad. Así, la optimización de las telecomunicaciones consistió en la extracción de lo *novedoso* de un mensaje, a saber, aquello que no es predecible, pero que está contenido en un mismo paquete con elementos prescindibles. Lo “extraído” que debía descifrarse para captar el sentido del mensaje fue llamado por Harry Nyquist “inteligencia”, y más tarde Ralph Hartley, director de los Laboratorios Bell de la empresa AT&T, lo renombró como “información” (Rodríguez, 2012, p. 32).

En primera instancia, la medición matemática de la información fue propuesta por Claude Shannon y divulgada por Warren Weaver (1998)—lo que dio inicio a la TMI (teoría matemática de la información)—, cuyo método consistió en el cálculo de la incertidumbre asociada a la probabilidad de aparición de una señal, de lo que se deriva que, a menor incertidumbre, menor información, y viceversa. Según lo anterior, cuando Shannon habla de información, habla exclusivamente de “la probabilidad de ocurrencia del mensaje y no del contenido semántico. Si un mensaje es poco probable, contiene mucha información; si es muy probable, contiene poca información” (Rubio, 2017, p. 56). Se enfatiza que aquí el término información está reservado a denotar una *cantidad*, y no se debe confundir con *significado*. Este señalamiento es crucial puesto que se asiste a la construcción de los cimientos de la concepción de la información como *cosa*, esto es, como un fenómeno presente en el mundo circundante con independencia de nuestros sentidos: “presente en el mundo externo con independencia de que sea conocida o transmitida [...] y, por tanto, debe poder ser objetivable y medible” (García, 1998, p. 312).

Desde la cibernética,<sup>3</sup> se considera la información como una *cuasi sustancia* que se materializa al encarnarse en vehículos concretos

---

<sup>3</sup> Fundada por Norbert Wiener y Arturo Rosenblueth al considerar que las máquinas habían logrado una complejidad tal como para utilizar una

(Faucher, 2013). Así lo muestra la definición dada por el mismo Wiener: “Damos el nombre de información al contenido de lo que es objeto de intercambio con el mundo externo, mientras nos ajustamos a él y hacemos que se acomode a nosotros.” (1988, p. 17). Este proceso de “ajuste” es llamado *feedback* (retroalimentación), entendido como “[...] la capacidad de un dispositivo para ajustar su comportamiento en función del análisis que hace de los efectos de su acción” (Siles, 2007, p. 91). Según la cibernética, este proceso puede servir para la simple regulación de un sistema, también llamado “control”, pero, “si la información que procede de los mismos actos de la máquina puede cambiar los métodos generales y la forma de actividad, tenemos un fenómeno que puede llamarse de aprendizaje” (Wiener, 1998, p. 57). Bajo el modelo del *feedback* y este entendimiento de la información, todos los sistemas eléctricos, biológicos y sociales serán terreno de análisis indiferenciado para la cibernética (Wiener, 1998).

Dicho de otro modo, desde la cibernética se funda un proyecto del estudio del mundo desde las *interacciones comunicativas*. No obstante, la información para la cibernética se presenta como una “zona oscura” infranqueable para esta teoría debido a las dificultades para precisar el estatus ontológico de ella, a tal punto que incluso esta dificultad se tematizó posteriormente en la filosofía de la información como el “problema de Wiener” (Morán, 2015). Buscaron, entonces, dar a la información una cualidad novedosa, establecerla como una *tercera modalidad de existencia de la materia* sumada al espacio y al tiempo (Rodríguez, 2012): “La información es información, ni materia ni energía. Ningún materialismo que no admita esto puede sobrevivir hoy” (Wiener, 1998, p. 165). Lo que interesa señalar aquí, con el advenimiento de la cibernética, es que al insistir en *sustancializar* la información, al buscar erigir una “tercera estructura” intermediaria en la comunicación, la cibernética voltea la mirada al asunto más decisivo: “[p]ara Simondon, la cibernética descubrió la cuestión de las operaciones, en lugar de las estructuras, para luego recostarse sobre éstas últimas, malogrando una posibilidad preciosa para vincular la información con el devenir” (Guchet citado en Blanco y Rodríguez, 2015, p. 100).

---

terminología común para el trato de este y los tejidos vivos, reunidos en un campo de estudio unificado centrado en la comunicación y el control (Siles, 2007; Wiener, 1998).

Mills resume de la siguiente manera las reservas de Simondon respecto a la concepción cibernética y de la TMI sobre la información: de la primera, critica que se enfoca en sistemas ya individuados, entre los cuales la información “viaja”, ignorando la cuestión de cómo estos sistemas llegaron a ser en primer lugar; de la segunda, difiere del supuesto de considerar la información como una “cantidad” transmitida (independiente de su significado) sin explicar cómo dicha cantidad se individualiza (2016, p. 23). Más adelante se mencionarán otras reservas de Simondon específicamente sobre las equiparaciones entre el hombre y la máquina que postula la teoría cibernética.

### **Entre la entropía y la neguentropía**

Además de ubicar las circunstancias históricas y teóricas a partir de las que se “cosifica” la información, el segundo aspecto crucial que es menester señalar es la elección de Shannon (1998) de denominar la cantidad resultante de la medición de información con el concepto de “entropía”, lo que sugiere una equivalencia entre ambos términos. En la física se denomina *entropía* a la dispersión (cotidianamente llamada caos o desorden) de la energía en un sistema. Por ende, se puede calcular si hay mayor o menor entropía al medir la probabilidad de que cierta distribución energética acontezca en un sistema, a saber, la probabilidad de que haya una aglomeración más compacta de la energía en cierto objeto ‘a’ o ‘b’, o, por el contrario, que la energía se disperse indiscriminadamente. Lo que se observa es que, en efecto, es de mucha mayor probabilidad que la energía se disperse. Esto se debe a que hay una menor cantidad de configuraciones posibles (también llamados microestados) en los que la energía se concentra en un solo lugar, mientras que hay muchas más configuraciones desde las cuales se puede distribuir dispersamente la energía. De este modo, lo que se ha detectado como ley física (denominada *segunda ley de la termodinámica*) es que el universo constantemente tiende hacia un incremento de la entropía (mayor dispersión de la energía) en lugar de hacia una disminución (concentración de la energía en un lugar).

En lo que concierne a la información, hay una relación curiosa con la entropía, si se entiende que hay mayor información cuando todos los símbolos que componen el repertorio del que dispone el mensaje por transmitir tienen iguales probabilidades de ocurrencia. En síntesis, se diría que hay mayor incertidumbre sobre el símbolo a ser elegido dentro del repertorio. De la misma manera, la entropía es máxima cuando la

energía se dispersa de forma homogénea, y es tendencia física que lo haga así: la entropía tiende a incrementarse, tal como se constata en la homogeneización térmica (San Miguel, 2006, p. 510) porque es muy poco probable que la energía se aglomere en un solo lugar. Entropía e información estarían ambas asociadas a incertidumbre, desorden: *amplitud de opciones posibles*. Shannon busca equipararlos motivado por la coincidencia de la fórmula para calcular la cantidad de información con la fórmula de la entropía en la termodinámica: “[e]s un hecho notable que la palabra ‘entropía’ fuera sugerida por Von Neumann a Shannon para nombrar el valor de la información que se encuentra incrustada en un mensaje” (Iliadis, 2013, p. 10).<sup>4</sup> No obstante, esta asociación no ha estado libre de críticas y polémica, motivadas a su vez por el escaso conocimiento que se tiene de ambos fenómenos. De manera quizás más clara y concisa expone Warren Weaver la relación vista entre información y entropía:

Que la información sea medida por la entropía es, después de todo, natural cuando recordamos que la información, en la teoría de la comunicación, está asociada a la cantidad de libertad de elección del cual disponemos cuando construimos mensajes. Así, respecto a una fuente de comunicación podríamos decir, tal como lo diríamos de un ensamblaje termodinámico, “esta situación es altamente organizada, no se caracteriza por un alto grado de aleatoriedad o de elección; esto es, la información (o la entropía) es baja” (Shannon y Weaver, 1998, p. 13).

Resulta fundamental ahondar en esta conjunción entre entropía e información, puesto que si Shannon (1998) definió la información como un cálculo de la incertidumbre, mostrando un parentesco notable con lo que se define como “entropía” por estar ambas relacionadas con la aleatoriedad (*shuffledness*) de un sistema, más tarde la biología y otras ramas del saber sostendrán una posición contraria, a saber, que “se viene insinuando desde hace tiempo la existencia de *una correlación negativa* entre la entropía y la información de un sistema” (Marcos, 2018, p. 2;

---

<sup>4</sup> Traducción propia. Con la excepción de las de Builes (2017), todas las traducciones de pasajes provenientes de obras no escritas originalmente en español han sido hechas por el autor.

mi énfasis), por lo que el semejante de la información sería el proceso contrario a la entropía, la *neguentropía*: Así lo expresa, por ejemplo, Beer:

Una máquina en su estado más puro está entonces llena de incertidumbre; su contenido es caos. Sin embargo, una vez que la máquina comienza a operar, se introduce un grado de *orden*; y este orden comienza a eliminar la incertidumbre reinante. Es esto lo que nos permite manejar los sistemas cibernéticos: es la *información*. La información elimina la variedad; y la reducción de la variedad es una de las principales técnicas de regulación — de hecho, no porque simplifique el control del sistema, sino porque lo hace más predecible. El “ruido” del sistema incrementa la variedad (y por tanto la incertidumbre) sin aumentar la información (1959, p. 44).<sup>5</sup>

Sería con los avances de la biología molecular que se consolidaría esta interpretación de la información como una inversión de la entropía, es decir, instauración de orden. Desde esta disciplina se buscó explicar cómo sistemas organizados persisten de cara a las circundantes fuerzas entrópicas, fenómeno que se denominó “neguentropía” (Schrödinger, 2015), y con él se observa cómo el mundo orgánico tiende en dirección contraria al mundo físico. Contrario a los sistemas cerrados — como es el caso del modelo de Shannon con el que representaba la comunicación, donde había una inevitable degradación del mensaje a partir de la distorsión o ruido—, los organismos vivos se caracterizan por ser sistemas abiertos que intercambian energía con su medio, complejizándose a la vez que generan orden interno, tal como sucede en el proceso de desarrollo de un ser humano. Contrario a lo que indicaba

---

<sup>5</sup> Traducción de Builes (2017, p. 164). En el original: “A machine in its pristine state is therefore full of uncertainty; its content is chaos. Once the machine begins to operate, however, a degree of *order* is introduced; and this ordering begins to eliminate the ruling uncertainty. This is what enables us to handle cybernetic systems: it is *information*. Information kills variety; and the reduction of variety is one of the main techniques of regulation—not indeed because it simplifies the system to be controlled, but because it makes it more predictable. “Noise” in the system increases the variety (and therefore uncertainty) without increasing the information” (Beer, 1959, p. 44).

la definición de Shannon, este aumento de orden interno conlleva a su vez un aumento de la información. El sistema abierto integra la energía presente en su medio, lo cual da “nacimiento [a] un todo de orden superior, que incluso puede tener propiedades completamente nuevas” (San Miguel, 2006, p. 515). En términos termodinámicos, se diría que la relación entre información y entropía, según la biología molecular, es “la medida de la conversión termodinámica de sistemas físicamente desordenados a sistemas biológicamente organizados” (Rubio, 2017, p. 65).

En lo expuesto hasta aquí, lo que se observa es un estado paradójico de la información, atrapado entre dos convenciones, entropía y neguentropía, desorden y orden, puesto que se utiliza para significar ambos. ¿Cómo resolver la paradoja neguentropía-entropía de la información? ¿Cómo se puede conciliar el sentido de la información entendido como la consolidación de una forma, con el sentido que indica que está asociado a lo informe, al azar, a aquello que no se puede decir de entrada qué es? Es en el seno de esta discusión donde se puede introducir con coherencia histórica y epistemológica la teorización de Gilbert Simondon, desarrollada en su trabajo doctoral, defendido en 1958, donde plantea un razonamiento excepcional que permite “resolver” la paradoja, resumida por Rodríguez (2012) de manera sumamente clara:

Si una unidad de un código fuera absolutamente impredecible en su aparición para un hipotético receptor, ¿podría entender éste qué quiere decir? Para Simondon [...] *la información era algo relativo a la situación de recepción, y por lo tanto fluctuaba entre el azar absoluto y la determinación completa de la forma*. Por lo tanto, algo completamente in-forme, carente de forma alguna (definición filosófica), podría ser algo altamente improbable en su aparición (definición de la TMI) y tener entonces un alto contenido informacional, pero no hay nadie para entender lo que “dice”; o sea, en realidad no es una información (como dato) para nadie (pp. 72–73; énfasis agregado).

La respuesta, si se atiende a lo expuesto por Rodríguez (2012), es que la información está *entre* el azar y el orden, puesto que, si hay un absoluto desorden, no hay posibilidad de extraer mensaje alguno; y si su forma está completamente determinada, no aporta novedad alguna,

porta la forma de la redundancia. Las dificultades para poder concebir la complejidad de la información, según interpreta Heredia (2019), se deben a las dificultades que traen las representaciones decimonónicas de la realidad, cuyas influencias empujan a concebir la enigmática “información” bajo una comprensión unívoca. Y ello no fue solo lo característico de la comprensión de Shannon y Weaver (1998), sino también de Schrödinger:

[...] como bien han indicado Barthélémy (2005) y Bardin (2015), el filósofo francés [Simondon] cuestionará la ecuación schrödingeriana “neguentropía = orden = información” (inversa a la ecuación “entropía = desorden = ruido de fondo”), por considerar que dicha fórmula enmascara la realidad no-cuantitativa de la información y, por otro lado, oculta el carácter no unívoco de la noción misma de información. Esta última está afectada de una equivocidad esencial que consiste en que aparece tanto como azar cuanto como regularidad [...]. Este carácter no unívoco lo llevará [a Simondon] a postular la necesidad de un concepto no-cuantitativo ni probabilístico de información (Heredia, 2019, p. 304).

### **Aproximación al devenir conceptual de la noción de “información” en Gilbert Simondon**

Pues bien, resulta que esta equivocidad de la noción de “información” no se limita únicamente a todo lo que precede la teoría de Gilbert Simondon, sino que también en los textos de este último, debido a la complejidad del término en cuestión, hay un uso de la noción de “información” que puede resultar denso, oscuro. Habiendo reconocido esto, a continuación se ahondará en tres momentos del pensamiento de Gilbert Simondon que ilustran algunas características esenciales para su comprensión, así como algunas implicaciones en lo que a la individuación concierne.

## Primer momento de la información

En la tesis principal<sup>6</sup> de Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2009) (en adelante su abreviará como *ILFI*), este autor se interesa principalmente por estudiar el proceso de individuación. Para dicho estudio, parte del presupuesto de que no se debe tomar el individuo como algo dado —puesto que sería una abstracción de una realidad que más bien es siempre cambiante— sino que se debe partir de la *individuación*. En este orden de ideas, la aparición de la noción de “información” en esta fase del pensamiento simondoniano tendrá su acento puesto en la explicación del modo en que la individuación acontece, esto es, será la “fórmula de la individuación” (Simondon, 2009, p. 36), con la cual se puede teorizar sobre las génesis constantes<sup>7</sup> del individuo en todos los niveles del ser (físico, viviente y psíquico-colectivo), así como esclarecer las condiciones de su aparición. Entonces, para comprender cómo se inserta la noción de “información” en esta elaboración teórica, será necesario comprender a qué se refiere Simondon con la “individuación”.

Tradicionalmente existen dos vías para explicar el origen del individuo. La vía *sustancialista* describe al individuo como una unidad consistente, fundada sobre sí misma, esto es, que no es producida por un ente externo. Ejemplo de esta mirada es el atomismo, que describe la existencia de unos elementos constituyentes que existen desde toda la eternidad. Estos últimos son considerados como “verdaderos

---

<sup>6</sup> El trabajo doctoral de Simondon está compuesto por una tesis principal, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, supervisada por Jean Hyppolite, y una tesis secundaria, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, dirigida por Georges Canguilhem, ambas defendidas el 19 de abril de 1958 (cfr. Heredia, 2017).

<sup>7</sup> Jean-Hugues Barthélémy (2012) señala el contexto que sirvió de inspiración para Simondon de esta idea, que se traerá aquí para nutrir la comprensión de la aparente contradicción de superponer “génesis” y “constante”. Su reflexión sobre la información bebe de la problemática en el terreno de la física de la dualidad onda-partícula, según la cual su comportamiento como *onda*, o su comportamiento como *partícula*, está siempre condicionado por el modo en que se interactúa con esta realidad. De ahí que este ente extraño pareciera estar en una *constante génesis*, oscilando entre su aparición como onda o como partícula. Esta misma lógica es trasladada a la teorización de la individuación.

individuos”, puesto que son la materia primera no divisible. Pero su principio de individuación se deja a la deriva teóricamente: no se explican las condiciones de su surgimiento. Por su parte, la vía hilemórfica designa la creación del individuo a partir del encuentro entre materia y forma, pero sucede que no es posible asistir a o ser testigos de la operación del principio de individuación que une la materia y la forma. En ambos casos hay una *zona oscura* que recubre la operación de la individuación.

Tomando distancia de las dos vías anteriores, Simondon propone una inversión de esta búsqueda: “*conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo*” (2009, p. 26: énfasis de Simondon). Esto quiere decir que, para abordar la zona oscura no aclarada por el hilemorfismo y el sustancialismo, Simondon observará a los individuos, no como una realidad dada o sustancia terminada, sino como fotografías que captan un momento del proceso constante de la individuación descrita como *devenir*, o como lo nombra Combes, “el sedimento relativo del ‘escalonamiento del ser’” (2017, p. 32). Lo que precedería al individuo no es otro individuo que lo engendra, llevando a una paradoja, sino una realidad preindividual,<sup>8</sup> dígase, un “más que todo”, un exceso energético inicial, desequilibrado, que ha debido “resolverse”, repartiéndose en fases más concretas que tienden hacia el equilibrio. Justamente este excedente inicial al individuarse, esto es, al concretar esta energía de tal modo que se pueda equilibrar (parcialmente), divide a ese todo caótico en la pareja individuo-medio:

---

<sup>8</sup> Botto describe de manera sumamente clara el lugar de lo preindividual en la individuación: “El ser no es el individuo. El ser es pre-individual [...]. Simondon piensa el ser como el *apeiron* de Anaximandro, infinito e indeterminado, metaestable, sobresaturado. Esta es la situación, por así decir, de portada. De esta sobrecarga energética se forman los cuantas, de los cuantas los átomos, que a su vez resuelven su sobrecarga uniéndose entre ellos para formar moléculas. Las moléculas, unidas entre ellas, dan lugar al mundo inorgánico. Tal vez, incluso, al mundo orgánico y de ahí a lo que solemos llamar los vivientes. Los vivientes, a su vez, se connotan por un cierto tipo de sobresaturación que los empuja hacia nuevas transducciones, dando lugar a lo psíquico y, por último, a un colectivo transindividual” (2014, p. 59). Chabot (2013) confirma el préstamo que hace Simondon del concepto de “*apeiron*” presocrático, añadiendo que se debía al reconocimiento por parte de Simondon de que estos filósofos dirigían sus pensamientos a los “inicios”. De manera sucinta pero iluminadora, Chabot (2013, p. 86) describe la noción de lo preindividual como “el reservorio del devenir”.

[...] esta sobresaturación inicial del ser homogéneo y sin devenir que enseguida se estructura y deviene, haciendo aparecer individuo y medio según el devenir, [...] es una resolución de las tensiones primeras y una conservación de dichas tensiones bajo forma de estructura (Simondon, 2009, p. 26).

Sin embargo, es menester aclarar que este proceso según el cual se “resuelve” este exceso energético inicial mediante la repartición por fases *no consume de golpe y de una vez por todas el reservorio energético*, sino que es un proceso gradual, del cual el individuo es apenas un “momento”. Con todo, la individuación implica pensar al individuo como cierta fase del ser. Pasa a ser una realidad relativa, inacabada o insuficiente en dos sentidos: a) el individuo es “no todo”, puesto que no puede considerarse sin su pareja necesaria, el *medio asociado*, con lo que la noción de “individuo” sería reemplazado por una representación más cercana a la realidad, “individuo-medio”, lo que se reúne bajo el designativo de “sistema”<sup>9</sup>; y b) el individuo debe entenderse como individuándose: porta consigo el exceso de la realidad preindividual, vuelta reserva rica en posibilidades, del que puede servirse para transformarse, haciéndose “más que sí mismo”.<sup>10</sup>

La idea de que el individuo (entendido como fase del ser, y como escenario de una relación) porta consigo una carga de realidad preindividual se fundamenta a partir de los conceptos de “metaestabilidad” y “transducción”, los cuales se refieren,

---

<sup>9</sup> Para Simondon (2009), un *sistema* no es una descripción arbitraria de seres reunidos; se define más bien por la posibilidad de acciones mutuas entre los elementos como generadoras de transformación. La descripción del individuo como sistema designa su realidad sustancial como relación, sin la cual no podría existir, esto es, la necesidad de existencia de al menos otro término (Simondon, 2009, p. 93). Este modo de describir la realidad es acorde con la exigencia expresada por Mario Bunge (2004), quien lamenta la ausencia del calificativo “sistema” en la mayoría de las filosofías contemporáneas cuando está íntegramente incorporado a la ontología inherente a la cosmovisión científica moderna y es una guía para la teorización que comprende el mundo a partir de un enfoque sistémico.

<sup>10</sup> Este modo de expresarlo es similar al optado por Combes (2017) en su lectura de Simondon como *más que uno*, con lo que busca indicar que el ser es de entrada potencia de mutación.

respectivamente, a la descripción de un estado del individuo de inacabamiento que permite futuras transformaciones, y a la operación mediante la cual el individuo se transforma, amplificándose (y cuya ejecución se puede ver desde la expansión de los cristales hasta la propagación de un chisme). Mills (2016, p. 38) indica que la transducción surge como reemplazo del esquema hilemorfo que concibe la forma como impuesta a una materia, proponiendo en su lugar que la forma *surge* al interior de un sistema y se *amplifica* en dicho dominio. En el seno de los conceptos de “metaestabilidad” y “transducción” se introduce la noción de “información”, pues la metaestabilidad es la condición de su ocurrencia y la transducción es la especificidad de la operación mediante la cual se da. La metaestabilidad es un concepto derivado de la observación de Simondon (2009) de un correlato de lo que él llama “realidad preindividual en el mundo de la física” bajo la denominación de *energías potenciales*: “[I]a noción de energía potencial en física [...] está ligada a una posibilidad de transformación del sistema por modificación de su estado energético” (Simondon, 2009, p. 91). Y es que los sistemas (se recuerda: el par individuo-medio donde ocurren acciones mutuas), si fueran completamente homogéneos en relación con la cantidad de energía que poseen, serían cuerpos totalmente estables. Pero no ocurre realmente así. Antes bien, se caracterizan por contener una “disimetría”, lo que se puede evidenciar, por ejemplo, en los cambios térmicos que se producen en un cuerpo dado: hay “una región [de] moléculas a una temperatura más alta y en otra región moléculas a una temperatura más baja” (Simondon, 2009, p. 91), llevando a que haya “una cierta cantidad de energía térmica potencial [...] que puede dar lugar a una transformación, reversible o no” (pp. 91-92). Se podría describir lo anterior de una manera más simple: Simondon capta en el enfriamiento de una taza de café la lógica de todo el ser, la capacidad de resolver transitoriamente una disparidad energética; “una capacidad de transformaciones reales en un sistema” (Simondon, 2009, p. 92). En resumen, considerar a los individuos como metaestables en lugar de estables es comprender de qué modo se puede manifestar lo preindividual en los individuos, a saber, ver el repertorio de potenciales latentes y desplegados que se pueden efectuar tras el encuentro con lo heterogéneo, lo dispar.

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo dicha transformación? Esto es, ¿en qué medida la disparidad de un sistema puede llevar a la efectuación de una transformación, si se ha dicho que la energía potencial *puede* efectuarse, así como puede no hacerlo? Se recuerda que, con la crítica al

esquema hilemórfico se disipaba la idea de que un individuo surge del mero encuentro bruto entre una forma y una materia, lo que implica que no es que simplemente un sistema se topa con algo distinto y de golpe surge un nuevo individuo. Hay que mirar lo que ocurre *entre* dicho contacto, entrar al taller donde se producen los artefactos, como diría Simondon (2009), para observar cómo acontece dicha transformación.

Si se toma como ejemplo el ladrillo de arcilla, este no se consolida con cualquier materia puesta en un molde que define cualquier forma. Inicialmente, haría falta una materia y forma específicas y nada más que esas, propias del ladrillo, para que surja este de su encuentro. No obstante, tampoco es cierto que el ladrillo surja únicamente de un “encuentro” espontáneo, del cual es un producto inmediato y certero. Al verter la arcilla sobre una forma paralelepípeda y retirar el molde no obtendremos más que arcilla compacta, lejos de ser considerada un ladrillo como tal. ¿Cómo se puede entablar una relación entre estas realidades, a modo de conformar un sistema de afectaciones mutuas? Simondon concluye que hace falta una *operación técnica* que sirva de mediación entre estos dos órdenes, entre esta disparidad, sin la cual estas no podrían comunicarse. Una mediación que consistiría en dos cadenas de operaciones, de la arcilla y del moldeado, que servirán de preparación de forma de estas magnitudes y harán “converger materia y forma hacia una operación común” (Simondon, 2009, p. 49). El ladrillo (o el individuo físico) no surge del encuentro entre la arcilla (una materia) y un molde (una forma), sino de una operación técnica que instituye una mediación entre una arcilla preparada y un molde fabricado. No es el encuentro bruto entre estas realidades lo que las pone en interacción comunicativa, sino el proceso que prepara las condiciones precisas para su comunicación. Como se trata de un individuo físico, hace falta un tercero que descubra<sup>11</sup> la arcilla precisa que se movilice y llene punto por punto todos los bordes del molde, y un molde que ejerza la fuerza

---

<sup>11</sup> La operación técnica no es una operación de *creación* de forma, pues ya la materia bruta porta una cierta coherencia formal: “la materia contiene la coherencia de la forma antes de la adquisición de forma” (Simondon, 2009, p. 67). Así, la operación técnica *emplea* estas formas implícitas, las cuales servirán de orientación para el gesto del artesano —respetando, por ejemplo, las propiedades moleculares de la arcilla en cuestión, que determinan su calidad, porosidad y densidad, y que notifican a su vez sobre el material a usar para el molde, que sea robusta pero a su vez tenga una elasticidad propicia (Chabot,

suficiente sobre dicha arcilla para limitar su avance sin agregar ni achicar su energía, conociendo a profundidad y respetando la individualidad de cada uno, esto es, reconociendo las características particulares de la realidad con la que se pretende entablar una interacción comunicativa y buscando el contacto preciso que permita establecer dicha información. Hace falta que se instaure un régimen según el cual haya una participación conjunta, punto por punto, de todos los rincones del molde en todo el perímetro de la arcilla de manera armónica, constituyendo una auténtica comunidad, un ecosistema donde punto por punto hay contacto armónico y activo.<sup>12</sup> Aquí se evidencia lo esencial de la noción que interesa comprender. Esto es la información: el descubrimiento e instauración de aquello que articula —*genera ligazón*— una realidad con otra.

Lo anterior se deriva de la observación de la individuación a un nivel físico, cuyo funcionamiento, que expresa una lógica de la información, se conserva cuando se trata de individuos vivientes, con el agregado de que ya no haría falta necesariamente un tercero que descubra esta ligazón y la efectúe *entre* las dos realidades dispares, como la arcilla y el molde, sino que el viviente mismo es quien la efectúa. El viviente, contrario a la materia bruta, es agente de individuación e individuo que individúa. Los vivientes constantemente están aquejados por la exigencia acuciante de atender a las disparidades con las que se encuentran día a día, por lo que de manera recurrente deben descubrir una significación, una *forma*, que les permita resolver de manera parcial esta tensión. El ejemplo clásico dado por Simondon (2009) es el fenómeno de la visión: cada retina retiene imágenes bidimensionales que no son superponibles y que únicamente mediante el descubrimiento de la tridimensionalidad podrán integrarse ambas en un conjunto coherente. Se puede utilizar, entonces, el fenómeno de la visión como análogo de la información, donde *el individuo viviente debe descubrir significaciones que no están dadas de antemano*, dándole un rol enteramente activo en su desarrollo, pues “la génesis del individuo es un descubrimiento de *patterns* sucesivos que resuelven las incompatibilidades inherentes a las parejas de disparidad de base” (Simondon, 2009, p. 307).

---

2013, p. 76)— acorde con las potencialidades ya ahí en la materia, que demandan una adquisición de forma *precisa*.

<sup>12</sup> Esta comunicación permanente y activa es nombrada por Simondon (2009) “resonancia interna”.

Esta descripción de la noción de “información” reemplaza a la de “forma” y la libera de las equiparaciones con las “señales” de información. “Forma” resulta una noción insuficiente, puesto que supone un término único, una dimensión de la realidad suspendida que no se entiende por sí sola (necesita de su correlato, la materia), mientras que la información siempre supone la interacción activa entre dos realidades y describe el proceso activo mediante el cual estas entran en comunicación interactiva: “Sólo existe información cuando aquello que emite las señales y aquello que las recibe forman sistema” (Simondon, 2009, p. 331). Las “señales de información” son soporte no necesario de la información, puesto que dichas señales solo son *potencialmente pregnantas*, carentes de significación por sí mismas, mientras que la información es el proceso en virtud del cual se genera la *pregnancia*.<sup>13</sup> Hay entonces unos condicionantes para el establecimiento de la información, si se entiende que no basta con la mera señal: debe haber una expresión de contraste, pues es el encuentro con lo diferente lo que permite que el sistema se transforme; y otra de familiaridad, puesto que para que ocurra la significación es necesario que se encuentren formas previas con las cuales pueda compatibilizar eso distinto que llega,<sup>14</sup> lo que implica, de nuevo, que la significatividad de la información es inherentemente *relacional*, es una conciliación de lo precedente y de lo novedoso.

En resumen, la noción de “información” en *ILFI* designa el proceso *constante* mediante el cual acontece una interacción auténtica (esto es, que supone acciones mutuas, resonancia interna e integración al sistema) entre dos realidades dispares, cuya realización es el corazón de la individuación, puesto que implica que el individuo se torna *otro*, que

---

<sup>13</sup> Se interpreta que Mills (2016, p. 47) señala igualmente este estatus relativo de la información —si esta se equipara a una señal transmitida entre emisor y receptor— al recalcar la diferenciación de Simondon entre información primaria y secundaria: la noción de “información secundaria”, que estaría del lado de la concepción cibernética y matemática, sería suficiente únicamente si se parte de que ya haya ocurrido el proceso de información primaria, esto es, la individuación del individuo en cuestión. Dicho de otro modo, la información primaria tiene una *prioridad ontológica* respecto a la información secundaria (cfr. Mills, 2016, p. 47), volviendo a la segunda relativa e insuficiente.

<sup>14</sup> Nótese cómo la noción de “forma”, planteada aquí como insuficiente y reemplazada por la noción más abarcante de “información”, pasa de tener un sentido pasivo y sustancialista (*la forma*) a tener un sentido activo y operatorio (*hacer forma*).

se expanda al ligarse con lo que no es él. No hace falta distraerse con la complejidad conceptual de Simondon que podría llevar a que se piense que escasamente se podría presenciar la ocurrencia de la información, siendo un proceso tan confuso: ocurre toda vez que alguien, acostado sobre el pasto, juega a decir qué figuras observa en el cielo nublado.

En “El modo de existencia de los objetos técnicos” (en adelante *MEOT*), Simondon (2007) sostendrá el mismo entendimiento que construyó de la noción de “información” en *ILFI*, recordando que esta está “a mitad de camino entre el azar puro y la regularidad absoluta” (2007, p. 154). Por lo tanto, el énfasis de *MEOT* (en lo que concierne a la exploración conceptual que interesa a la presente investigación) está puesto en la dinámica que entrelaza forma e información, cómo ello distingue el funcionamiento de la máquina del funcionamiento del viviente, y cómo la sensibilidad de la información se vuelve criterio de evaluación del progreso técnico de una máquina.

El viviente transforma las señales en *formas*, esto es, ajusta lo vivido a una serie de contornos familiares, al repertorio de formas previas; dicho repertorio está siempre disponible, listo para recibir las señales por interpretar, por lo que el viviente tiene una apertura constitutiva hacia lo novedoso. Es, entonces, *agente de formas*. A modo de ejemplo, se pueden considerar ciertas tendencias del cerebro en la constitución de las formas, como la *pregnancia*, la *tendencia al cierre*, la *proximidad* y la *figura fondo*. La máquina, por el contrario, como fue construida desde cierto número de esquemas y funciona de determinada manera, tiene una *determinación de formas*. Por ello:

El individuo humano aparece entonces como aquel que tiene que convertir en información las formas depositadas en las máquinas; la operación de las máquinas *no hace nacer una información*, sino que *es sólo una reunión y una modificación de formas [...] [;]* hace falta un ser viviente como mediador para interpretar un funcionamiento en términos de información, y para reconvertirla en formas para otra máquina (Simondon, 2007, p. 154).

Con lo anterior, lo que se empieza a introducir es una diversidad de modalidades de aparición de la información, en tanto que del individuo viviente se resalta su capacidad de agencia, como si en él la información fuera una *capacidad* que le permitiera establecer nuevas informaciones,

a partir de las cuales es posible resolver las contingencias que aparecen en el medio-asociado<sup>15</sup> (cuya capacidad es variable según el viviente en cuestión; el ser humano, por ejemplo, tiene una particular disposición a engendrar información a partir de las herramientas que le posibilita el lenguaje): “lo viviente [...] está siempre *orientado hacia la recepción*<sup>16</sup> de la información a interpretar” (Simondon, 2007, p. 154), mientras que en la máquina la información tiene un rol más limitado; solamente describe una operación que está ocurriendo en su interior, pero sin poder expandirse a falta de la intervención de un tercero. Aquí se evidencia una discrepancia entre Simondon y la cibernética relacionada con las equiparaciones que propone esta última entre hombres y máquinas: en contraste, el filósofo francés mantiene una distinción fundamental

---

<sup>15</sup> Esta idea está en el centro de la conceptualización que realiza Simondon sobre la “invención”. Ahora bien, se considera pertinente realizar la siguiente aclaración sobre esta capacidad de establecer nuevas informaciones, propia de los vivientes, para no considerar a estos como individuos con potestades “divinas”, esto es, capaces de hacer aparecer *algo* de la *nada*. Para ello, se considera que la concepción de Carlos Arturo Ramírez respecto a la *creación* resulta iluminadora y afín a la teoría de Simondon en este punto sobre la invención. Según Ramírez (2012), se puede entender la creación (que se retoma acá para aclarar de qué naturaleza son las nuevas informaciones) como “establecer una nueva configuración [...] que interactuará con el medio y originará una nueva dinámica” (p. 30). La diferencia con Simondon radica en que este reserva la palabra “creación” para el acto de construcción de objetos u obras independientes del individuo que las elabora. No obstante, lo esencial es resaltar que, en ambos, el acto creativo, sea llamado invención o creación, es el establecimiento de nuevas combinaciones. Sobre esta cuestión también insiste Mario Bunge, advirtiendo sobre el siguiente principio unitario de la “emergencia”: “[s]ea lo que fuere aquello que emerge, surge a partir de alguna cosa preexistente: este es uno de los presupuestos ontológicos de toda ciencia y toda tecnología” (Bunge, 2004, p. 50). Es importante el señalamiento tanto de Bunge como de Ramírez (2012) sobre la piedra de toque de la cosmología filosófica y científica, a saber, el principio de conservación de energía sobre el cual claramente está sensibilizado Simondon (2009), dada su recurrencia constante a los saberes de la física y su construcción a partir de esta del concepto de “realidad preindividual”. Dice Ramírez que “[esta concepción de creación] no riñe con la ley de conservación de energía: la cantidad total de energía del sistema se mantiene, pero sus combinaciones, características y propiedades cambian” (2012, p. 30).

<sup>16</sup> Se insiste en tener presente lo aclarado en la nota anterior, a saber, la comprensión de este proceso de recepción como una operación siempre activa.

dada por la agencia anteriormente resaltada de los vivientes: “[p]ara Simondon, a diferencia de las máquinas (que reciben la determinación del exterior), los seres vivientes son capaces de plantear y resolver problemas, portan en sí una problemática interna, y no se limitan a una actividad adaptativa condicionada integralmente por el exterior” (Heredia, 2019, p. 284).

## Segundo momento de la información

En 1962, Gilbert Simondon presenta su texto *La amplificación en los procesos de información* (2016) ante el Coloquio de Royaumont, evento internacional (organizado por el mismo Simondon) suscitado por un punto de convergencia entre la filosofía y la ciencia: el problema del entendimiento de la información (Iliadis et al., 2016), lo que llevó a “una serie de discusiones aún hoy insuperadas en complejidad respecto del problema de la información” (Rodríguez, 2012, pp. 69-70). En su texto, Simondon, tras ya haber establecido la fundamentación conceptual de la individuación que sirve de suelo teórico para su comprensión de la noción de “información”, se interesa ahora por profundizar en las condiciones necesarias para que este último acontezca, cuyo fundamento radica en ciertas características del receptor. Asimismo, si en el *MEOT* se detuvo a diferenciar dos modos de aparición de la información, que diferenciaban al viviente de la máquina, en este texto, Simondon profundizará aún más en las distinciones de la información y conceptualizará tres operaciones de información posibles, proponiendo así una tipología de la información. En este texto aparece la ya muy citada (probablemente por su contundencia) aseveración de Simondon: “*ser o no ser información* no depende sólo de los caracteres internos de una estructura; la información no es una cosa, sino la operación<sup>17</sup> de una cosa que llega a un sistema y que produce allí una transformación” (2016, p.

---

<sup>17</sup> Simondon aclara que el sentido que cobra la palabra “operación” en su pensamiento se puede entender de la siguiente manera: “Es muy difícil definir una operación, como definir una estructura, de otro modo que por el ejemplo. Sin embargo, siendo dada una estructura como el resultado de una construcción, se puede decir que la operación es lo que hace aparecer una estructura o lo que modifica una estructura.” (2015, p. 470; mi énfasis). Al describir Simondon (2016) la información como una operación se refuerza la interpretación no sustancialista de la información, y en su lugar se mantiene su sentido asociado a la individuación.

139). Se deriva, entonces, la intención de caracterizar *qué se entiende por receptor*, y a *qué tipo de operación* se refiere. Indica que se puede considerar como receptor a toda realidad que encierra una capacidad de desplegar una transformación, que sea en esencia *volátil* al haber una comunicación interna<sup>18</sup> tal que se “disponga” a posibles transformaciones, y que a su vez necesite de un desencadenante externo, por débil o sutil que sea, para desatar dichas transformaciones (cfr. Simondon, 2016, p. 140). En este sentido, la información no necesariamente surge de un mensaje emitido por un emisor claro y con intento explícito de transmitir algo, sino que incluso “un fenómeno de azar puede activar un receptor determinado tan bien como si [proviniera] de un emisor” (Simondon, 2016, p. 139).

No hay un único modo de accionar sobre la volatilidad de un sistema (o, en palabras de Simondon, sobre su metaestabilidad). Hay tres operaciones posibles de la información: la *amplificación transductiva*, la *amplificación moduladora*, y la *amplificación organizante*. La amplificación transductiva es el modo más elemental de la información. Describe el proceso mediante el cual una realidad incidente se introduce en un sistema volátil, y en su punto de contacto —debido a la resonancia interna que se logra establecer por las características del sistema acordes con la de esta realidad incidente— ocurre una propagación descontrolada, a modo de una reacción en cadena, que modifica el sistema entero y al culminar lo torna más estable, menos volátil. Aquello que “entra” es desencadenante de una transformación y, como al entrar ya no es distinto, sino que empieza a formar parte de la realidad a la que ha ingresado, lo “entrado” es así mismo transformado. Esta idea, a primeras un poco confusa, es descrita con suma claridad por Rodríguez: “la transducción tiene algo de transmisión y otro tanto de paso de un registro a otro; sólo que se trata de un transporte donde lo transportado resulta transformado” (2018, p. 13). La realidad incidente se propaga en el sistema al que llega, y en el proceso mismo de su propagación resulta cambiado. Una característica fundamental de la amplificación transductiva es su modo incontrolado, devorador, como una suerte de crecimiento del que no se gobierna hasta dónde llega ni cuándo

---

<sup>18</sup> A modo de ejemplo de comunicaciones internas que permiten una amplificación, Simondon propone el siguiente: “el relámpago, que puede tener varios kilómetros de largo y hacer emanar una corriente de millares de amperes en algunas pocas descargas muy próximas, ha sido preparado por comunicaciones que comenzaron a escala cuasi-molecular” (2016, p. 34).

termina. La propagación de un chisme dentro de una comunidad es una representación fidedigna de la dinámica de la transducción: el mensaje inicial resulta deformado en su paso de un oído a otro, y se ensancha hasta alcanzar todos los rincones de la comunidad sin posibilidad de ser detenido.

Ahora bien, no toda realidad incidente desencadena una propagación transductiva: debe corresponder a la selectividad del estado volátil del sistema al que llega (aunque tiene una energía potencial latente a la espera de ser desplegada, el sistema es selectivo: no deja entrar a cualquiera) y el acto de incidencia debe darse en el momento en que el estado tenso se encuentre más pronunciado, cuando sea más susceptible: “la activación de las tensiones no está indefinidamente disponible: la eficacia de la información requiere de las condiciones de estructura (de contenido) y de las condiciones de oportunidad de la incidencia” (Simondon, 2016, p. 147). La información manifestada como transducción *solo se establece con una intervención oportuna y hecha a la medida*, pero su realización trae consigo cambios drásticos en el sistema. Un ejemplo literario que sirve de representación de una información que funciona por amplificación transductiva se puede ver en la obra *Stoner*, de John Williams, donde el protagonista, al escuchar un soneto de Shakespeare, resuelve cambiar drásticamente el curso de su vida, modificar la identidad que había construido de sí mismo hasta el momento, y sufre una transformación que hace que se disponga de otro modo (poco característico respecto a su personalidad hasta ese momento) frente al mundo.

La información por amplificación moduladora puede comprenderse como una domesticación de la transducción, volviéndola controlable y dictando su progreso a partir de un punto fijo que sirve de alimentación energética. En lugar de un exceso energético latente en el sistema, a la espera de ser desplegada, la energía está contenida en una “batería” que permite que dicho sistema se mantenga en estado metaestable perpetuamente (no termina de consumir la energía por más transformaciones que acontezcan). Luego, hay algo que interviene como un tercero regulador entre el punto de salida y el punto de llegada, gobernando perpetuamente las transformaciones posibles como una puerta que se pone en medio del caudal de un río, controlando cuánta agua deja pasar. Dicho control, por lo tanto, necesita que la transformación solamente ocurra en un único sentido para controlar la ocurrencia de información. La modulación, a diferencia de la transducción, no implica entonces reiteración ni multiplicación en un

medio impredecible, sino control del contacto entre las dos realidades mediante el establecimiento de unas condiciones supervisoras. Blanco y Rodríguez (2015), interpretando el análisis que hace Simondon del proyecto religioso y moral, proponen que un ejemplo social de la información por amplificación moduladora sería la limitación de las interacciones sociales de los seres humanos mediante *códigos morales y rituales*, esto es, su modulación vía la regulación de la actividad humana, que no por ello elimina todo margen de acción posible.

Finalmente, la amplificación organizante es un régimen común de transducción y modulación. Se mantiene la activación perpetua y expansiva de la transducción, pero dicho ensanchamiento es orientado hacia un fin, a saber, una incompatibilidad, *un problema*, una tensión del medio. Es esta diferencia, o esta incompatibilidad, la que se vuelve la moduladora de la transducción. “Aquí, la información no es una estructura dada, sino un desencuadre de estructuras” (Simondon, 2016, p. 156). Dicho de otro modo, aquí el detonante de la información es una “exigencia, [un] problema planteado, [un] sistema de compatibilidad a inventar por pasaje a una axiomática dimensional más elevada; es esta exigencia la que, aquí, lleva al control” (Simondon, 2016, p. 156). Pero no cualquier problemática puede funcionar como moduladora y permitir la integración e invención de una nueva axiomática. Debe sugerirse un atisbo de solución, un parentesco intuido, una unión posible. La función evolutiva y adaptativa de los seres vivos en sus interacciones con el medio son el ejemplo paradigmático de la amplificación organizante, donde “el problema vital es resuelto por ampliación del organismo que absorbe y estabiliza operaciones anteriormente exteriores y aleatorias” (Simondon, 2016, p. 157). También serían manifestaciones de amplificación organizante la dinámica de la salud psíquica —tal como la describe Lopera (2016) (quien retoma dicha propuesta de Canguilhem y su texto *Lo normal y lo patológico*)—, donde se entiende a esta última, no como la resignación a una norma o estándar social, sino como la capacidad *normatizante* de crear nuevas normas que permitan el despliegue del sujeto pero que, a su vez, sean armónicas con en el medio asociado, sin pasar por encima de él; la mediación analítica propuesta por Henao (2022), donde se toma la tensión propia de los conflictos que emergen en las situaciones grupales, no como obstáculo, sino como acicate para el despliegue de las potencialidades de los integrantes, y como fuente para la creatividad y la articulación de los saberes presentes allí; y la adaptación tal como la despliegan Builes *et al.* (2017), entendida,

no en dirección única, sino como intermodificación constante entre el sujeto y el medio en el que está inserto.

### **Tercer momento de la información**

En el *Curso sobre la comunicación* (2016), dictado por Simondon entre 1970-1971, él analiza el fenómeno de la comunicación, entendido en su sentido más elemental como “la puesta en continuidad, mediante el establecimiento de un *acoplamiento* por lo general recíproco” (Simondon, 2016, p. 41), que incluye la acción de dos realidades, una sobre otra, y una necesaria modificación mutua; pero entre su “entrada” y su “salida” (receptores y efectores) interviene una capa intermediaria, una tercera realidad que incide en la interacción entre dos términos y permite que el resultado sea mucho más que el mero eco o la repetición homogénea.

El objeto, viviente o no, es receptor de las acciones a las cuales se ve sometido; produce a cambio ciertas acciones que pueden ser señales o incluir señales, pero entre lo que recibe y lo que hace existe una realidad intermediaria: puede diferir la respuesta o dar una respuesta nueva, diferente de la esperada; si es viviente, puede huir, ocultarse, atacar; no es un contestador automático; la pared con eco impone aplazamiento, debilitamiento, y distorsión de la señal emitida; el espejo devuelve la imagen de izquierda a derecha; aunque solo fuera por relación a la posibilidad de ser detectado e identificado, el objeto tiene ya una conducta propia que se inserta entre lo que recibe y lo que emite (disimulación, conducta “*deceptiva*”, o por el contrario alarde de las fuñeras, “*display*”) (Simondon, 2016, p. 50).

Esta capa intermedia es puesta del lado de la gnosis, motivación, actitud o tendencia, dependiendo del tipo de individuo del cual se está hablando (cfr. Simondon, 2016, p. 50), y es en virtud de este *entre* que acontece una modificación mínima en el círculo comunicativo, a saber, una necesaria conducta propia que es condición *sine qua non* para hablar de información y de comunicación en sentido estricto. Para mayor precisión, la comunicación es la puesta en continuidad de dos realidades donde cada una actúa sobre la otra, mientras que la información, en cuanto acontecimiento de significación, puede acontecer sin modificar el emisor. Así lo indica Simondon: “los tropismos, las parias, las taxias,

en dicho medio, pueden constituir reacciones adaptativas sin iniciar comunicación, en tanto que el medio puede ser considerado como no-modificado por las acciones que desencadena la adquisición de información” (2016, p. 51). A modo de ejemplo: alguien puede *discernir* una silueta borrosa que se encuentra en el lejano horizonte sin por ello *comunicarse* con aquel a la distancia que encarna dicha silueta. De ahí que puede haber informaciones sin comunicaciones entre emisor y receptor, pero toda comunicación —entendida en el sentido estricto que esboza Simondon, que requiere de una modificación mutua y puesta en continuidad— implica necesariamente información.

Pues bien, debido a que se mantienen los fundamentos de la noción de “información” construidos en los anteriores trabajos, el énfasis aquí será puesto en indagar los diferentes niveles de comunicación que se diferencian según lo que ocurre en esta realidad intermedia ubicada entre “lo que emite” y “lo que recibe”. Para centrarnos en aquello que es de interés en el presente rastreo, enfatizaré el tercer nivel comunicativo en razón de las indicaciones referidas a la información que aparecen allí.<sup>19</sup> En la comunicación de tercer nivel se observa, ya no la interacción entre distintos elementos ya constituidos, sino la comunicación entre realidades que hasta entonces se ignoraban, incompatibles de entrada y que por ende presentan un problema por resolver. Aquí Simondon propone la *invención* como la comunicación en su nivel más elevado, más exigente y refinado, que “instituye una comunicación entre esos incompatibles necesarios, se organiza una compatibilidad y una estabilidad, al precio de una refundición de cada uno de los elementos anteriores a la invención” (Simondon, 2016, p. 56). Implica, ante todo, la posibilidad de una modificación interna,<sup>20</sup> de tal modo que no haya algo así como un “*impasse* comunicativo”, sino un acertijo por resolver.

En la medida en que toda comunicación supone necesariamente información, y la comunicación de tercer nivel implica la *invención* como un modo más desarrollado de la comunicación, lo que se esboza aquí es que la invención sería una modalidad de la información con un mayor

---

<sup>19</sup> En lugar de ahondar en los dos niveles precedentes, se mencionará sucintamente a qué se refieren: el primer nivel comunicativo es aquel en que una especie ocupa un medio heterogéneo y finito; el segundo nivel es la comunicación entre vivientes (Simondon, 2016).

<sup>20</sup> Es a lo que se refiere Simondon con “refundición del conjunto del sistema” (2016, p. 58).

despliegue, algo así como una información *excelsa*, y que está reservada a los individuos que tienen la capacidad justamente de *instaurar estas compatibilidades allí donde antes no existían*. Este factor es lo que hace que Simondon considere que en la comunicación de tercer nivel se instaure una *información original o novedosa*.

## Conclusión

A modo de resumen se puede reconocer la noción de “información” en un primer momento del pensamiento de Simondon (2007, 2009) como describiendo aquello en virtud de lo cual ocurre la individuación, lo que *liga* una realidad con otra, y como capacidad que diferencia a los individuos vivientes de las máquinas, empezando a derivarse unas filigranas de distintos modos de aparición de la información. Luego, en el segundo momento, siguiendo la aparición de los matices de la información precedentes, se describe una tipología de la información mostrando diferentes operaciones posibles, a la vez que se muestran las condiciones según las cuales se puede hablar o no de la información a partir de las características del receptor (metaestable y necesitado de otra instancia con la que se comunica) (Simondon, 2016). En el tercer momento del pensamiento de Simondon se culmina mostrando que hay una modalidad de información que es propia de los vivientes, a saber, aquella que resuelve una incompatibilidad, acentuando la invención como una modalidad de información propia de los vivientes. La noción de “información” mantiene, entonces, una coherencia conceptual a lo largo de su evolución, solamente especificándose en sus matices.

Puede llamar la atención, no obstante, que en los textos de Simondon, aun tras su insistencia de no tratar la información como una “cosa”, haya frases que dejen una sensación de caer en esto mismo. Como ejemplo se puede observar la siguiente frase: “Ahora bien, cuando se utiliza un canal de información para transmitir información [...]” (Simondon, 2007, p. 151). De ahí que surja la necesidad de proponer una distinción de usos de la palabra *información* en los textos de Simondon para disipar posibles confusiones. Se podría distinguir entre un uso anticipatorio o pasivo del término y otro activo, que señala un acontecimiento actual. Dicho gramaticalmente, se distinguiría su uso como futuro simple del indicativo, con el que se denomina algo que potencialmente podría devenir en información, solo presente como potencia (como una flor que suelta una semilla, a la espera de ser regada, y que solo crecerá con un conjunto de operaciones complejas); y como presente progresivo, es

decir, indicando el proceso continuo de información que está operando, lo que incluye la referencia del estado actual en marcha, así como de la realidad de otros seres con los que se puede entrar en contacto — pues ellos también son teatros de información— validando expresiones como “allí hay *una* información”, y acentuando el hecho de que las operaciones son modalidades de relaciones, y estas últimas tienen rango de *ser* (Combes, 2017, p. 47). Lo anteriormente descrito sería acorde con el señalamiento de Simondon, ya expuesto líneas atrás, sobre el carácter no unívoco del término, prestándose para varios usos semánticos según el contexto.

En conclusión, se puede decir que, para Simondon, la información, en últimas, sugiere una operación de adquisición de forma que instaura un estado relacional: la unión entre dos realidades dispares que surge como un auténtico acontecimiento, a saber, el de la resolución de dicha disparidad, la superación de la discrepancia y la apertura a la interacción comunicativa. Simondon no considera a la información como una sustancia —no se puede reducir su realidad a la del dato o el *bit*, por lo que habría que superar las equivalencias semánticas entra estos y la información, tan comunes en el discurrir cotidiano—, por lo que no considera que sea en el mensaje donde yace la posibilidad de que algo sea o no información. No existe información sin significación, e incluso la información está más del lado del proceso mediante el cual se torna algo confuso en pregnante que del contenido mismo a secas.

## Bibliografía

- Barthélémy, J.-H. (2012). Glossary: Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon. En A. De Boever, A. Murray, J. Roffe y A. Woodward (eds.), *Gilbert Simondon: Being and Technology*. (pp. 203-231). A. De Boever (trad.). Edinburgh University Press.
- Ber, S. (1959). *Cybernetics and Management*. The English Universities Press.
- Blanco, J. y Rodríguez, P. (2015). Sobre la fuerza y la actualidad de la teoría simondoniana de la información. En P. Rodríguez, J. Blanco, D. Patente y A. Vaccari (eds.), *Amar las máquinas. Cultura y técnica en Gilbert Simondon*. (pp. 95-120). Prometeo Libros.
- Botto, M. (2014). *Del ápeiron a la alegría: la subjetividad en Deleuze*. UAM.
- Builes, I. (2017). Sobre la noción de información y algunas implicaciones en el ámbito psicosocial. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 17(34), 161-178. DOI: <https://doi.org/10.18270/rcfc.v17i34.2086>.

- Builes, I., Manrique, H. y Henao, C. M. (2017). Individuación y adaptación: entre determinaciones y contingencias. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 51(2), 191-216. DOI: <http://dx.doi.org/10.5209/NOMA.55009>.
- Bunge, M. (2004). *Emergencia y convergencia: novedad cualitativa y unidad del conocimiento*. R. González del Solar (trad.). Gedisa.
- Chabot, P. (2013). *The Philosophy of Simondon: Between Technology and Individuation*. A. Krefetz y G. Kirkpatrick (trads.). Bloomsbury Publishing.
- Combes, M. (2017). *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. P. Ires (trad.). Cactus.
- Corominas, J. (1961). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.
- Corominas, J. y Pascual, J. A. (1980). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico (Ce-F)*. Gredos.
- Faucher, K. X. (2013). *Metastasis and Metastability: A Deleuzian Approach to Information*. Sense Publishers.
- Ferrater, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Sudamericana.
- García, F. J. (1998). El concepto de información: una aproximación transdisciplinar. *Revista General de Información y Documentación*, 8(1), 303-326. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/RGID/article/view/RGID9898120303A>.
- Henao, C. M. (2022). *Individuación y mediación analítica en contextos organizacionales*. Aula de Humanidades.
- Heredia, J. M. (2017). *Simondon como índice de una problemática epocal*. Universidad de Buenos Aires.
- (2019). Sobre la lectura y conceptualización simondoniana de la cibernética. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 56, 273-310. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i56.998>.
- Iliadis, A. (2013). Informational Ontology: The Meaning of Gilbert Simondon's Concept of Individuation. *Communication and the New Materialisms*, 2(5), 1–21. DOI: <https://doi.org/10.7275/R59884XW>.
- Iliadis, A., Mellamurphy, N. B., Barthélemy, J.-H., de Vries, M. y Simondon, N. (2016). Book Symposium on *Le concept d'information dans la science contemporaine*. *Philosophy & Technology*, 29(3), 269-291. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13347-015-0205-z>.
- Lewis, C. T. y Short, C. (1879). *A Latin Dictionary*. Clarendon Press.
- Lopera, J. D. (2016). *Sabiduría práctica y salud psíquica*. San Pablo.

- Marcos, A. (2018). ¿Qué entendemos por información? *Investigación y Ciencia*, 504, 54-56 [2-3]. URL: [http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/Textos2019/IyC\\_septiembre.pdf](http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/Textos2019/IyC_septiembre.pdf).
- Mills, S. (2016). *Gilbert Simondon: information, technology and media*. Rowman & Littlefield International.
- Morán, A. A. (2015). Revisión del problema de Wiener o del estatus ontológico de la información. *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 38(1), 65-78.
- Ramírez, C. A. (2012). *La vida como un juego existencial. Ensayitos*. Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Rodríguez, P. (2012). *Historia de la información*. Capital Intelectual.
- \_\_\_\_\_. (2016). L'information entre Foucault, Deleuze et Simondon. En V. Bondems (ed.), *Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Actes de la décade des 5-15 août 2013 du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle*. (pp. 217-226). Klincksieck.
- \_\_\_\_\_. (2018). Prólogo. El modo de existencia de una filosofía nueva. En G. Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos* (pp. 9-24). Prometeo Libros.
- Rubio, J. E. (2017). Información, genética y entropía. *Ludus Vitalis*, 25(47), 55-84.
- San Miguel, J. L. (2006). "¿Qué es la vida?", la pregunta de Schrödinger. *Pensamiento*, 62(234), 505-520. URL: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4616>.
- Schrödinger, E. (2015). *¿Qué es la vida?* R. Guerrero (trad.). Tusquets.
- Serres, M. (2013). *Pulgarcita. El mundo cambió tanto que los jóvenes deben reinventar todo: una manera de vivir juntos, instituciones, una manera de ser y de conocer...* V. Waksman (trad.). FCE.
- Shannon, C. E. y Weaver, W. (1998). *The Mathematical Theory of Communication*. University of Illinois Press.
- Siles, I. (2007). Cibernética y sociedad de la información: el retorno de un sueño eterno. *Signo y Pensamiento*, 26(50), 84-99. URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86005007>.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. M. Martínez y P. Rodríguez (trads.). Prometeo Libros.
- \_\_\_\_\_. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. P. Ires (trad.). Cactus-La Cebra.
- \_\_\_\_\_. (2015). Allagmática. En *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. (pp. 469-480). P. Ires (trad.). Cactus.

- \_\_\_\_ (2016). *Comunicación e información: cursos y conferencias*. P. Ires (trad.). Cactus.
- Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad*. J. Novo Cerro (trad.). Sudamericana.
- \_\_\_\_ (1998). *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*. F. M. Arribas (trad.). Tusquets.



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2487>

Augusto Del Noce and the Origin of the Critical  
Evaluation of Modernity: The Encounter with  
Niccolò Machiavelli

Augusto Del Noce e l'origine della valutazione  
critica del moderno. L'incontro con Niccolò  
Machiavelli

Filippo Salimbeni  
Universidad de los Andes, Chile  
[filo.salimbeni@hotmail.it](mailto:filo.salimbeni@hotmail.it)

Recibido: 31 - 01 - 2022.  
Aceptado: 10 - 03 - 2022.  
Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

The purpose of this article is to evaluate the weight of Machiavelli's thought, sometimes forgotten by scholars working on Del Noce, not only in the reconstruction of Del Noce's idea of modernity starting from the thought of Descartes, but also in the elaboration of a Christian political proposal during the Italian post-World War II period. This proposal will be presented precisely in the terms of overcoming Cartesian dualism and recovering the historical-political dimension of religious thought. Firstly, I offer a reconstruction of Cartesian dualism, framing it from the outset within what Del Noce defines as the conditioning horizon represented by the legacy of Machiavelli's thought. This perspective sheds new light on Del Noce's interpretation of Marx's thought, the starting point of his entire reflection. I then analyse the links and differences between the Marxist approach and that of Machiavelli, in order to conclude by mentioning the tasks that Christian thought must assume today with respect to the political sphere.

*Keywords:* Augusto Del Noce; Niccolò Machiavelli; Descartes; political absolutism; religious quietism; Marxism; Catholicism; Liberalism.

### Riassunto

Lo scopo di questo articolo consiste nel rilevare il peso del pensiero di Machiavelli, a volte tralasciato dagli studiosi di Del Noce, non solo nella ricostruzione della modernità delnociana a partire dal pensiero di Cartesio, ma anche nell'elaborazione di una proposta politica cristiana durante il secondo dopoguerra italiano, proposta che si presenterà proprio nei termini di superamento del dualismo cartesiano e recupero della dimensione storico-politica al pensiero religioso. Cercheremo di offrire innanzitutto un'esatta ricostruzione dei caratteri del dualismo cartesiano, inquadrandolo fin da subito all'interno di quello che Del Noce definisce come l'orizzonte condizionante rappresentato dall'eredità del pensiero di Machiavelli. Riteniamo

che tale prospettiva possa dare nuova luce all'interpretazione del pensiero di Marx da parte di Del Noce, punto di partenza della sua intera riflessione. Analizzeremo nessi e differenze tra l'impostazione marxista e quella di Machiavelli, per poter infine concludere accennando ai compiti che il pensiero cristiano deve oggi assumere rispetto alla sfera politica.

*Parole chiave:* Augusto Del Noce; Niccolò Machiavelli; Cartesio; assolutismo politico; quietismo religioso; marxismo; cattolicesimo; liberalismo.

## Introduzione

Il percorso che porta Del Noce, lungo le vie del pensiero moderno, alla figura di Machiavelli nasce, come sempre accade per il filosofo torinese, dal confronto con una realtà storica presente. Siamo nei primissimi anni del secondo dopoguerra e qualsiasi filosofia politica che voglia dirsi attuale deve fare i conti con quello che Del Noce chiama il *problema del superamento del marxismo*. Tuttavia le filosofie di stampo razionalista si trovano impossibilitate a un vero superamento proprio perché, secondo Del Noce, il marxismo rappresenterebbe il frutto ultimo del razionalismo moderno, iniziato con una certa interpretazione di Cartesio, proseguito attraverso il sistema hegeliano e culminato nella critica a quest'ultimo da parte di Marx. Ora la domanda filosoficamente essenziale si presenta a Del Noce come una questione di storia della filosofia: si tratta di capire se il razionalismo moderno culminante in Marx sia l'unica direzione sviluppatasi all'interno del pensiero moderno, o se non sia presente una seconda modernità che permetta oggi di poter resistere alla critica della prassi marxista diretta contro ogni filosofia di tipo "contemplativo". In tale prospettiva inizia il lavoro delnoceano consistente nel riportare alla luce una linea di pensiero rimasta nascosta e che Del Noce identificherà come *ontologismo moderno*, un percorso alternativo alla prima modernità che partendo da una diversa interpretazione di Cartesio viene continuata da Malebranche, Vico, Gioberti e Rosmini.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Un'esposizione dettagliata di questa seconda modernità e quindi della sua giustificazione ci porterebbe troppo lontani dal nostro tema e la sua complessità non può essere affrontata in questa sede. Segnaliamo un'importante raccolta di

L'inizio della valutazione critica del moderno nasce per Del Noce dal confronto con la filosofia di Cartesio e con la cesura tra pensiero della trascendenza e sviluppo storico che quest'ultima genera. Si tratta di un carattere distintivo di una certa modernità che rompe la precedente unità medioevale attraverso la dissociazione tra spirituale e storico, e che un pensatore come Maritain, dal quale Del Noce è largamente influenzato, definisce suggestivamente come *disincarnazione dello spirituale*. Secondo il filosofo francese, l'età barocca si configura come "un'età caratterizzata in generale dal dualismo, dallo sdoppiamento. Il primato dell'ordine spirituale continua ad essere affermato in teoria, e praticamente è il primato del politico che si afferma ovunque" (Maritain, 1964, p. 98).

Non si tratta però per Del Noce di augurarsi un ritorno a un'unità ormai passata e non più riproducibile come quella medievale, ma piuttosto di superare l'opposizione che sviluppata all'estreme conseguenze porterebbe a quel quietismo religioso da un lato e all'assolutismo politico dall'altro, che hanno caratterizzato il Seicento europeo. Il ritiro della spiritualità dall'ordine temporale e la rinuncia machiavellica di una direzione etica della storia riteniamo dunque siano termini dello stesso problema. Ci ritroviamo all'inizio di quella *crisi della coscienza europea*, prendendo a prestito il titolo dell'opera del Hazard (2005), prodotta dal dualismo o sdoppiamento tra ordine spirituale e dimensione storico-politica.

La tesi delnociana appare in questo contesto decisiva: Cartesio non ha prodotto questo dualismo ma è stato il primo a subirlo senza riuscire ad uscirne. In altre parole, la filosofia di Cartesio si costituisce all'interno di un *orizzonte condizionante non problematizzato* prodotto del pensiero di Machiavelli e dalle conseguenze da esso scaturite. "Ogni operazione del pensiero di Cartesio presuppone già, come atteggiamento vissuto, quel separatismo (inteso come volontà di garantire al soggetto un'esistenza a parte) che si presenta poi come conclusione" (Del Noce, 2019, p. 551).

### **L'orizzonte condizionante della filosofia di Cartesio**

Jacques Maritain (1977), del quale abbiamo detto come Del Noce sia assiduo lettore, in un breve quanto interessante studio del 1930 cerca di inquadrare il fenomeno del dualismo cartesiano e le sue conseguenze sulla storia della politica e della cultura europea. Come è noto, nella

---

articoli: Del Noce (1992). Rimandiamo inoltre alla precisa ricostruzione operata da Massimo Borghesi (2011) nel suo ultimo testo su Del Noce.

filosofia cartesiana avviene uno sdoppiamento dell'umano, tra spirito puro ed estensione geometrica. Maritain trasferisce questa concezione all'interno del mondo politico, operazione in realtà non esplicitamente presente in Cartesio, osservando la nascita di:

[...] [un] meccanismo politico ed economico analogo alla macchina del corpo nella filosofia cartesiana, meccanismo nel quale non regneranno che leggi naturali dello stesso tipo di quelle della meccanica o della chimica. E a questo meccanismo che esisterà e varrà per se stesso, con le sue proprie necessità puramente materiali, non umane, voi potrete, se siete idealisti e se stimiate i valori morali, aggiungere una sovrastruttura morale, l'anima spirituale della macchina cartesiana (Maritain, 1977, p. 29).

La concezione che traspare corrisponde, a nostro giudizio, proprio al mancato conferimento di un *fine umano* all'azione politica, che parallelamente caratterizza il sistema di Machiavelli. L'importanza di una direzione etica e dunque di un fine umano della sfera politica risulta al contrario essere il concetto centrale in Antonio Rosmini,<sup>2</sup> l'autore dell'imponente *Teosofia* (2011) e altro punto di riferimento fondamentale per Del Noce.<sup>3</sup> Particolarmente interessante risulta su questo punto il confronto tra l'impostazione del machiavellismo e il testo del 1858 di Rosmini dal titolo *La società e il suo fine* (ora in Rosmini, 1985). Nel libro secondo di questa opera il pensatore roveretano spiega come la politica debba preoccuparsi della piena realizzazione umana senza ridurre l'uomo a pura exteriorità dimenticandone l'essere spirituale e sottomettendolo a quelle che Maritain definiva, nel passo citato, "necessità puramente materiali" (Maritain, 1977, p. 29).

Non solo Rosmini individua nello sdoppiamento della persona umana il grande problema della politica moderna ma, compiendo un

---

<sup>2</sup> Per un'introduzione al pensiero di Rosmini, cfr. Piovani (1997), che lo stesso Del Noce ha conosciuto e apprezzato giudicando la sua introduzione uno dei testi più significativi nel panorama filosofico italiano. Rispetto al tema del fine della società richiamiamo il testo di Campanini (1988).

<sup>3</sup> Segnaliamo in particolare le due lezioni tenute da Del Noce sulla filosofia di Antonio Rosmini nel 1981-1982 presso la facoltà di scienze politiche dell'Università di Roma "La Sapienza", pubblicate in Del Noce (2016, 149-169).

passo in avanti, invita anche a gerarchizzare ciò che nell'individuo è maggiormente importante, cioè ciò che lo rende propriamente persona umana. "La parte corporea ed esteriore della società si deve considerare come il mezzo di perfezionare la parte interiore e spirituale, nella quale esiste propriamente l'uomo, e risiede il diletto e la perfezione di cui egli è suscettibile: in questa dunque deve consistere anche il fine ultimo di ogni società" (Rosmini, 1985, p. 136). Il discorso di Rosmini prosegue dunque dimostrando come ogni politica debba perseguire un proprio fine, possiamo dire ciò che è bene per sé e che in Machiavelli potrebbe configurarsi come l'aumento o conservazione del potere. Tuttavia, secondo Rosmini la natura del fine della società non può essere che un *bene vero e umano*. Vero, cioè riconosciuto come corrispondente alla realizzazione della persona; umano, cioè che abbraccia nel suo insieme l'uomo senza sdoppiamenti o censure.

Le impostazioni totalmente antitetiche assunte da Machiavelli prima e Rosmini poi non possono che portare a conclusioni diametralmente opposte. Mentre Machiavelli dichiara che un principe, essendo il suo fine ultimo la conservazione del potere, "è costretto a operare contro la lealtà, contro la carità, contro l'umanità" (Machiavelli, 2012, p. 149), Rosmini al contrario afferma come il vero bene umano consista proprio in "tutti que' beni che possono stare insieme con la virtù" (Rosmini, 1985, p. 136). Machiavelli dunque attribuisce alla dimensione politica fini specifici e materiali che non investono l'uomo nella sua totalità, come possono essere la conservazione del potere e il successo dello stato. "Fine del principe è vincere e conservare il governo dello stato, per cui ogni mezzo è lecito, e, se servirà allo scopo, sarà da tutti lodato, perché il popolo bada alle apparenze e al risultato" (Machiavelli, 2012, p. 149).

All'interno di questa prospettiva, grazie al breve accenno al pensiero di Rosmini, pensiamo siano maggiormente comprensibili le ragioni della prima definizione data da Del Noce a Machiavelli come principale interprete "dell'antitesi di cristianesimo e Ragion di Stato" (Del Noce, 2019, p. 434), dove il cristianesimo si pone a difesa della spiritualità umana e la ragion di stato si configura come mezzo per la conservazione del potere, indipendente da ogni valutazione morale. Il pensiero di Cartesio si costituisce all'interno di questa separazione, di questo orizzonte condizionante, portando il pensatore francese a concepire la realizzazione dell'individuo spirituale come totalmente esterna e indipendente rispetto alla comunità sociale. L'uomo si realizza individualmente in quanto essere spirituale e libero, in antitesi appunto

alla realtà sociale e politica. “Alla separazione machiavellica della politica dalle altre forme della vita spirituale fa riscontro la separazione cartesiana operata invece a partire dalla vita spirituale” (Del Noce, 2019, p. 544).

### **L'esperienza della libertà nel separatismo cartesiano**

Il separatismo di Cartesio nasce quindi secondo Del Noce nell'orizzonte condizionante del machiavellismo e in esso si innesta l'esperienza spirituale della libertà, centrale nell'interpretazione delnociana del filosofo francese.<sup>4</sup> Si tratta però di un'esperienza rispetto alla quale le circostanze esterne non hanno nulla da aggiungere e che conferma il separatismo cartesiano. “In quanto nell'esperienza della libertà io mi realizzo come *io acosmico*, questa esperienza non raggiunge il campo politico; il filosofo non ha nulla da dire in politica perché la mia esistenza nel mondo *si aggiunge* puramente alla mia natura autentica” (Del Noce, 2019, p. 558). L'essenza del pensiero cartesiano consiste secondo Del Noce nel porsi come filosofia *della* libertà, cioè nel riconoscere la libertà come centro dell'uomo e come aspetto ineliminabile che vivifica l'intero sistema.<sup>5</sup> Tuttavia, nella lettura delnociana la libertà cartesiana nasce in una risposta inconsapevole al clima culturale segnato dal machiavellismo, come separazione della politica dalla spiritualità umana. La libertà che viene descritta da Cartesio è vista come esercizio ascetico, cioè come presa di coscienza che avviene nella misura in cui ci si differenzia e si prende le distanze dalla realtà concreta. Del Noce parla in questo caso di “potere di negatività; non cioè come libertà di porre — libertà considerata in rapporto alla produzione di una forma nuova che essa aggiunga alla realtà data — ma come libertà di distinguermi, di riconoscermi cioè come una realtà irriducibile” (Del Noce, 2019, p. 554).

---

<sup>4</sup> Nel ricostruire i passaggi decisivi nella formazione della valutazione critica del moderno da parte di Del Noce ci baseremo sul testo di riferimento dell'interpretazione delnociana del pensiero di Cartesio: Del Noce (2019). In particolare, in questo testo, pubblicato in prima edizione nel 1965, ci concentreremo sul capitolo V, fondamentale a nostro giudizio nella ricostruzione della modernità delnociana, dal titolo significativo di “Cartesio e la Politica (il senso dell'anistoricità cartesiana)”. Per ulteriori approfondimenti, cfr. Paris (2008).

<sup>5</sup> In questo l'influenza maggiore che Del Noce ha avuto nei suoi studi cartesiani è indubbiamente da attribuire al fortunatissimo libro di Laporte (2016).

La politica appare dunque non necessaria in Cartesio, essendo la natura umana realizzabile pienamente a prescindere da essa. Il primo compito richiesto alla dimensione politica in una concezione simile sarà indubbiamente l'ordine e la stabilità, garantite in massima misura dalle forme dell'assolutismo politico. Si tratta tuttavia di un consenso concesso da Cartesio all'assolutismo attraverso "ragioni che non sono assolutistiche, ma conservatrici, con le conseguenze importantissime che ne derivano. Perché al conservatorismo è essenziale la distinzione di politica e di vita spirituale" (Del Noce, 2019, p. 567). Risulta quindi chiaro perché Cartesio è portato da una parte "a configurarsi l'ordine politico come ordine assolutistico, per altro verso egli lo sconsa col togliergli la possibilità di una sua fondazione razionale o religiosa; col toglierli, insomma, quelle giustificazioni per cui il suddito di esso poteva sentirsi parte di un organismo morale" (Del Noce, 2019, p. 567).

Su questo punto la lettura cartesiana di Del Noce possiede una differenza essenziale con l'interpretazione tradizionale del pensiero politico in Cartesio. Secondo quest'ultima linea di pensiero l'indifferenza di Cartesio al mondo politico si può configurare come una sua mancanza o dimenticanza, rendendo la sua filosofia in qualche modo incompleta proprio per non aver voluto applicare il suo metodo al mondo storico-politico. In Del Noce troviamo una prospettiva del tutto differente: Cartesio subisce l'orizzonte condizionante del machiavellismo, come separazione tra fine politico e fine umano.<sup>6</sup> Non solo ma è proprio "la presenza di questo orizzonte non direttamente problematizzato che condiziona per un verso la formazione della filosofia cartesiana e che rende impossibile per l'altro il suo costituirsi come filosofia completa. La filosofia di Cartesio non può estendersi al mondo sociale e politico perché sorge dissociandosi da esso" (Del Noce, 2019, p. 571). L'intuizione di Del Noce è quella di cogliere il motivo del diffondersi dell'interpretazione tradizionale del pensiero di Cartesio come conseguenza di una mancata comprensione dell'influenza del machiavellismo sull'ambiente cartesiano. L'equivoco fondamentale, infatti, secondo il nostro autore "consiste nell'aver inteso l'atteggiamento condizionante come intenzionale" (Del Noce, 2019, p. 545) in Cartesio, mentre si tratterebbe di un dato condizionante ma non problematizzato, ovvero il pensiero cartesiano subirebbe questa forma di dualismo più che instaurarla.

---

<sup>6</sup> Abbiamo già accennato a questo aspetto rispetto al confronto con Antonio Rosmini.

È chiaro quale importanza avrebbe, se dimostrata, questa tesi per quel che riguarda la valutazione e l'interpretazione dell'inizio cartesiano della filosofia moderna. Perché questa dissociazione, non potendo venir riferita alla conclusione di una dimostrazione, e neppure a un atteggiamento intenzionale, non si lascia interpretare che come situazione storica che la filosofia di Cartesio subisce, come un dato entro cui essa si costituisce, non come una semplice occasione esterna del suo formarsi, e che condiziona l'ordine dei suoi problemi (Del Noce, 2019, p. 542).

In sintesi, dalla metafisica cartesiana non è possibile dedurre, come lo stesso Del Noce riconosce, le posizioni politiche di Cartesio; e di conseguenza nemmeno sarà possibile applicare il metodo cartesiano all'ambito politico come invece si è adoperato a fare gran parte del razionalismo moderno.

Inizia da questo punto fondamentale a crearsi lo spazio della seconda modernità delnoceiana che prende forza dalle crepe dello sviluppo razionalistico del pensiero presentato come dato incontrovertibile. È possibile comprendere l'origine di questa alternativa al razionalismo solo attribuendo il giusto peso del machiavellismo, seppur non spesso citato, nella ricostruzione delnoceiana della filosofia moderna. Detto altrimenti, e con le stesse parole di Del Noce, la scoperta dell'orizzonte non problematizzato di Cartesio "porterebbe a vedere un nesso sostanziale tra l'inizio cartesiano della filosofia moderna e il machiavellismo: nel senso che la rottura cartesiana con il pensiero dell'umanesimo supporterebbe la rottura machiavelliana come momento antecedente e condizionante" (Del Noce, 2019, p. 542).

### **La crisi del Seicento**

Occorre ora chiarire in che modo Machiavelli e Cartesio siano venuti a contatto. L'influenza di Machiavelli su Cartesio non è certamente originata da una lettura o attenzione diretta del secondo verso il primo; nasce piuttosto del successo storico avuto dal machiavellismo del Seicento nei confronti del tentativo di restaurazione cattolica dell'unità spirituale pre-riforma. Nella prospettiva della restaurazione il primo passo per ritrovare l'unità spirituale perduta viene considerato quello politico. Tale equivoco non può che portare alla sconfitta di un simile

tentativo perché invece di “ordinare la politica alla religione la politica dell’assolutismo non ha potuto agire se non riducendo la religione a strumento politico. La dissociazione della vita spirituale da un mondo politico che appare senza verità è il corrispettivo nel singolo di questa vittoria del machiavellismo” (Del Noce, 2019, p. 543). Possiamo osservare che secondo un processo del tutto particolare il temporale viene a essere dominato interamente dal pensiero di Machiavelli, ma tale primato del politico avviene proprio nel tentativo di ristabilire il primato dello spirituale. Tale contraddizione, o eterogenesi dei fini,<sup>7</sup> era stata messa in risalto dallo stesso Del Noce fin dal 1946,<sup>8</sup> fino a fare dell’età barocca un modello negativo rispetto ai rapporti tra religione e

---

<sup>7</sup> Il principio dell’eterogenesi dei fini è fondamentale nella lettura delnociana della storia, ed è in particolar modo applicato all’interpretazione della rivoluzione comunista e delle sue conseguenze, definita da Del Noce “il più straordinario processo di eterogenesi dei fini che mai si sia avuto nella storia” (2007, p. 57). Rimandiamo per un maggior approfondimento a Del Noce (2019).

<sup>8</sup> Si tratta di un testo dattiloscritto che si compone di due versioni. La prima dal titolo *Civiltà liberale e cattolicesimo* e la seconda *Cattolici e liberali*, dalla quale è tratta la nostra citazione. Questo testo, particolarmente significativo per la comprensione della composizione del pensiero delnociano, è stato pubblicato per la prima volta nel 2001 in Del Noce (2001). Nel brevissimo articolo, Del Noce porta l’attenzione su un aspetto importante della spiritualità moderna che si differenzia da quella medioevale. Si tratta della problematizzazione dell’atto di adesione del singolo alla verità spirituale. Tale adesione non può avvenire in forma meccanica come ricezione passiva di una tradizione ma allo stesso tempo necessita della piena libertà del singolo non tollerando alcuna imposizione. Una verità imposta con la forza decadrebbe nello stesso istante a strumento politico, così come è accaduto con l’assolutismo politico seicentesco. Osserviamo fin da ora, rinviando ugualmente all’ultima parte del nostro lavoro, come lo studio delnociano della modernità non risponda a un interesse puramente accademico ma sia premessa necessaria alla configurazione di una proposta culturale e politica nei primi anni del secondo dopoguerra. La problematizzazione della fede rappresenta un’opportunità di approfondimento per il pensiero cattolico e non semplicemente un segno della crisi. Lungo questa strada occorre riscoprire il valore centrale della libertà, sia da parte cattolica che liberale, ritornando al titolo dell’articolo. Significativa in questo senso la chiusura di Del Noce al suo breve testo. “Allo stesso modo che penso necessaria una consapevolezza cattolica dell’implicanza liberale, penso pure non sia possibile un rifiorire del liberalismo senza una presa di coscienza del suo fondamento cristiano” (Del Noce, 2001, p. 463).

politica. “La lezione dell’età barocca non è persuasiva a questo riguardo? Lo scopo espresso della politica dell’assolutismo fu la ricostruzione dell’unità religiosa; il suo risultato la considerazione della religione in funzione dell’unità nazionale” (Del Noce, 2001, p. 462). Al singolo che ancora volesse distinguersi come realtà spirituale irriducibile al contesto storico non rimane allora che chiudersi in se stesso, dichiarare persa la lotta per la storia e vivere in una obbligata condizione di solipsismo. Il solipsismo cartesiano è dunque la conseguenza immediata della vittoria di Machiavelli rispetto all’assolutismo politico del Seicento.

La condizione nella quale sono costretti il filosofo e la spiritualità nell’età dell’assolutismo viene letta da Del Noce paragonandola a quella vissuta in prima persona durante il ventennio fascista. Tale dato risulta particolarmente importante perché non solo ci permette di interpretare il pensiero di Del Noce come conseguenza del confronto con una realtà presente, ma anche perché conferma come la posizione del quietismo religioso rispetto al mondo della storia è atteggiamento che non appartiene esclusivamente all’età barocca, ma che ritorna nella storia e aiuta, ad esempio, a descrivere la posizione di molti cattolici durante il ventennio fascista. Il fascismo veniva infatti giudicato come il minor male in quel momento in Italia e l’opposizione che veniva esercitata rispetto al regime era quella di una resistenza di tipo esclusivamente morale, che in Del Noce era alimentata dalla lettura tra gli altri di Maritain e Aldo Capitini.<sup>9</sup>

Del Noce parla in questo contesto di *clericalismo machiavellico* per definire la posizione di quei cattolici che vedevano nel fascismo un temporaneo strumento per sconfiggere forze non cristiane. Apparteneva a tale posizione anche la speranza che, non avendo il fascismo alcun contenuto positivo, esso si sarebbe dissolto nella sua funzione negatrice del socialismo. Si trattava di uno scontro tra forze non cristiane davanti al quale il cattolico assisteva inerme nella speranza di una restaurazione dei sistemi ierocratici. La critica di Del Noce a questa posizione è estremamente decisa portando il nostro filosofo a concludere che “per

---

<sup>9</sup> L’incontro di Del Noce con Capitini risale al 1935 e assume grande importanza nel percorso delnociano, che definisce l’autore degli *Elementi di un’esperienza religiosa*, l’uomo che lo ha convertito all’antifascismo (cfr. Del Noce, 2001, p. 43). Si tratta di un’opposizione innanzitutto morale al fascismo sotto il segno della categoria della non-violenza (cfr. Lami, 1999, pp. 41-42). Importante in questo senso anche il testo di Capitini (1966).

il clericalismo la difesa della libertà in regime non cattolico è difesa non già del principio della libertà, ma dell'esistenza della Chiesa" (Del Noce, 2011, pp. 224-225).

La crisi dell'età barocca è dunque simile per certi aspetti alla crisi davanti alla quale si trova Del Noce durante il fascismo e che occorre superare per riaccendere l'impegno politico dei cattolici e riconoscere la politicità del pensiero filosofico. A tale problema, centrale nella ricostruzione dell'itinerario di pensiero di Del Noce, offrono un grande apporto le osservazioni di Massimo Borghesi:

Del Noce, attraverso la critica dell'età cartesiana sta andando alla genesi remota della dissociazione di cultura e politica del ventennio. Se il dualismo dell'era fascista era la conseguenza di una cultura incapace di farsi mondo, donde l'irrazionalismo dell'agire pratico-politico, allo stesso modo il dualismo dell'età barocca vede la dicotomia tra ragione e storia (Borghesi, 2011, p. 108).

Ed è proprio nella ricerca di una soluzione a questa dicotomia che Del Noce incontrerà Giambattista Vico, uno degli autori a lui più cari e che rappresenta un passo fondamentale all'interno di quella seconda modernità di cui abbiamo parlato. Il pensiero di Vico (2008) è interpretato come la critica più completa e allo stesso tempo definitiva alla cosiddetta anistoricità cartesiana, a quel ritiro dello spirituale dalla storia. Secondo Del Noce, Vico ha il grande merito di aver intuito "come il problema essenziale per una filosofia cristiana sia togliere all'irreligione la storia e come la lotta contro Machiavelli debba combinarsi con quella contro l'inadeguato spiritualismo cristiano" (Del Noce, 2019, p. 461).

### **Morale e politica nel confronto con Machiavelli e Marx**

*Togliere all'irreligione la storia* è precisamente la prospettiva dalla quale Del Noce era partito nel suo confronto con il marxismo<sup>10</sup> e che ora riscopriva nella critica di Vico al machiavellismo e al solipsismo cartesiano. Desideriamo dunque proseguire il nostro lavoro mostrando

---

<sup>10</sup> Fondamentali in questa prospettiva due saggi poi pubblicati in Del Noce (1964): "La 'non-filosofia di Marx' e il comunismo come realtà politica", del 1946, e "Marxismo e salto qualitativo", del 1948. Aggiungiamo inoltre il testo sul marxismo: Del Noce (1972).

come il confronto con il machiavellismo sia decisivo in Del Noce non solo per l'interpretazione del mondo moderno ma anche in quello che abbiamo chiamato il *superamento del marxismo*.

Rispetto al dialogo tra Machiavelli e Marx, Del Noce accoglie la tesi della letteratura critica che individua la differenza sostanziale tra i due autori nel rapporto tra etica e politica. Se nell'autore del *Principe* l'etica appare del tutto separata dalla politica, la concezione marxista segna invece il momento dell'inclusione della morale nella politica. Paradigmatica in questo senso la posizione di Lenin nella quale è morale ciò che partecipa agli scopi della rivoluzione. Da questo punto di vista risulta bloccata la via che vorrebbe spiegare il fenomeno del marxismo o del totalitarismo in termini di machiavellismo.

Tuttavia, l'indagine di Del Noce scava maggiormente in profondità ricercando quali siano le ragioni della differenza tra Machiavelli e Marx. Le due prospettive si presentano così differenti a motivo della diversa concezione antropologica che ne è alla base. Mentre Machiavelli ragiona all'interno dei confini dell'antropologia cristiana, Marx fuoriesce da tale schema attraverso la visione dell'uomo nuovo marxista. Si tratta dell'uomo sociale, dove la natura umana non è più essenza ma esistenza forgiata dai rapporti sociali e dalle circostanze materiali della vita.<sup>11</sup>

Ora pur partendo da visioni diverse dell'uomo, sia marxismo che machiavellismo accettano di buon grado quella che possiamo definire come durezza o violenza dell'azione politica. In Machiavelli la necessità di azioni particolarmente violente avviene sempre per una sorta di necessità pratica del principe, cioè la conservazione del potere in ogni tipo di circostanza. In questo senso, nel caso del filosofo fiorentino, Del Noce riconosce "la politica, e non l'etica della durezza" (Del Noce, 1964, p. 44). Significativo a modi di esempio il noto passaggio nel quale Machiavelli, in maniera apparentemente ragionevole, suggerisce al nuovo governante l'estinzione della dinastia del principe precedente per

---

<sup>11</sup> Non è questo il momento per soffermarsi sulla critica di Del Noce all'antropologia marxista; rimandiamo per questo al recente libro di Riili (2018). Ci interessa tuttavia rilevare, ai fini del nostro lavoro, come l'intera interpretazione delnoceana di Marx nasca proprio dalla sottolineatura di una nuova visione dell'uomo come radice della novità del marxismo. Ancora una volta il paragone con il sistema di Machiavelli permette a Del Noce di mettere maggiormente a fuoco uno dei punti centrali della sua interpretazione del moderno.

non correre eventuali rischi nel mantenimento del potere.<sup>12</sup> Nel marxismo il metodo della violenza è ugualmente presente con l'aggravante però di poterne fornire anche una giustificazione morale. Se la morale è ciò che serve al realizzarsi della rivoluzione, si capisce come il problema non possa essere portato sui mezzi utilizzati per conseguire tale scopo. Il problema dei mezzi è proprio del metodo opposto al marxismo, ossia quello della persuasione.<sup>13</sup> Nel metodo della violenza, invece, l'uomo non ha difese da opporre al cambiamento della società, essendo egli stesso determinato proprio da quella società alla quale vorrebbe resistere.

La differenza dei due metodi, della persuasione e della violenza, è per Del Noce differenza tra due visioni antropologiche contrastanti e non comunicanti tra loro: l'antropologia platonica cristiana e quella marxista. Non esiste sviluppo lineare neppure tra i sistemi di Machiavelli e di Marx secondo Del Noce, rimanendo sempre estremamente critico della possibilità di rintracciare una continuità in questo senso tra machiavellismo e marxismo. "Di qui si vede l'equivoco della notissima caratteristica di Marx 'Machiavelli del proletariato'; il machiavellismo separa morale da politica, proprio perché in esso permane l'antropologia cristiana; viceversa Marx riconcilia morale e politica proprio per la sua negazione di questa antropologia" (Del Noce, 1964, p. 43). Machiavelli pur avendo avuto come orizzonte l'antropologia cristiana, ne ha tuttavia escluso le implicazioni nell'ambito politico arrivando così allo stesso metodo del marxismo, la violenza, ma attraverso un cammino del tutto differente. Il metodo della persuasione invece, strada che Del Noce dichiara ancora percorribile a differenza di quella che vorrebbe un incontro tra cristianesimo e marxismo, richiede come requisiti non solo una certa antropologia ma anche il riconoscimento, scoperto per contrasto dallo studio di Machiavelli, delle influenze antropologiche e morali che qualsiasi posizione politica subisce.

Leggiamo riassumendo come Del Noce sintetizzi i due possibili metodi già a partire del 1946.

La categoria della persuasione è strettamente legata all'antropologia platonico-cristiana; alla tesi della presenza in ogni uomo dell'idea di Dio come fondamento

---

<sup>12</sup> Cfr. Machiavelli (2012, p. 49).

<sup>13</sup> Ritornano in questa critica di Del Noce le categorie di Aldo Capitini di persuasione e non-violenza.

della sua trascendenza alla storia della sua libertà; onde il cambiamento della società si prospetterà come conseguenza del cambiamento dell'uomo (della sua conversione, del risveglio in lui dell'idea di Dio). Ma nella posizione marxista non esiste un uomo essenziale prima dell'uomo esistente; dunque il cambiamento dell'uomo sarà conseguenza del cambiamento della società (Del Noce, 2001, p. 339).

Abbiamo dunque mostrato come Machiavelli e Marx non siano per Del Noce in una stessa linea di sviluppo e in questo modo ci prepariamo ad affrontare la diretta conseguenza di tale impostazione, ovvero la definizione dell'avvento dei totalitarismi non come il ritorno del machiavellismo, ma come la sua inevitabile fine.

Fin dal 1943 negli scritti di Del Noce sono presenti diversi richiami al machiavellismo che lo legano in particolare al quietismo cartesiano, come abbiamo visto nella prima parte del nostro lavoro. Il parallelismo tra Machiavelli e Marx, anche se in secondo piano, viene però identificato da Del Noce già in un articolo del 1946.

Arriverei a dire che il machiavellismo si rivela incapace di spiegare la realtà politica di oggi, dopo aver servito come criterio di interpretazione per i passati secoli dell'età moderna. Invece che di "ritorno a Machiavelli" o di verità di Machiavelli come scopritore della categoria eterna della politica, sarebbe opportuno dire "fine di Machiavelli", e spiegare machiavellicamente la politica totalitaria è chiudersi a intenderla (Del Noce, 2001, p. 257).

Secondo Del Noce il fenomeno totalitario non si ferma all'esclusione della morale dalla sfera politica ma avanza la pretesa della determinazione della morale a partire dalla politica. Ma in che termini è resa possibile una simile pretesa? Attraverso l'elevazione della politica a religione, cioè come forma inglobante ogni ambito dell'individuo, compresa la sfera spirituale o morale. Si tratta di una pretesa che segna la novità irriducibile dei totalitarismi rispetto al machiavellismo. Tommaso Dell'Era, nella sua indagine sugli scritti giovanili di Del Noce, ha ben colto la caratteristica nuova del totalitarismo secondo Del Noce. "Totalitario è quel governo che costituisce la realizzazione politica di una concezione antropologica

che include la dimensione religiosa dell'uomo entro quella politica e che istituisce un regime conseguente di rapporti tra gli individui e tra autorità e libertà" (Dell'Era, 2000, p. 291). Interessa sottolineare come i tratti del totalitarismo, fenomeno centrale nella filosofia politica delnociana, siano apparsi ancora più chiaramente a Del Noce grazie alla distinzione con il machiavellismo e i suoi sviluppi. Il valore politico diventa nel totalitarismo non solo machiavellicamente indipendente e ingiudicabile dagli altri valori ma "il valore ultimo e la definitiva istanza rispetto a cui tutti gli altri valori devono venir giudicati" (Del Noce, 2001, p. 257).

Cercando di riassumere possiamo osservare che Del Noce incontra tre differenti rapporti tra religione e politica, tutti dipendenti dai diversi contesti nei quali si sviluppano. Innanzitutto il sistema ierocratico medioevale, dove la politica è subordinata alla religione e il contesto è quello di un'unità spirituale non ancora problematizzata; secondariamente, il machiavellismo, rappresentante della separazione di religione e politica, il cui contesto è la permanenza di un'antropologia cristiana che possiamo definire come depotenziata, cioè impossibilitata a influire nell'ambito politico e storico; infine troviamo il modello marxista e successivamente totalitario dove la politica assorbe e giudica l'intera natura umana. Il contesto è necessariamente quello di una nuova antropologia.

Come è evidente, nessuno di questi tre modelli appena descritti risponde alle convinzioni delnociane, ma proprio a partire da essi il nostro filosofo inizierà a sviluppare dai primi anni del dopoguerra una personale posizione, una quarta via, nel tentativo di recuperare il terreno della storia e della politica alla filosofia. In sede di conclusione del nostro lavoro cercheremo allora semplicemente di accennare alla proposta di Del Noce legandola ai temi specifici appena trattati e ben sapendo che richiederebbe uno studio molto più ampio e che inizia a comparire nella letteratura critica, grazie anche alla pubblicazione di testi inediti della produzione delnociana.<sup>14</sup>

## **Principi di politica cristiana**

Nel cercare di delineare i primi lineamenti della proposta politica di Del Noce ci basiamo su un testo dattiloscritto, dal suggestivo titolo

---

<sup>14</sup> Cfr. Del Noce (2001 e 2020).

“Principi di politica cristiana” composto presumibilmente tra il 1944 e i primi mesi del 1945, e apparso per la prima volta nella raccolta di scritti politici curata da Tommaso Dell’Era alla quale abbiamo già accennato.<sup>15</sup> Il testo inizia con la seguente affermazione. “La necessità dell’impegno politico del cristiano risulta dal fatto che nessuna forma di attività umana dev’essere straniata dalla valutazione religiosa” (Del Noce, 2001, p. 219). Opposizione più decisa al machiavellismo è difficile incontrare.

Esiste un grado di responsabilità, per il ripiegamento su di sé della posizione cristiana, innanzitutto agli stessi cristiani che hanno spesso ceduto alla riduzione dei valori spirituali del cristianesimo come difesa di interesse parziali ed esclusivamente politici. Da una simile confusione è inevitabile successivamente l’incapacità di rispondere alla critica di una presunta inattualità delle posizioni cristiane, perché legate a un mondo ormai oggi scomparso. Al fondo di tale giudizio però risiede ancora una volta il separatismo tra religione e politica: la prima interessa solo una parte ben delimitata della vita del singolo e nulla ha da dire nella valutazione di altri ambiti. Non solo, ma la vita autenticamente religiosa inizia come abbandono dal mondo, lasciando campo libero al “realismo d’origine machiavellica che straniava la sfera politica come quella che ha leggi proprie indipendenti” (Del Noce, 2001, p. 221). Del Noce procede dunque all’esposizione di quello che sarebbe un giusto rapporto tra religione e politica e che rappresenterebbe la condizione necessaria per un rinnovato impegno politico del cristiano. Attività religiosa e politica devono essere tra loro in un “rapporto di compatibilità interna”:

[...] le verità di ordine politico devono essere suscettibili di organizzarsi con le verità religiose, in modo che l’uomo religioso possa sentire il compimento del suo dovere politico come richiesto dalla sua vita religiosa. A differenza della compatibilità esterna del separatismo; per cui trattandosi di attività separate non ha senso parlare di impegno politico del cristiano (Del Noce, 2001, p. 221).

---

<sup>15</sup> Significativo in questa prospettiva sarà il testo pubblicato per la prima volta alla fine degli anni Cinquanta sotto richiesta dei dirigenti della democrazia cristiana e dove confluiranno molte delle idee delnoceane che abbiamo trattato in questo breve lavoro. Cfr. Del Noce (1994; 2001, pp. 219-241).

Se da una parte Del Noce ha ribadito fino a questo punto la necessità di una valutazione religiosa anche di quegli aspetti della vita terrena che riguardano l'ambito politico come altri, occorre sempre ricordare che con la stessa decisione rifiuta quello che rappresenterebbe l'opposto del separatismo, ovvero la confessionalità. Si tratta della pretesa, presente ancora oggi così come quella del separatismo, di voler dedurre da verità religiose eterne l'ordine e il sistema politico. L'attività politica deve poter essere valutata dalla propria posizione religiosa o spirituale, ma tuttavia l'oggetto della politica, il bene terreno, possiede una sua specificità del tutto distinta da quella dell'oggetto della religione. Tuttavia, la questione centrale sollevata dal modello della confessionalità, ma evitata da Machiavelli, è lo statuto e funzione delle verità trascendenti, religiose o eterne. Problematica, quest'ultima, trattata da Del Noce già in questo scritto come in altri testi giovanili, e con la quale desideriamo concludere il nostro lavoro, rappresentando essa la base dello sviluppo delle posizioni politiche del nostro filosofo nella maturità.

La confessionalità, così come il separatismo, concepiscono l'eternità delle verità trascendenti come "un'eternità di morte, contro la storia" (Del Noce, p. 221). Proviamo a interpretare questa immagine usata da Del Noce. La verità eterna presa in se stessa, nella sua essenza, è necessariamente incorruttibile e non soggetta allo sviluppo storico. Tuttavia, diverso è il problema se ci poniamo nella prospettiva del soggetto umano e prestiamo attenzione al grado di comprensione o profondità che l'uomo può raggiungere di tale verità. Tale comprensione è incorruttibile o soffre dimenticanze e retrocessi? Non solo: è data una volta per tutte o è soggetta allo sviluppo storico dell'uomo e della società? Crediamo che Del Noce abbia voluto porre un simile interrogativo nella ripresa del rapporto tra verità religiose o trascendenti e impegno politico o sociale. Quando parla di verità eterne, Del Noce le descrive infatti come verità "eternamente ritrovate a partire dal problema filosofico politico concreto che è presentato in forma sempre storica e irripetibile, come situazione individuale in cui si trova impegnato l'uomo" (Del Noce, 2001, p. 222).

Una concezione della verità come incessante approfondimento del soggetto e non come staticità in formule è una delle strade che permette al nostro autore di riconferire valore all'impegno politico del cristiano. Alla modernità occorre riconoscere il merito, secondo Del Noce, di aver posto l'accento proprio sul soggetto, cioè sul problema storico e personale dell'adesione dell'individuo alla verità, partendo

dalle circostanze concrete. In tal modo oggi nessuna posizione religiosa o spirituale all'interno della società può ritenersi non impegnata in questo lavoro di approfondimento della verità, che richiede sempre, accogliendo la lezione vichiana, forme nuove di realizzazione storica. Il compito del cristiano è certamente di difesa della propria tradizione, ma attraverso l'accettazione della sfida della modernità, cioè, passando dal problema della libertà di adesione alla verità. "Si tratta di una fedeltà alla tradizione, ma di una fedeltà che deve essere intesa come fedeltà creatrice, creatrice di soluzioni nuove alla problematica sempre nuova che l'esperienza offre" (Del Noce, 2001, p. 261).

### Bibliografia

- Borghesi, M. (2011). *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*. Marietti.
- Campanini, G. (1988). *Antonio Rosmini. Il fine della società e dello stato*. Edizioni Studium.
- Capitini, A. (1966). *Antifascismo tra i giovani*. Celebes.
- Dell'Era, T. (2000). *Augusto Del Noce. Filosofo della politica*. Rubbettino.
- Del Noce, A. (1964). *Il problema dell'ateismo*. Il mulino.
- \_\_\_\_ (1972). *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*. I. *Lezioni sul marxismo*. Giuffrè.
- \_\_\_\_ (1992). *Da Cartesio a Rosmini*. Giuffrè.
- \_\_\_\_ (1994). *I cattolici e il progressismo*. Leonardo.
- \_\_\_\_ (2001). *Scritti politici. 1930-1950*. T. Dell'Era (a cura di). Rubettino.
- \_\_\_\_ (2007). *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*. Morcelliana.
- \_\_\_\_ (2016). *Rousseau. Il male, la religione e la politica*. Editrice La Scuola.
- \_\_\_\_ (2019). *Riforma cattolica e filosofia moderna*. I. *Cartesio*. Scholè.
- \_\_\_\_ (2020). *Filosofia politica e "cultura dei valori"*. *Scritti su Il Tempo (1975-1990)*. M. Brignone (a cura di). Gangemi Editore.
- Hazard, P. (2005). *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*. LGF.
- Lami, G. (1999). *Introduzione a Augusto Del Noce*. Antonio Pellicani Editore.
- Laporte, J. (2016). *Il razionalismo di Descartes*. Maria Vita Romeo (trad.). Morcelliana.
- Machiavelli, N. (2012). *Il principe*. R. Ruggiero (a cura di). Rizzoli.
- Maritain, J. (1964). *Umanesimo integrale*. G. Dore (trad.). Borla.
- \_\_\_\_ (1977). *Religione e cultura*. A. Pavan (trad.). Morcelliana.

- Paris, A. (2008). *Le radici della libertà*. Marietti.
- Piovani, P. (1997). *La teodicea sociale di Rosmini*. Morcelliana.
- Riili, A. (2018). *Augusto Del Noce interprete del marxismo. L'ateismo, la gnosi, il "dialogo" con Galvano Della Volpe e con Lucien Goldmann*. Il Prato.
- Rosmini, A. (1985). *Filosofia della politica*. Rusconi.
- \_\_\_\_ (2011). *Teosofia*. S. F. Tadini (a cura di). Bompiani.
- Vico, G. (2008). *Metafisica e metodo*. C. Faschilli, C. Greco ed A. Murari (a cura di). Bompiani.

<http://doi.org/10.21555/top.v680.2459>

## Foucault and Deleuze: Epistemological and Political Intersections

### Foucault y Deleuze: convergencias epistemológicas y políticas

Marcelo Antonelli

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina  
[antonelli.ms@gmail.com](mailto:antonelli.ms@gmail.com)

Recibido: 25 - 12 - 2021.

Aceptado: 07 - 03 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

The debate on the crossroads between Foucault and Deleuze oscillates between two poles, depending on whether the convergences or divergences between these authors are highlighted: either they are brought closer together to unify them, or they are distanced from each other due to irreconcilable disagreements. In this article I argue that, despite undoubted differences in their philosophies, they share nodal philosophical positions, among which I highlight the following: they reject universals, propose to study multiplicities, analyze power from a “molecular” perspective, reformulate the role of the intellectual, and criticize political representation. Before substantiating these points of correspondence, I address the question of the reasons that led us to compare Deleuze and Foucault, given that it is not an arbitrary association. I also make some methodological clarifications in order to differentiate my approach from others already tested, and I argue in favor of the those shared theses, specifically in the epistemological and political fields.

*Keywords:* universals; intellectual; representation; multiplicities; power.

### Resumen

El debate que aborda el cruce entre Foucault y Deleuze oscila entre dos polos, según se resalten las convergencias o las divergencias entre estos autores: se los aproxima para unificarlos, o bien se los aleja debido a desacuerdos inconciliables. En este artículo sostenemos que, pese a indudables diferencias en sus recorridos de pensamiento, comparten posiciones filosóficas nodales, entre las que destacamos las siguientes: rechazan los universales, proponen estudiar las multiplicidades, analizan el poder desde una perspectiva “molecular”, reformulan la función del intelectual y critican la representación política. Antes de fundamentar estos puntos de correspondencia, retomamos el interrogante acerca de las razones para cruzar a Deleuze y a Foucault, dado que no es una asociación arbitraria. También hacemos algunas precisiones metodológicas con el ánimo de diferenciar nuestro abordaje de otros ya ensayados,

y argumentamos en favor de las tesis comunes a ambos, específicamente en los ámbitos epistemológico y político.

*Palabras clave:* universales; intelectual; representación; multiplicidades; poder.

## 1. Presentación del tema<sup>1</sup>

En este trabajo partimos de la impresión de que la amplia bibliografía en diversos idiomas sobre las obras de Foucault y de Deleuze contrasta con el escaso número de estudios abocados a pensarlos en conjunto. Los autores de la introducción al volumen *Between Deleuze and Foucault* avalan nuestra percepción cuando declaran que su trabajo busca enfrentar el “déficit crítico” ocasionado por “lo poco que se ha hecho para explorar la relación entre ambos” (Morar, Nail y Smith, 2016, p. 1). Con todo, esta apreciación resulta equívoca a causa del término “relación” (*relationship*): si con él nos referimos a la faceta histórico-biográfica, debemos señalar que tanto las biografías de Foucault (Eribon, 1989; Miller, 1993) como la de Deleuze y Guattari (Dosse, 2007) abordan los vaivenes de su vínculo personal (cómo se conocieron, qué actividades académicas y políticas compartieron, cuándo y por qué dejaron de frecuentarse). Si, por el contrario, “relación” designa el lazo específicamente filosófico, es decir, sus afinidades y distancias en el plano del pensamiento, entonces la opinión acerca de la escasez de investigaciones resulta justificada. En efecto, su amistad biográfica se encuentra mejor documentada que su amistad conceptual, más bien sujeta a controversias.

Nuestra indagación se sitúa en el debate delineado por los estudios que abordan el cruce entre los dos filósofos franceses. Es posible constatar que el terreno oscila entre dos polos, según se resalten sus convergencias o sus divergencias: o bien se los aproxima con tendencia a unificarlos, como si Foucault y Deleuze fuesen parte de una misma entelequia filosófica, o bien se los aleja debido a desacuerdos de diferente tipo, como si sus búsquedas fuesen inconciliables. Ahora bien, nuestra hipótesis, como sugiere el título del trabajo, sostiene que entre ellos hay convergencias

---

<sup>1</sup> El autor de este artículo se desempeña también como profesor adjunto regular en la Universidad Pedagógica Nacional.

filosóficas nodales, de diversa índole (epistemológica, política, ética), sin que ello implique desconocer sus diferencias de tono, estilo, interés y metodología, ni tampoco relativizarlas como si carecieran de relevancia. Creemos que es posible extraer de sus recorridos de pensamiento un conjunto de posiciones filosóficas compartidas que proveen un suelo firme para la investigación, sujeto a ampliación y profundización.

Antes de abocarnos a este objetivo, juzgamos necesario hacer un breve rodeo histórico a fin de retomar el problema desde sus raíces, es decir, volver a interrogar las razones para cruzar a Deleuze y a Foucault. Si bien nuestro punto de llegada es la dimensión propiamente filosófica de su vínculo, se impone un examen de las distintas causas del encuentro que mostrará que este no es arbitrario. Tras ello, presentaremos algunas precauciones metodológicas respecto de otros abordajes ya ensayados. Finalmente, argumentaremos en favor de las tesis comunes a partir de referencias concretas a sus obras.

## 2. ¿Por qué Foucault y Deleuze?

Justificar por qué Foucault y Deleuze suelen ser tomados en conjunto no nos parece ocioso: ¿por qué leer a uno con el otro, sea para aproximarlos o distanciarlos, asemejarlos u oponerlos, pero cruzarlos al fin? La apelación a la importancia de sus obras, corroborada por el hecho de que se trata de autores muy citados en el campo filosófico y en las ciencias humanas y sociales, no es suficiente para dar cuenta de su reunión. Tampoco basta con apelar a los contextos de apropiación que los agruparon en torno a la *French Theory* (Cusset, 2008), el pensamiento del 68 (Ferry y Renaut, 1988), el neoestructuralismo (Frank, 1984; Habermas, 1985), el posestructuralismo, el posmodernismo, las filosofías de la diferencia, entre otras rúbricas. Las causas más fundamentales son de otra índole.

Las obras de Foucault y Deleuze tienen un destino entrelazado, en primer lugar, por razones histórico-biográficas: desde que se encontraron por segunda vez en 1962 hasta la muerte de Foucault en 1984 (en cuyo funeral Deleuze leyó pasajes de *El uso de los placeres* a pedido de Defert), mantuvieron un vínculo no exento de confianza y afecto (Foucault solía prestarle su departamento en París, y se preocupaba por la salud frágil de su colega en confrontaciones con la policía), ni de frustraciones (hubieran querido volver a verse, después de muchos años, pero la súbita muerte de Foucault lo impidió). Entablaron una amistad personal, aunque no íntima, y profesional (Foucault quiso llevar a Deleuze a la

universidad de Clermont-Ferrand, y más tarde lograría incorporarlo a Vincennes) (Dosse, 2007, pp. 366 y 370-371). Además, compartieron diversas actividades académicas y políticas: fueron responsables de la edición francesa de las obras completas de Nietzsche y escribieron su introducción general (Foucault, 1994a, pp. 549-552 y 561-564); protagonizaron la experiencia del Grupo de Información sobre las Prisiones (Foucault, 1994b, p. 204); mantuvieron la célebre conversación “Los intelectuales y el poder” (Foucault, 1994b, pp. 306-315; Deleuze, 2002, pp. 288-298); debatieron, junto a Félix Guattari, a propósito de la publicación de un número de la revista *Recherches* (Foucault, 1994b, pp. 452-456). A estos jalones de su historia conjunta, que ponen de manifiesto intersecciones significativas, es necesario agregar situaciones a propósito de las cuales tomaron distancia desde el año 1977, en particular el caso Klaus Croissant y la aparición de los “nuevos filósofos” (Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann). También defendieron posiciones disímiles frente al conflicto entre Israel y Palestina, el gobierno de Mitterrand y la postura de este respecto del golpe de Estado en Polonia, entre otros asuntos (Eribon, 1989; Miller, 1993; Dosse, 2007, pp. 364-393 y 2016). Su “amistad política” se vio atravesada por episodios que revelan divergencias indisimulables.

Foucault y Deleuze se reenvían mutuamente, en segundo lugar, a causa de los escritos, conceptualmente significativos y altamente elogiosos, que cada uno dedicó a trabajos del otro. Dicho de otro modo, se tomaron el trabajo de pensarse. En el caso de Foucault, sobresalen sus comentarios de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* (Foucault, 1994a, pp. 767-771; 1994b, pp. 75-99) y su prefacio a la edición estadounidense de *El anti-Edipo* (Foucault, 1994c, pp. 133-136) —pese a que, según Donzelot, no le gustó el libro, pues lo consideraba un mero efecto de lenguaje (cfr. Dosse, 2007, p. 376)—,<sup>2</sup> además de numerosas referencias

---

<sup>2</sup> Es necesario balancear la opinión de Donzelot con el hecho de que Foucault (1994b, pp. 553-554, 623-624, 626-627 y 632) recuperó tesis de *El anti-Edipo* en términos elogiosos en sus conferencias “La verdad y las formas jurídicas” y en la discusión posterior. No obstante, un comentario de su curso *Defender la sociedad* puede dar pie a la interpretación en clave retórica: Foucault (2019) alude a *El anti-Edipo* no como un “libro”, sino como un “acontecimiento” de gran eficacia que “prácticamente no refiere a otra cosa que a su propia y prodigiosa inventiva teórica” (p. 215).

dispersas en intervenciones, entrevistas y textos.<sup>3</sup> En lo que respecta a Deleuze, es preciso subrayar su libro *Foucault*, publicado en 1986, que es el corolario de distintas producciones previas: reseñas (Deleuze, 2002, pp. 102-104 y 125-130), artículos incorporados al libro, un seminario en el ciclo 1985-1986 (Deleuze, 2017a, 2017b y 2018); cuatro entrevistas sobre Foucault en 1986 (Deleuze, 2003a, pp. 254-262; 2003b, pp. 115-161); la conferencia “¿Qué es un dispositivo?” en el Coloquio Internacional “Michel Foucault, Filósofo” en 1988, que fue su última intervención pública (Deleuze, 2003a, pp. 316-325). Además de la “Posdata sobre las sociedades de control”, que quiere expandir las indicaciones foucaultianas acerca de una sociedad posdisciplinaria, hay remisiones puntuales en diversos textos.<sup>4</sup>

Como se puede advertir, hay una asimetría en el intercambio: Deleuze dedicó más trabajos a Foucault que a la inversa. Existió, sin dudas, un reconocimiento recíproco de base: Deleuze sentía una gran admiración por su colega, al que consideraba “el más grande pensador actual” y le atribuyó haber elaborado “la más grande filosofía moderna” (Deleuze, 2003b, pp. 128 y 139). Foucault, por su parte, afirmó que, con Deleuze, “un nuevo pensamiento es posible; el pensamiento, de nuevo, es posible” (1994b, p. 98); lo calificó, en 1978, como “el mayor filósofo de la actualidad” (1994c, p. 589) y, según Eribon (1989, p. 323), solía referirse a él como “el único espíritu filosófico” en Francia. No incluimos entre estas apreciaciones elogiosas su frase, equívoca y hartamente repetida, que anunciaría un “siglo” deleuziano, pues se trata, según Foucault, de un malentendido.<sup>5</sup> Con todo, parece cierta la impresión de Deleuze (2003a,

---

<sup>3</sup> Cfr. Foucault (1987, p. 29; 1994a, pp. 573 y 775; 1994b, pp. 22, 523, 553-554, 623-628, 632, 644, 777, 781-782 y 815; 1994c, pp. 167, 589 y 626; 1994d, pp. 436 y 444-445).

<sup>4</sup> Cfr. Deleuze (1994, pp. 53, 154 y 330; 2008, pp. 34, 92, 180 y 337), Deleuze y Guattari (1974, pp. 58, 110-111, 233, 323, 356, 361, 383-384 y 430; 2005, pp. 52, 59, 96, 107-108 y 169; 2006, pp. 86-87, 111, 145, 174-175, 274, 287, 467 y 480) y Deleuze y Parnet (1996a, pp. 17-18, 32-33, 103, 106 y 156).

<sup>5</sup> La famosa expresión de Foucault (1994b), “Pero un día, quizá, el siglo [*le siècle*] será deleuziano” (p. 76), vertida en 1970, suele ser interpretada como un gran elogio que le habría dedicado a su amigo. Sin embargo, no es ese el sentido que tiene, cuya equívocidad reside en el término *siècle*: no se trata del “siglo” en cuanto período de cien años o como el tiempo en que floreció alguien muy notable, sino de la generalidad de las personas, el pueblo o la comunidad,

p. 262; 2003b, pp. 12-13 y 115) según la cual él sentía mayor necesidad de Foucault que a la inversa.

En esta recapitulación de las razones por las cuales las obras de estos pensadores se entrecruzan, no podemos dejar de reparar en el escrito “Deseo y placer” (Deleuze, 2003a, pp. 112-122), que Deleuze hizo llegar a Foucault por intermedio de François Ewald en 1977 y se publicó en 1994. Esta “carta” consiste, en rigor, en un conjunto de anotaciones, originalmente ordenadas de la a a la hache, que esgrimen preguntas y reparos acerca de *Vigilar y castigar* y, especialmente, de *La voluntad de saber*. Dado que Foucault decidió no ver más a su amigo poco después de recibir la misiva, esta suele ser considerada la clave filosófica de su alejamiento.<sup>6</sup> Ciertamente, la carta pone de manifiesto que, además de las discrepancias políticas a partir de la segunda mitad de la década de los setenta, que contrastan con las instancias de colaboración de los años anteriores, sus desavenencias teóricas no eran intrascendentes en ese momento. No obstante, creemos que es desacertado sobreestimar la relevancia del texto dado que las variadas objeciones (sobre la comprensión de lo micro y lo macro, el lazo entre el poder y la

---

el mundo civil o lo profano por oposición a lo divino y religioso. En 1978, el propio Foucault aclara este punto cuando su entrevistador le recuerda la fórmula: “Permítame una pequeña rectificación. Es necesario imaginar el clima de polémica que se vive en París. Recuerdo muy bien en qué sentido utilicé esa frase. Pero la frase es esta: actualmente —era 1970— muy poca gente conoce a Deleuze, algunos iniciados comprenden su importancia, pero llegará un día, quizá, en que ‘el siglo [siècle] será deleuziano’, es decir, el ‘siglo’ en el sentido cristiano del término, la opinión común por oposición a la élite, y eso no impedirá que Deleuze sea un filósofo importante. Fue en un sentido peyorativo que utilicé la palabra ‘siglo’” (1994c, p. 589). Se podría pensar, sin embargo, otra alternativa: Foucault modificó su parecer respecto de Deleuze en esos ocho años de distancia que separan la frase de su “aclaración”, por lo cual pasó a interpretar de forma despectiva un término que permanecía ambivalente en su enunciación original. Para los diferentes significados de la palabra, en castellano y en francés, cfr. Real Academia Española (s. f.) y Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (2012). Cabe señalar que, con la excepción de aquellos casos en que la bibliografía refleja lo contrario, todas las traducciones de este artículo han sido hechas por nosotros.

<sup>6</sup> Deleuze niega que haya mantenido un desacuerdo fundamental con Foucault y aduce que en un determinado momento dejaron de evaluar algunos temas de la misma manera. Además, a su entender, Foucault buscaba estar solo. Cfr. Miller (1993, pp. 297-298).

represión, el estatuto de la resistencia y la verdad), exacerbadas por Deleuze en el escrito, desaparecerán en su interpretación de la filosofía de Foucault en los años ochenta. Además, aun después de la carta y de su alejamiento personal encontramos convergencias filosóficas vertebrales, como la determinación de la tarea ética de constituir modos de existencia inmanentes y la concepción de la filosofía como empresa de desnormalización.

Otra serie de razones por las cuales sus obras están destinadas a ser pensadas en conjunto se juega en el plano filosófico.

### 3. ¿Qué amistad filosófica?

En palabras de Dosse (2007), estamos ante una “amistad filosófica” (p. 364). Pero ¿qué tienen en común, filosóficamente hablando? ¿En qué perspectivas y líneas de investigación coincidieron? La tarea de identificarlas no es sencilla, pues exige evitar los enunciados vagos, las generalidades conceptualmente intrascendentes, las proyecciones ilegítimas. Si la trama histórico-biográfica pone de relieve momentos de visible proximidad y otros de indudable distancia, la dimensión filosófica requiere un examen atento y pormenorizado a fin de evitar tanto la indiferenciación en un “fouco-deleuzianismo”<sup>7</sup> que aunaría sus búsquedas, posiciones y conceptos en una amalgama inconsistente (contra la cual ambos advirtieron),<sup>8</sup> como el desconocimiento de convergencias (teóricas y prácticas, conceptuales y políticas) que no se dejan reconducir a una mera familiaridad, a analogías o a un clima

---

<sup>7</sup> Dosse (2007, p. 391) cuestiona que se pueda hablar de un “fouco-deleuzianismo” que perdería de vista sus respectivas singularidades, eliminaría sus desacuerdos y produciría falsos parecidos “en nombre de una esterilidad ecuménica”. Propone una “síntesis disyuntiva” semejante a la que conecta a Deleuze con Guattari. Sin embargo, la relación no es en absoluto análoga debido, entre otras razones, a que la colaboración entre Deleuze y Guattari fue mucho más prolífica en lo que respecta a sus textos publicados.

<sup>8</sup> Por ejemplo, Foucault (1994c, pp. 625-635) respondió a un texto de Massimo Cacciari intitolado “Rationalité et irrationalité du politique chez Deleuze et Foucault” advirtiendo contra la operación que indiferenciaba lo que decían él, Deleuze y los “nuevos filósofos”. Asimismo, en la discusión posterior a “La verdad y las formas jurídicas” expresa su malestar por verse llevado a “hablar por Deleuze” a propósito de Edipo y el deseo (Foucault, 1994b, p. 628). Por su parte, Deleuze (2003b, p. 117) alude a diferencias de método y de objetivos entre su trabajo con Guattari y el de Foucault.

de época. Por consiguiente, desde un punto de vista metodológico, se impone recusar los extremos: ni “falsos amigos” (Grace, 2009) ni “verdaderos amigos” (Gilliam, 2018);<sup>9</sup> o, mejor, falsos y verdaderos amigos, según los problemas abordados, los conceptos propuestos, las posiciones políticas sostenidas. Amigos, en definitiva, bajo el signo móvil que corresponda, si entendemos, con Deleuze y Guattari (2005), que el amigo en filosofía es una “presencia intrínseca al pensamiento, una condición de posibilidad del pensamiento mismo”, y, también, que la amistad inherente a la filosofía, hoy en día, ya no es la de los griegos: en nuestro mundo moderno, la amistad está atravesada por un cansancio y un desamparo que la vuelven “desconfianza y paciencia infinitas” (pp. 9-10). De acuerdo con Paul Veyne, Foucault experimentó a Deleuze, por momentos, como un rival, y Dosse (2016, p. 11) asevera que competían por determinar quién encarnaba la autoridad del pensamiento crítico. Aun si estas observaciones fuesen ciertas, no objetarían su amistad, que ya en el origen griego del término se caracteriza por la rivalidad entre iguales, la competencia, el *agôn* generalizado.

Nos parece clave explicitar ciertas precauciones metodológicas con vistas a evaluar la naturaleza de la amistad filosófica entre Foucault y Deleuze. Es un error, según creemos, operar tanto por exceso como por defecto, es decir, hacer proliferar las tesis comunes, o bien negarlas y encontrar oposiciones o contradicciones por todas partes. La primera estrategia corre el riesgo del mencionado “fouco-deleuzianismo”,

---

<sup>9</sup> Gilliam (2018) argumenta en favor de tres convergencias fundamentales entre Foucault y Deleuze: el pliegue de síntesis disyuntivas, donde las diferencias no son reconducidas a la unidad; la resistencia política como ética del sí mismo; el uso del cuerpo como interior del pliegue. El autor tiende a relativizar la separación entre deseo y placer, así como otras diferencias, aduciendo que se trata solo de cuestiones semánticas o de diferencias ópticas, no ontológicas. Nuestro desacuerdo con su enfoque y metodología radica no solo en las tesis atribuidas a ambos (muy inclinadas a un léxico deleuziano), sino también en el descuido de sus divergencias. Desde otro ángulo, Montenegro y Salgado (2004) presentan cuatro ejes: una ontología del afuera; el dualismo entre ver y decir como expresiones diversas del saber; el problema del espacio y el tiempo; las implicancias políticas y la construcción estética de la subjetividad. Los tópicos elegidos, así como su desarrollo, son más bien foucaultianos que deleuzianos, incluso deudores de la interpretación deleuziana de Foucault. Por otra parte, sería necesario fundamentar por qué el pensamiento del afuera constituiría una “ontología” en sentido estricto.

cercano a la indiferencia, mientras que la segunda enfrenta el peligro de la multiplicación superficial de oposiciones (por ejemplo, entre los agenciamientos de deseo y los dispositivos de poder, el esquizo-análisis y la genealogía, el nomadismo revolucionario y la autotransformación ética, la lógica del sentido y los juegos de verdad, la creación y la resistencia, la crítica del capitalismo y el estudio del liberalismo), que carecen de valor heurístico a menos que las disyunciones dejen paso a un análisis fino de las articulaciones. Además, les cabe el interrogante acerca de si son diferencias filosóficas excluyentes, o bien, opciones terminológicas heterogéneas que encubren homologías conceptuales.

Asimismo, debemos atender otra dificultad sugerida por Deleuze (2003b), quien sostiene que la cuestión no pasa por los puntos comunes o de divergencia que mantenía con Foucault, pues lo que tenían en común era necesariamente informe, como un fondo que le permitía hablar con él (p. 139). Si fuese así, sería difícil determinar ese “fondo informe” que hacía posible su diálogo. Sin embargo, el propio Deleuze indica otra vía más fructífera para nuestra indagación cuando comenta que, aunque su trabajo y el de Foucault se situaban a distancia “por una gran diferencia de método e incluso de objetivo”, ellos mantenían “puntos de correspondencia” a los que califica de “preciosos”, “inestimables: mejor que un objetivo, había una causa común” (p. 117). Así pues, disponemos de un principio metodológico: encontrar puntos de correspondencia en el marco de una causa común. Ahora bien, en ciertos trabajos que transitan esta dirección detectamos ambigüedades, equivocidades o generalidades, de modo que, aunque una primera impresión parece darles la razón, una indagación más detallada revela la necesidad de ganar en precisión a fin de despejar el terreno de los núcleos filosóficos sólidos. Examinemos un ejemplo que nos permitirá ilustrar mejor nuestra perspectiva.

Morar, Nail y Smith (2016, p. 3) adoptan la imagen de un “paralelismo” para referirse al vínculo entre Foucault y Deleuze y señalan los siguientes puntos de correspondencia: 1) llevaron a cabo lecturas innovadoras de Nietzsche; 2) adoptaron una teoría de la historia no teleológica; 3) fueron activistas en la política contemporánea; 4) volvieron a los estoicos y a una teoría del acontecimiento. Los autores no se detienen a argumentar sobre estas tesis; las presentan al pasar, como si fueran de suyo. No obstante, un análisis detenido muestra que revisten mayor complejidad y no son tan evidentes como aparentan.

Con respecto al primer punto, creemos que se procede de modo equívoco cuando se aproxima a Foucault con Deleuze a raíz de sus lecturas renovadoras de Nietzsche.<sup>10</sup> Sin desatender el carácter novedoso de sus interpretaciones, estas expresaron una búsqueda más general, característica del campo filosófico francés de los años sesenta: la tentativa por “escapar de Hegel”, que se había erigido en la figura dominante de la posguerra junto a Husserl y Heidegger (Foucault, 1986b, p. 74; Descombes, 1986, pp. 21 y ss.). Y, sobre todo, sus aproximaciones transcurren por carriles heterogéneos. Por un lado, Deleuze encuentra en Nietzsche un filósofo empirista y pluralista, antidialéctico y antihegeliano; el realizador efectivo de la univocidad del ser; un compañero inseparable de Spinoza; un pensador nómada propio de una máquina de guerra (Deleuze, 1981, 1983; 2002, pp. 351-364; 2008). Por otro lado, Foucault se apropia del Nietzsche genealogista que determinó al poder como objetivo esencial del discurso filosófico; lo homenajea con el título del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*; lo acerca y separa a la vez de Marx y de Freud, a propósito de las técnicas de interpretación; lo retoma en torno al lazo entre conocimiento y voluntad; lo asocia al retorno del ser del lenguaje y la muerte del hombre; pone a prueba la “hipótesis Nietzsche” acerca del poder como dominación y lucha (1986a; 1994a, pp. 564-579; 1994b, pp. 136-156, 243-244, 544-546 y 753; 1997; Castro, 2018a, p. 289). Aun a riesgo de simplificar, podemos distinguir un uso preponderantemente metafísico y político de Nietzsche por parte de Deleuze, y un uso más bien epistemológico por parte de Foucault. Este difiere con Nietzsche en sus investigaciones sobre el cristianismo, la naturaleza del poder (finalmente, menos del orden del enfrentamiento

---

<sup>10</sup> También lo hace Habermas (1985, p. 153). Acordamos con la estrategia general de Grace (2014), tendiente a diferenciar sus apropiaciones de Nietzsche, aunque los elementos que mencionamos están ausentes en su estudio. Koopman (2016) juzga que el impacto de Nietzsche en ambos autores está exagerado por la narrativa estándar. En lo que hace al reemplazo de la negatividad y la contradicción por la problematización productiva, argumenta que Bergson e incluso Sacher-Masoch son más importantes en el pensamiento de Deleuze, y Canguilhem lo es en Foucault (p. 100). Desde otra mirada, Raffin (2008, p. 18) inscribe a ambos en la vía nietzscheana a partir de su adscripción a la polivalencia de la verdad, ligada a la concepción de la filosofía como caja de herramientas. No obstante, los desarrollos ulteriores de Foucault en torno a los juegos de verdad y la *parresía* lo sitúan a distancia de la desconfianza deleuziana hacia la idea de “verdad”.

que del gobierno o la conducción de conductas) y la constitución de la subjetividad como una estética de la existencia (Castro, 2018a, pp. 286-290). En resumen, Foucault y Deleuze compartieron un fuerte interés por Nietzsche, así como por otros temas y autores, pero no de igual manera ni con idénticos objetivos filosóficos.

Con relación a los restantes puntos en común, vale la pena adoptar precauciones análogas. Una concepción de la historia no teleológica, es necesario recordar, ya había sido esbozada por Nietzsche y por la Escuela de Fráncfort, entre otros; además, la afición de Deleuze por la historia universal, ejemplificada en el extenso capítulo 3 de *El anti-Edipo*, lo sitúa a una distancia insalvable de Foucault a este respecto. El “activismo” de ambos en política revela momentos de fuerte convergencia y algunos contrarios, mientras que la apelación a los estoicos difiere en cuanto a las fuentes (los primeros estoicos para Deleuze, los estoicos de la Roma imperial, Seneca y Epicteto para Foucault) y propósitos (la naturaleza y la moral del acontecimiento para uno, el cuidado de sí para el otro) (Castro, 2018a, pp. 148-149; Dosse, 2016, p. 22).

Podemos agregar otros ejemplos, a nuestro parecer insatisfactorios, de convergencias filosóficas entre ambos autores. Así, no acordamos con la asimilación de la sociedad de control deleuziana al bio-poder foucaultiano en cuanto formas de explicar el poder en sociedades “pos-institucionales” (Morar, Nail y Smith, 2016, p. 4; Nail, 2016, p. 261). La periodización no coincide: el régimen de control es posdisciplinario, pero no así el bio-poder, que no se agota en las disciplinas y se prolonga hasta la actualidad.<sup>11</sup> Por otra parte, carece de especificidad atribuirles una común sospecha hacia “la naturaleza opresiva del conocimiento” y una inquietud por lo “impensable” y el Afuera (Young, 2013, pp. 5 y 9). En un sentido semejante, considerar que la causa común de ambos autores radica en desmontar a Hegel y alejarse del estructuralismo (Rabouin, 2000), aunque válido como telón de fondo, reviste una extensión excesiva que no permite captar la singularidad de sus pensamientos. La visión de Balibar (2005) acerca de Deleuze y Foucault como

---

<sup>11</sup> Nail (2016) sostiene que, en sus cursos sobre Foucault, Deleuze aproxima ambos conceptos, como es patente en algunas clases (Deleuze, 2017a, pp. 364-380). Sin embargo, no nos parece legítimo trasladar ese abordaje al texto fundamental de Deleuze sobre el tema, la “Postdata sobre las sociedades de control” (Deleuze, 2003b, pp. 240-247), donde no alude en ningún momento al bio-poder ni a la biopolítica como sí lo hace en los cursos.

estructuralistas que destituyeron el sujeto como *arkhé* para reconstruirlo como un efecto los sitúa igualmente en un campo epocal francés que los excedía. Y, a la luz de los trabajos de Foucault de los años ochenta, los modos de subjetivación no se dejan reducir a meros “efectos”. Entiéndase bien: no negamos que se puedan atribuir estos enfoques a nuestros autores, pero su inconveniente radica en que explican poco porque son también adjudicables a muchos otros, incluso a un clima de época. En la misma dirección, podríamos agregar la elaboración de un concepto de “diferencia” no dialectizable<sup>12</sup> y una concepción no estructuralista ni fenomenológica del acontecimiento. Sin embargo, aquí también, su búsqueda es compartida por otros pensadores destacados del siglo XX (Heidegger y Derrida, por ejemplo) y, sobre todo, pasa por alto que sus concepciones del acontecimiento y de la diferencia no son intercambiables sin más.

Patton (2016, p. 160) insinúa que, cuanto más cerca se miran los trabajos de Deleuze y Foucault, más diferencias encontramos entre ellos. Esta observación es de sumo interés porque toca el nervio fundamental del problema: se trata de una cuestión de distancia en la mirada. En efecto, si nos aproximamos mucho a sus textos, solo aparecen diferencias; si nos situamos muy lejos, observamos semejanzas o identidades por doquier. Resulta oportuno recordar la célebre sentencia de Pascal (2010, pp. 169-170): “Demasiada distancia y demasiada proximidad impiden la visión”. Ninguna de las posiciones es justa; antes bien, requerimos una distancia equilibrada que permita preservar sus singularidades (impares, inasimilables) tanto como sus coincidencias.

#### 4. Los puntos de correspondencia

Como adelantamos, creemos que es posible afirmar un núcleo de perspectivas filosóficas compartidas entre Foucault y Deleuze que satisfacen ciertos requisitos metodológicos, a saber: son específicas, no excesivamente amplias —aun cuando también puedan ser defendidas eventualmente por otros autores—; gozan de fuerte relevancia en sus obras; se mantuvieron en sus trayectos, al margen de las variaciones

---

<sup>12</sup> Revel (1996) argumenta que el texto “*Theatrum philosophicum*”, dedicado a *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, constituye un giro esencial en el pensamiento de Foucault, pues en él problematiza por primera vez de modo explícito la noción de “diferencia”, que es clave en su trayecto filosófico desde los años sesenta hasta el final de su vida.

de su vínculo personal e intelectual. Antes que tesis filosóficas en sentido estricto, se trata de principios, orientaciones, direcciones de sus búsquedas. Vale aclarar que hemos acotado nuestra indagación a los ámbitos epistemológico y político. Dejamos de lado la dimensión ontológica dado que en ella se concentran, quizá, las diferencias más grandes entre Deleuze y Foucault: el primero afirmó que se siente “un puro metafísico” y elaboró una ontología del acontecimiento, la univocidad, el devenir, mientras que resulta harto discutible la atribución al segundo de una metafísica o una ontología en el sentido tradicional.<sup>13</sup> La “ontología del presente”, de la “actualidad” o de “nosotros mismos”, que, a juicio de Foucault, caracteriza su trabajo filosófico, es una ontología histórica, un análisis de la constitución histórica de nuestra subjetividad en los ámbitos de la verdad, el poder y la moral (Foucault, 1994d, pp. 393 y 618), que no debe ser confundida con una metafísica.

Hemos omitido también, por razones de extensión, la dimensión estética, que involucra múltiples estudios de ambos autores sobre distintos artistas y géneros (literatura, cine, pintura, música). Tampoco abordaremos el plano ético, en este caso debido a que ya lo hemos hecho en otro trabajo.<sup>14</sup> Además, nuestra exposición tendrá un carácter

---

<sup>13</sup> Gros (1995, pp. 53-55 y 62-63) considera que la interpretación deleuziana de Foucault constituye una ficción metafísica y dogmática por completo alejada de los trabajos efectivos de Foucault. A su juicio, Deleuze habría elaborado un “sueño metafísico” a partir de Foucault mediante el recurso a Bergson. Desde otro ángulo, Taylor (2014) les atribuye ontologías que buscan la crítica y la creatividad, aunque divergentes acerca de la relación entre la filosofía y la historia. Prósperi (2015) enfatiza que la diferencia radica en que el interés central de Deleuze es ontológico, mientras que el de Foucault, quien no pretendió construir una teoría filosófica o una ontología, fue más bien pragmático. De allí que constituyan las dos caras, una ontológica y la otra política, de la filosofía actual. Prósperi reformula la comentada expresión de Foucault sobre Deleuze en términos de que “el siglo será *ontológicamente* deleuziano, pero *políticamente* foucaultiano” (p. 10). Con todo, esto no debería conducir a desacreditar los aportes conceptuales de Deleuze para pensar problemas políticos contemporáneos.

<sup>14</sup> En el orden de la ética, encontramos, en primer lugar, una distinción entre ética y moral. En el caso de Deleuze, la ética, comprendida como una tipología de modos de existencia inmanentes, reemplaza la moral, que remite siempre la existencia a valores trascendentes: en lugar de la oposición de valores (Bien / Mal), la ética sostiene la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno / malo) (Deleuze, 1981, p. 35). Por su parte, la genealogía de la

de sobrevuelo a causa de los límites que impone un escrito de estas características. Si nos detuviésemos ampliamente en cada punto, no podríamos ofrecer un mapa tal como nos proponemos. Por último, aun a riesgo de explicitar una obviedad, queremos resaltar el carácter abierto de la lista que proponemos. Nuestro estudio quiere contribuir al avance de esta línea de investigación aportando un número limitado de perspectivas.

#### 4.1. Universales, multiplicidades, microfísica

El primer punto de convergencia entre Deleuze y Foucault en el orden epistemológico reside en su postura crítica respecto de los universales de pensamiento a partir de una opción por lo múltiple.<sup>15</sup> Deleuze (2003b) sugiere que tenían una concepción común de la filosofía basada ante todo en el rechazo de las abstracciones como “el Uno, el Todo, la Razón, el Sujeto” (p. 119).<sup>16</sup> Así, él y Guattari se propusieron analizar los estados

---

ética elaborada por Foucault es la genealogía del sujeto como sujeto de acciones éticas, que no refiere a un código que nos diría de qué manera debemos actuar — esto es, a una moral en términos deleuzianos —, sino a la relación del individuo consigo mismo cuando actúa (Foucault, 1994d, pp. 397 y 536). De todas formas, esta es solo la delimitación del terreno donde tienen lugar tres perspectivas éticas concretas que es posible atribuirles: la elaboración de una ética plural y antifascista; la determinación de la filosofía como empresa desnormalizadora; la búsqueda de medios tendientes a la desubjetivación, cuyo fin es a su vez la creación de nuevos modos de existencia evaluados según criterios inmanentes. Cfr. Antonelli (2020).

<sup>15</sup> Koopman (2016, p. 100) argumenta que Foucault y Deleuze implementan metodologías filosóficas novedosas, del orden de la problematización crítica: la arqueología y la genealogía en el primero, la sintomatología y el esquizoanálisis en el segundo. Sin rechazar esta caracterización, creemos necesario precisar los principios más generales que las orientan.

<sup>16</sup> Pese a este señalamiento de Deleuze, sería necesario examinar en detalle la posibilidad de atribuirles una misma comprensión de la filosofía. Lawlor y Sholtz (2016, pp. 139 y 154) hacen notar que ambos se ocuparon, hacia el final de sus vidas, de la naturaleza de la actividad filosófica, y encuentran tres semejanzas en los modos de concebirla: Foucault considera a la filosofía una manera de vivir basada en una ascesis o prueba; la filosofía tiene un aspecto lingüístico, la *parresía* o decir-verdadero; la filosofía mantiene relaciones complejas con las instituciones políticas a las que, desde una exterioridad necesaria, les habla con franqueza. Por su parte, la filosofía, para Deleuze, involucra un personaje conceptual que presenta un modo de vida, la pedagogía del concepto; tiene una

mixtos o agenciamientos, que Foucault denominaba “dispositivos”, dado que es en ellos donde se producen los focos de unificación, los nudos de totalización y los procesos de subjetivación. En *¿Qué es la filosofía?*, argumenta que la filosofía no es contemplación, reflexión ni comunicación, que son ilusiones dependientes de los universales, pero estos no explican nada, sino que ellos mismos deben ser explicados (Deleuze y Guattari, 2005, pp. 11-12 y 49). Ya en su enfática crítica de los “nuevos filósofos” sostuvo Deleuze que el pensamiento de estos era nulo debido a que procedían por conceptos “tan grandes como dientes huecos, *la ley, el poder, el amo, el mundo, la rebelión, la fe, etc.*” (Deleuze, 2003a, p. 127). En la misma línea, halla en Spinoza y en Nietzsche la inmanencia radical, pues rechazan “todos los universales, es decir, la idea de que el concepto tiene un valor universal, y toda trascendencia, es decir, toda instancia que supere a la tierra y a los seres humanos”; de allí que los denomine “los autores de la inmanencia” (Deleuze y Parnet, 1996b, “H como Historia de la filosofía”).

Esta recusación de los universales de pensamiento descansa en una visible atención a lo múltiple. Para Deleuze, la filosofía es la teoría o la lógica de las multiplicidades (Deleuze, 2003a, p. 327; 2003b, p. 201; Deleuze y Parnet, 1996a, p. 179). En efecto, “las multiplicidades son la realidad misma, y no suponen ninguna unidad, no son parte de ninguna totalidad, así como tampoco remiten a un sujeto. Al contrario,

---

dimensión lingüística en la creación de conceptos; establece vínculos complejos con las instituciones políticas de la época y, gracias a la utopía, lleva la crítica de su tiempo al punto más alto. A nuestro parecer, se trata de similitudes un poco forzadas, externas, que pasan por alto una dimensión fundamental para comprender el último tramo de la obra de Foucault: la verdad. Creemos que una línea más fructífera para sostener convergencias a este respecto reside en la concepción de la filosofía como actividad de diagnóstico. En efecto, dejando de lado el hecho de que Foucault negó la pertenencia de sus investigaciones al campo de la filosofía, también sostuvo, en otras oportunidades, que su trabajo se inscribe en el ámbito de la filosofía si se la comprende como una ontología del presente, en la senda de Kant, o bien como una actividad de diagnóstico del presente, en la línea de Nietzsche (Castro, 2018a, pp. 176-177; Foucault, 1994a, p. 606). Deleuze retoma esta indicación foucaultiana y la traduce en términos de diagnosticar “los devenires actuales” (Deleuze y Guattari, 2005, pp. 106-108). Sin embargo, esta caracterización ha sido criticada por Patton (2016, p. 166), quien argumenta que Foucault y Deleuze tienen concepciones diferentes de lo actual y de la actualidad.

las subjetivaciones, las totalizaciones y las unificaciones son procesos que se producen y aparecen en las multiplicidades”, y que a menudo impiden el crecimiento de la multiplicidad, el desarrollo de sus líneas y la producción de lo nuevo (Deleuze, 2003a, pp. 289-290; 2003b, p. 200). De allí que, frente a la pregunta “¿quién habla y quién actúa?”, la respuesta sea que siempre lo hace “una multiplicidad, incluso en la persona que habla o actúa. Todos somos grupúsculos” (Deleuze, 2002, p. 289).

Por su parte, Foucault explica, en su curso *Nacimiento de la biopolítica*, que ha elegido abocarse a la práctica gubernamental y dejar de lado todos los universales que el análisis sociológico y la filosofía política toman como objeto primero, primitivo o dado: el soberano, el pueblo, el Estado, la sociedad civil. En lugar de asumir como punto de partida los universales para luego deducir los fenómenos concretos, o adoptar los universales como la grilla de inteligibilidad forzosa para las prácticas concretas, propone partir de las prácticas concretas y devolver los universales a la grilla de estas prácticas. No es, empero, una reducción historicista, que parte de los universales y examina cómo la historia los modula, modifica o invalida. A la inversa, Foucault comienza con la decisión teórica y metodológica de suponer que los universales no existen y ensaya escribir la historia sin admitir *a priori* la existencia del Estado, la sociedad, la locura, etc.; en lugar de interrogar los universales utilizando la historia como método crítico, sugiere partir de la decisión de la inexistencia de los universales para preguntar qué historia podemos hacer (Foucault, 2004a, pp. 4-5). Foucault declara haberse apoyado en las reflexiones de Paul Veyne sobre los universales históricos y en la necesidad de poner a prueba un método nominalista en historia (Foucault, 1994c, p. 819; 1994d, p. 34) —que, como indica Protevi (2016, p. 122), es ciertamente un nominalismo “anti-esencialista” —.

De modo semejante, en la descripción de sí mismo que escribió bajo el seudónimo de Maurice Florence, Foucault (1994d) explicita, como elección de método, un “escepticismo sistemático” hacia todos los universales antropológicos. Esto no implica, aclara, rechazarlos de entrada, en conjunto y de una vez por todas, sino poner a prueba y analizar todo lo que se propone con “validez universal” en el saber humano: por ejemplo, rechazar los universales “locura”, “delincuencia” o “sexualidad” a fin de interrogarse sobre las condiciones que permiten, bajo las reglas de lo verdadero y de lo falso, que un sujeto se reconozca como enfermo mental, o que reconozca la parte más esencial de sí en la

modalidad de su deseo sexual. Foucault sintetiza su primera regla de método en la idea de esquivar tanto como sea posible los universales antropológicos e interrogarlos en su constitución histórica (1994d, p. 634).

El rechazo de los universales es acompañado por diversas decisiones filosóficas, entre las que cabe destacar dos: la afirmación de una pluralidad de racionalidades en detrimento de la unidad de la Razón, y la inclinación por un abordaje microfísico o “molecular”. Con respecto al primer punto, Deleuze (1996) afirma que, cuando postulamos una razón única, universal de derecho, incurrimos en lo que Châtelet denomina “presunciones” (*outrécuidances*) o “descortesías metafísicas” (pp. 7-8 y 17). En la misma línea, Foucault (1994d) señala que no admite en absoluto la identificación de la razón con el conjunto de las formas de racionalidad que han podido, en un momento dado, ser dominantes en los tipos de saber, las formas técnicas y las modalidades de gobierno o de dominación. A su parecer, ninguna forma dada de racionalidad es la razón (pp. 447-448); a diferencia de la Escuela de Fráncfort, cree que no se trata de retomar el proceso de la razón, sino de analizar racionalidades específicas, de determinadas prácticas (las disciplinas, la biopolítica) y determinar qué tipo de racionalidad está en juego (tecnológica, económica) (pp. 239-240). Por un lado, Foucault critica las posiciones filosóficas (fenomenología, marxismo, comprensivismo) que abordan la historia de la razón a partir del acto fundador del sujeto, de la oposición entre racionalidad e irracionalidad o en términos de un proceso de racionalización; por otro lado, afirma la especificidad de las diferentes formas de racionalidad y, por lo tanto, de su carácter histórico-fragmentario. En efecto, para Foucault no se trata de concebir la historia de la razón como un proceso que, a pesar de sus retrocesos, reviste un carácter global y unitario, sino como un análisis de las diferentes formas de racionalidad que organizan el orden de las prácticas (Castro, 2018a, p. 348). Por otra parte, Foucault explica que la genealogía se propone la reactivación de los saberes locales, “menores, diría quizá Deleuze” (1997, p. 11), contra la jerarquización científica del conocimiento.

Con relación al segundo punto, el carácter microfísico del poder define uno de los rasgos fundamentales del abordaje foucaultiano, que lo entiende como una estrategia cuyos efectos de dominación son atribuibles a disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos. Como indica Castro (2019, p. 14), Foucault acuña la expresión “microfísica del poder” en un momento crucial de su recorrido, el de su curso de 1973-

1974, *El poder psiquiátrico*, en el que comienza a formular las indicaciones de método para su analítica del poder disciplinario. La microfísica del poder designa esa forma de poder que penetra los cuerpos con el fin de volverlos políticamente dóciles y económicamente rentables, esto es, disciplinarlos. No se trata de ideología, de conciencia o de representaciones, sino de una relación física, sináptica entre el poder y el cuerpo, con vistas a hacerse cargo de sus gestos, comportamientos, hábitos y palabras (Castro, 2019, p. 15). La tecnología política del cuerpo es difusa, no se localiza en una institución determinada ni en un aparato estatal; es resultado de una instrumentación multiforme. El campo de validación de la microfísica del poder se sitúa entre los aparatos e instituciones y los cuerpos mismos, con su materialidad y sus fuerzas (Foucault, 1987, p. 31).

Deleuze, por su parte, considera que el trabajo cartográfico propio de la micropolítica implica un microanálisis, “aquello que Foucault llamaba microfísica del poder” (2003b, p. 119). Si bien, para Deleuze y Guattari (2006), “todo es político”, toda política es a la vez macropolítica y micropolítica, y estas no abordan de la misma forma las clases, los sexos, las personas, los sentimientos. La primera involucra relaciones que ponen en juego elementos bien determinados (clases sociales, hombres y mujeres, una persona), la segunda remite a relaciones que conciernen flujos y partículas que escapan a las clases, los sexos y las personas. La micropolítica está ligada a la línea molecular flexible, que muestra las cosas en otra escala, con segmentaciones rizomáticas y no arborescentes (pp. 240, 243 y 260).

No es desacertado, por tanto, sintetizar esta primera aproximación a ambos autores bajo la égida de una pragmática de lo múltiple, como Deleuze atribuye a Foucault (Deleuze, 2004, p. 90).<sup>17</sup>

#### 4.2. Intelectuales, representación, crítica

El ámbito político es particularmente espinoso en lo que concierne a los vínculos entre Deleuze y Foucault en virtud de las razones ya mencionadas: compartieron numerosas intervenciones, actos e iniciativas públicas durante varios años, pero luego se distanciaron en

---

<sup>17</sup> Heredia (2014) coteja los conceptos de “dispositivo” de Foucault y de “agenciamiento” de Deleuze y argumenta que, pese a ciertas diferencias innegables (en particular, los “compromisos ontológicos” del segundo), ambos confluyen en una pragmática de la multiplicidad.

buena medida por cuestiones justamente políticas. No pretendemos relevar aquí las convergencias y divergencias puntuales, tarea realizada por Dosse (2007 y 2016) y Patton (2010 y 2016), sino proponer algunas perspectivas de orden político a las que adhirieron y que no fueron negadas en su derrotero posterior.

En primer lugar, sostuvieron el carácter específico del intelectual y las consecuencias que esto implica respecto de la naturaleza de la teoría y el abandono de la representación. En la conversación “Los intelectuales y el poder”, quizá el momento de mayor proximidad entre ambos, desarrollan esta idea, solidaria de una reformulación de las relaciones entre la teoría y la práctica: en lugar de ser parte de un proceso de totalización, estas son parciales y fragmentarias; la práctica no es una aplicación de la teoría, sino que constituyen un sistema de relevos en un conjunto de piezas a la vez teóricas y prácticas. El intelectual no es más un sujeto o una conciencia representativa, y Deleuze atribuye a Foucault haber sido el primero en mostrar que es indigno hablar por los otros. La representación es reemplazada por relaciones de red o de relevo entre la acción de la teoría y la acción de la práctica. Además, como señalamos previamente, quien habla y actúa es siempre una multiplicidad. Foucault señala que no se trata ya de que el intelectual diga “la verdad muda de todos” ni de que sea el agente de una toma conciencia, sino de luchar contra las formas de poder allí donde este es objeto e instrumento. La teoría, como sistema regional de estas luchas, es “como una caja de herramientas” que debe funcionar (Deleuze, 2002, pp. 288-290).<sup>18</sup>

Cabe señalar que, para Deleuze (2003a), es Foucault quien modifica la posición política del intelectual clásico (Voltaire, Zola, Sartre): en vez de buscar la verdad o de intervenir en nombre de valores superiores, la tarea reside en producir nuevas condiciones de enunciación (pp. 259-260). La mutación consiste en que el intelectual abandona su pretensión universal, como ocurría desde el siglo XVIII hasta la Segunda Guerra Mundial, y cambia su posición de un lugar específico a otro; produce efectos de transversalidad, no de universalidad; funciona solo como un enlace privilegiado. De allí que participe mejor en las luchas o

---

<sup>18</sup> En una conversación posterior con Rancière, Foucault (2019, p. 62) precisa que la teoría como caja de herramientas implica construir un instrumento, no un sistema, que comprende la lógica propia de las relaciones de poder, y que es una búsqueda que solo se puede hacer poco a poco, a partir de la reflexión sobre situaciones históricas determinadas.

resistencias actuales, que se volvieron transversales (Deleuze, 2004, p. 97).<sup>19</sup> En otras palabras, la microfísica del poder, en cuanto relación entre el poder y los cuerpos que vuelve ineficaces las luchas en términos de totalidad, solicita una nueva figura del intelectual, que no será orgánico ni encarnará la conciencia esclarecida, sino que se volverá específico. Su ocupación propia consistirá en construir herramientas conceptuales que combinen los saberes fragmentarios y las luchas transversales, es decir, que hagan de lo fragmentario la forma de una genealogía que entrelaza la erudición y las luchas (Castro, 2019, p. 15).

En diversas ocasiones Foucault opuso el intelectual universal al específico: el primero decía la verdad a quienes no la veían y en nombre de quienes no podían decirla. El intelectual de izquierda tomaba la palabra y, como representante de lo universal, se atribuía el derecho de hablar como maestro de verdad y de justicia: era como la figura clara e individual de una universalidad cuya forma oscura y colectiva sería el proletariado. Frente a este perfil, derivado del jurista-notable que reivindicaba la universalidad de la ley justa, se erigió, a partir de la posguerra, el intelectual específico derivado del sabio-experto. Según Foucault (1994c), Oppenheimer fue la bisagra entre uno y otro, dado que por primera vez el poder político persiguió al intelectual, ya no debido al discurso que sostenía, sino al saber que poseía y que lo constituía como un peligro político (pp. 109-110). El saber del especialista concierne a las masas, que tienen conciencia y están implicadas en este; ocupa un lugar estratégico respecto de los intereses del capital o el Estado; produce efectos de poder propios de los discursos verdaderos. En suma, el intelectual específico actúa o lucha en el nivel del régimen de verdad esencial para el funcionamiento de la sociedad; hay un combate por la verdad, pero no se trata de emanciparla de todo sistema de poder —pues “la verdad misma es poder”—, sino de apartar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) dentro de las cuales funciona.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Penfield (2014) argumenta que la “resistencia transversal” es el concepto fundamental del pensamiento político de Foucault y de Deleuze. No obstante, omite cotejar sus respectivas concepciones de la resistencia, que no es seguro que coincidan (cfr. Smith, 2016).

<sup>20</sup> La cuestión de la verdad, no solo en relación con el intelectual, es una de las diferencias insalvables entre Deleuze y Foucault. Por ejemplo, en este contexto, Foucault (1994c) destaca que el problema político fundamental del

Así comprendido, el intelectual se inscribe en una triple especificidad: su posición social, sus condiciones de vida y de trabajo, y la política de la verdad de nuestras sociedades. Si el intelectual pretende volver a desempeñar el papel de profeta que anuncia lo que debe ser o debe pasar, dará lugar a nuevas ideologías con los mismos efectos de dominación. Por tanto, en lugar de proponer vocabularios o ideologías, debe presentar instrumentos y herramientas que juzgue útiles con vistas a abrir posibilidades.<sup>21</sup> Para Foucault, el trabajo del intelectual no pasa por modelar las voluntades políticas de los demás, sino por volver a interrogar, mediante sus análisis en los dominios propios, las evidencias, los postulados, las costumbres, las maneras de hacer y de pensar a fin de disipar las familiaridades admitidas. En una palabra, se trata de re-problematizar y, a partir de este *métier* específicamente intelectual, participar en la formación de una voluntad política en la que se juega su rol de ciudadano. El intelectual tiene como función diagnosticar el presente, no razonar en términos de totalidad para formular las promesas de un tiempo futuro (Foucault, 1994c, p. 348; 1994d, pp. 676-677).

Vale la pena notar que de esta caracterización se desprende la aludida impugnación de la función de representación política, la “representatividad” del intelectual. Deleuze (2002) declara que “no hay más representación”, pero que no basta con declararla terminada, sino que es necesario extraer la consecuencia de esta conversión; esto es, la teoría exige que la gente en cuestión hable al fin por su cuenta en la práctica, que hable y actúe en su nombre, lo cual no implica oponer una representación diferente (pp. 289, 291 y 293). Para Deleuze (2003b), es comprensible que la filosofía moderna, que llevó tan lejos la crítica de la representación, recuse toda tentativa de hablar en lugar de otros: “Cada

---

intelectual no es la crítica de los contenidos ideológicos, sino saber si es posible constituir “una nueva política de la verdad” (pp. 112-114). Cfr. Foucault (2019, pp. 36-45).

<sup>21</sup> Foucault (2004b) sostiene que todo discurso está atravesado o subtendido por un “discurso en imperativo”; ahora bien, si dicho discurso dice “amen esto, detesten aquello, esto está bien, aquello está mal”, ya no se trata de un discurso filosófico, definida la filosofía como una “política de la verdad”, sino de uno “estético”. El imperativo foucaultiano es “condicional”, una suerte de “indicador táctico”: “si quieren luchar, he aquí algunas líneas de fuerza, algunos puntos clave” (p. 5).

vez que escuchamos: ‘nadie puede negar...’, ‘todo el mundo reconocerá que...’, sabemos que a continuación sigue una mentira o un eslogan” (p. 120).<sup>22</sup>

Foucault es igualmente taxativo: los intelectuales descubrieron recientemente que las masas no necesitan de ellos para saber, pues ellas saben claramente y lo dicen. No obstante, existe un sistema de poder que bloquea, prohíbe, invalida su discurso y su propio poder. El rol del intelectual ya no pasa por ubicarse delante o detrás de las masas para decir la verdad muda de todos, sino más bien por luchar contra las formas de poder en el orden del saber, de la conciencia, del discurso. No es en absoluto un combate por una toma de conciencia, sino por socavar el poder a fin de hacerlo aparecer donde es más insidioso, junto a todos los que luchan por ello (Deleuze, 2002, p. 290).

En segundo lugar, encontramos en ambos autores una crítica del poder tendiente a lograr ser menos gobernados.<sup>23</sup> Sin adentrarnos en la cuestión de la concepción puntual de la resistencia esbozada por cada uno, queremos poner de relieve que los dos establecen una relación crítica entre el discurso filosófico y el poder, y atribuyen al primero la tarea de lidiar con el segundo. Al respecto, Deleuze (2003b) considera que, a diferencia de las religiones, los Estados, el capitalismo, la ciencia, el derecho, la opinión y la televisión, “la filosofía no es un poder” (p. 7). De ello desprende tres consecuencias: primero, que las grandes batallas interiores de la filosofía, como el idealismo versus el realismo, son “irrisorias”; segundo, que la filosofía no puede mantener batallas con los poderes sino más bien “una guerra sin batalla” o una “guerrilla” contra ellos. Tercero, como los poderes no permanecen en la mera exterioridad sino que pasan a través de nosotros, nos encontramos permanentemente

---

<sup>22</sup> También podría ahondarse un común rechazo de la representación epistemológica y la concomitante búsqueda de un pensamiento no representativo. En lo que respecta a esta clave de lectura, hay elementos relevantes en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2008, pp. 169-217) y en “El pensamiento del afuera” de Foucault (1994a, pp. 518-539).

<sup>23</sup> Bensaïd (2007) considera a Deleuze y Foucault como los marcadores simbólicos de una triple crisis: de la historicidad moderna, de las estrategias de emancipación y de las teorías críticas. La caracterización es acertada, pero designa más bien las condiciones epocales a partir de las cuales estos autores piensan y, además, omite el aspecto propositivo de sus obras en torno a esta crisis.

“en negociaciones y en guerrilla” con nosotros mismos gracias a la filosofía (p. 7).

Foucault, por su parte, reivindica la procedencia crítica de su pensamiento. Como señala Castro (2018b, p. 21), la noción de “crítica”, particularmente en su matriz kantiana, ha sido parte de la reflexión de Foucault desde el inicio hasta el final de su recorrido intelectual, marcando algunos de sus momentos centrales. Más allá de la referencia a Kant, Foucault remonta la historia de la actitud crítica a los movimientos políticos y religiosos de la época de la Reforma que cuestionaron la creciente gubernamentalización de la sociedad europea, esto es, la extensión de las prácticas del arte de gobernar la conducta de los hombres. Foucault (2015) define la crítica, en términos políticos, como “el arte de no ser tan gobernados de determinada manera”, de no serlo “en exceso”: el movimiento mediante el cual el sujeto se da el derecho de interrogar la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. Así, la crítica es comprendida como “el arte de la inservidumbre voluntaria”, de la “indocilidad reflexiva” (pp. 37 y 39).<sup>24</sup>

## 5. Conclusión, para continuar

En este trabajo, con vistas a intervenir en el debate sobre la naturaleza de la amistad filosófica entre Deleuze y Foucault, retomamos los fundamentos del cruce desde su base. Por ello, nos detuvimos, en primer lugar, en las razones históricas que enlazaron las biografías de estos dos pensadores prominentes de la filosofía francesa contemporánea. Señalamos cómo el reconocimiento recíproco de sus obras se patentizó

---

<sup>24</sup> A otra línea de indagación concierne la relación entre la crítica y el liberalismo, dado que este representa, para Foucault (2004a, p. 14), el momento en que se introduce la actitud crítica en la propia acción de gobernar. El liberalismo es una forma de racionalidad gubernamental que tiene como principio y método del ejercicio del gobierno la limitación de la acción de gobernar y la sospecha de que siempre se gobierna demasiado (p. 323). Esto no significa que Foucault sea un autor liberal, sino que, como explica Castro (2018b) existen “puntos de contacto” en virtud de esa común pertenencia a la tradición crítica, a partir de la cual Foucault “concibe tanto el liberalismo como su propia autocomprensión historiográfica, y también en razón de la concepción veridiccional de la verdad” (pp. 27-28). No obstante, más allá de estos puntos de contacto, “el liberalismo, sobre todo por su dimensión securitaria, es también una forma de pastoralización de la política, es decir, de gobierno de la vida de los individuos y de la población” (p. 28).

en escritos de gran valor conceptual que se dedicaron mutuamente y, pese al alejamiento posterior que los separó definitivamente, no perdieron la admiración que se prodigaban. Las referencias de uno al otro convocan a pensarlos en conjunto y a examinar en qué aspectos son complementarios, en cuáles divergentes, qué proximidades y qué distancias tienen lugar a propósito de diferentes problemas y conceptos filosóficos.

Al momento de evaluar algunos enfoques sobre su vínculo propiamente conceptual, discutimos las posiciones más extremas que tienden a unificarlos e indiferenciarlos, o bien a oponerlos radicalmente. La tarea no es sencilla si se busca evitar estos polos, así como otras imprecisiones que conciernen la especificidad de sus búsquedas. Tras presentar algunas precauciones metodológicas, expusimos algunos de los puntos fundamentales de correspondencia de índole epistemológica y política, dejando a un lado la ontología, que es una cuestión controversial, así como la estética, que requiere mayor extensión, y la ética, que abordamos en otro trabajo. Hicimos hincapié en resaltar ciertas convergencias dado que no nos parecen satisfactorias las observadas por algunos estudios a causa de su excesiva generalidad.

Argumentamos que es posible adscribir a ambos autores a una recusación de los universales que es acompañada por una opción estratégica por lo molecular, la microfísica o la micropolítica, así como por el estudio de formas diversas de racionalidad y de prácticas: en suma, por una inclinación por las multiplicidades. Se trata de posiciones o principios que orientan sus investigaciones, aunque no por ello implícitos, dado que fueron tematizados. En el plano político, puntualizamos una transformación en el estatuto y la función del intelectual que Foucault protagonizó y Deleuze desarrolló, la concomitante recusación de la representación y la determinación de la crítica como estrategia frente al poder en el afán de no ser tan gobernados.

Si bien es posible añadir pistas que permitan determinar de manera aún más precisa su causa común, así como de manera más completa sus puntos de correspondencia, preferimos errar por defecto antes que por exceso en una grilla por definición abierta al debate. Nuestro trabajo quiere ser solo un aporte, sin ambición de clausura, de una investigación necesariamente por continuar.

## Bibliografía

- Antonelli, M. (2020). Más allá de la oposición entre deseo y placer. En M. Antonelli y S. Sferco (eds.), *Políticas del deseo, ética de los placeres*. (pp. 133-164). Red Editorial.
- Balibar, E. (2005). Le structuralisme : une destitution du sujet? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1(45), 5-22. DOI: <https://doi.org/10.3917/rmm.051.0005>.
- Bensaïd, D. (2007, 24 de junio). Grandeurs et misères de Deleuze et Foucault. Revisado el 15 de abril de 2021. *Mediapart*. URL: <https://blogs.mediapart.fr/jean-marc-b/blog/190617/grandeurs-et-miseres-de-deleuze-et-foucault-par-daniel-bensaid#:~:text=Deleuze%20et%20Foucault%20nous%20manquent,une%20certaine%20mesure%2C%20les%20annonceurs.&text=Dans%20les%20ann%C3%A9es%20soixante%2Ddix,paradigme%20politique%20de%20la%20modernit%C3%A9>.
- Castro, E. (2018a). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2018b). ¿Un Foucault neoliberal? *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 7(2), 1-32.
- \_\_\_\_ (2019). Microfísica del poder, o una nueva figura del intelectual, entre la erudición y las luchas. En M. Foucault, *Microfísica del poder*. (pp. 9-16). H. Pons (trad.). Siglo XXI.
- Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. (2012). Siècle. En *Trésor de la langue française informatisé*. Revisado el 17 de junio de 2021. URL: <https://www.cnrtl.fr/definition/siecle>.
- Cusset, F. (2008). *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*. J. Fort, J. Berganza y M. Jones (trads.). University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit.
- \_\_\_\_ (1983). *Nietzsche et la philosophie*. PUF.
- \_\_\_\_ (1994). *Logique du sens*. Minuit.
- \_\_\_\_ (1996). *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Minuit.
- \_\_\_\_ (2002). *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens. 1953-1974*. D. Lapoujade (ed.). Minuit.
- \_\_\_\_ (2003a). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. D. Lapoujade (ed.). Minuit.

- \_\_\_\_ (2003b). *Pourparlers. 1972-1990*. Minuit.
- \_\_\_\_ (2004). *Foucault*. Minuit.
- \_\_\_\_ (2008). *Différence et répétition*. PUF.
- \_\_\_\_ (2017a). *Curso sobre Foucault. II. El poder*. P. Ires y S. Puente (trads.). Cactus.
- \_\_\_\_ (2017b). *Curso sobre Foucault. III. La subjetivación*. P. Ires y S. Puente (trads.). Cactus.
- \_\_\_\_ (2018). *Curso sobre Foucault. I. El saber*. P. Ires y S. Puente (trads.). Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1974). *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. Minuit.
- \_\_\_\_ (2005). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Minuit.
- \_\_\_\_ (2006). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Minuit.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996a). *Dialogues*. Flammarion.
- \_\_\_\_ (1996b). *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. [Documental]. Éditions Montparnasse.
- Descombes, V. (1986). *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Minuit.
- Dosse, F. (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*. La Découverte.
- \_\_\_\_ (2016). Deleuze and Foucault: A Philosophical Friendship. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 11-37). Edinburgh University Press.
- Eribon, D. (1989). *Michel Foucault (1926-1984)* T. Kauf (trad.). Anagrama.
- Ferry, L. y Renaut, A. (1988). *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporaine*. Gallimard.
- Foucault, M. (1986a). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- \_\_\_\_ (1986b). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- \_\_\_\_ (1987). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_ (1994a). *Dits et écrits. I*. Gallimard.
- \_\_\_\_ (1994b). *Dits et écrits. II*. Gallimard.
- \_\_\_\_ (1994c). *Dits et écrits. III*. Gallimard.
- \_\_\_\_ (1994d). *Dits et écrits. IV*. Gallimard.
- \_\_\_\_ (1997). "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France. 1976*. Gallimard-Seuil.
- \_\_\_\_ (2004a). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Gallimard-Seuil.

- (2004b). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Gallimard-Seuil.
- (2015). *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*. Vrin.
- (2019). *Microfísica del poder*. H. Pons (trad.). Siglo XXI.
- Frank, M. (1984). *Was ist Neostukturalismus?* Suhrkamp.
- Gilliam, C. (2018). Vrais Amis: Reconsidering the Philosophical Relationship Between Foucault and Deleuze. *Foucault Studies*, 25, 191-212. DOI: <https://doi.org/10.22439/fs.v25i2.5580>.
- Grace, W. (2009). *Faux amis: Foucault and Deleuze on Sexuality and Desire*. *Critical Inquiry*, 36(1), 52-75.
- (2014). Foucault and Deleuze: Making a Difference with Nietzsche. *Foucault Studies*, 17, 99-116.
- Gros, F. (1995). Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique. *Philosophie*, 47, 53-63.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp.
- Heredia, J. M. (2014). Dispositivos y/o agenciamientos. *Contrastes*, 19(1), 83-101. URL: <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1080>.
- Koopman, C. (2016). Critical Problematization in Foucault and Deleuze: The Force of Critique without Judgment. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 87-119). Edinburgh University Press.
- Lawlor, L. y Sholtz, J. (2016). Speaking Out for Others: Philosophy's Activity in Deleuze and Foucault (and Heidegger). En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 139-159). Edinburgh University Press.
- Miller, J. (1993). *The Passion of Michel Foucault*. Simon & Schuster.
- Montenegro, G. y Salgado, M. (2004). Foucault y Deleuze: pensadores de nuestro tiempo. *Persona y Sociedad*, 18(1), 337-358.
- Morar, N., Nail, T. y Smith, D. (2016). Introduction: Between Deleuze and Foucault. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 1-8). Edinburgh University Press.
- Nail, T. (2016). Biopower and Control. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 247-263). Edinburgh University Press.
- Pascal, B. (2010). *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. Samizdat.

- Patton, P. (2010). Activism, Philosophy and Actuality in Deleuze and Foucault. *Deleuze Studies*, 4, 84-103.
- (2016). Deleuze and Foucault: Political Activism, History and Actuality. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 160-173). Edinburgh University Press.
- Penfield, C. (2014). Toward a Theory of Transversal Politics: Deleuze and Foucault's Block of Becoming. *Foucault Studies*, 17, 134-172.
- Prósperi, G. (2015). El poder y la vida en Michel Foucault y Gilles Deleuze. X Jornadas de Investigación en Filosofía, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina. *Memoria Académica*. URL: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.7635/ev.7635.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7635/ev.7635.pdf).
- Protevi, J. (2016). Foucault's Deleuzian Methodology of the Late 1970s. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 120-127). Edinburgh University Press.
- Rabouin, D. (2000). Entre Deleuze et Foucault : le jeu du désir et du pouvoir. *Critique*, 637, 475-490.
- Raffin, M. (2008). El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión. *Lecciones y Ensayos*, 85, 17-44.
- Real Academia Española. (s. f.). Siglo. En *Diccionario de la lengua española*. Revisado el 17 de junio de 2021. URL: <https://dle.rae.es/siglo?m=form>.
- Revel, J. (1996). Foucault lecteur de Deleuze : de l'écart à la différence. *Critique*, 591-592, 727-735.
- Smith, D. (2016). Two Concepts of Resistance: Foucault and Deleuze. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 264-282). Edinburgh University Press.
- Taylor, D. (2014). Uncertain Ontologies. *Foucault Studies*, 17, 117-133.
- Young, E. (2013). Introduction. Thought and the Unthinkable: Repetition and Sensation as the Dynamics of Difference. En E. Young, G. Genosko y J. Watson (ed.), *The Deleuze and Guattari Dictionary*. (pp. 1-16). Bloomsbury.



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2501>

## Overcoming the Spirit of Revenge: Polo versus Nietzsche

### La superación del espíritu de venganza. Polo frente a Nietzsche

Juan García González  
Universidad de Málaga  
España  
[jagarciago@uma.es](mailto:jagarciago@uma.es)  
<https://orcid.org/0000-0001-7922-0003>

Recibido: 25 - 02 - 2022.

Aceptado: 09 - 05 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### **Abstract**

The analysis of the notion of spirit of revenge allows us to compare the Nietzschean will to power with the Polo's transcendental freedom in order to expand metaphysics with a transcendental anthropology. The will to power overcomes the spirit of revenge with the eternal return of the same, but it is doomed to nihilism. Transcendental freedom, because of its consideration of the future, overcomes the spirit of revenge in a better way, since it opens itself to intersubjective otherness.

*Keywords:* will; freedom; Nietzsche; Heidegger; Polo; revenge; causality.

### **Resumen**

El análisis de la noción de "espíritu de venganza" permite comparar la voluntad de poder nietzscheana con la libertad trascendental poliana con el fin de ampliar la metafísica con una antropología trascendental. La voluntad de poder supera el espíritu de venganza con el eterno retorno de lo mismo, pero está abocada al nihilismo. La libertad trascendental, por su referencia al futuro, supera el espíritu de venganza de mejor modo, pues se abre a la alteridad intersubjetiva.

*Palabras clave:* voluntad; libertad; Nietzsche; Heidegger; Polo; venganza; causalidad.

## 1. La simetría de la antropología moderna

### 1.1. La acusación poliana al pensamiento antropológico moderno de simetría

Polo propone ampliar la metafísica con una antropología trascendental, pues —a su juicio— el pensamiento moderno ha formulado una antropología simétrica con la metafísica y que la sustituye al desplazar la fundamentación desde el ser exterior a la conciencia interior: la subjetividad humana, que puede ilustrar con la razón todo su comportamiento, la técnica y la cultura, es ahora el nuevo fundamento, que suple al ser y su despliegue en los entes y sus procesos. Según Polo, este desplazamiento, esa simetría, es un intento frustrado de ampliación, como el reflejo del exterior proyectado en un espejo interior, un falso duplicado; una ampliación frustrada por replicar la metafísica, sin innovar nada para formular la antropología. En la misma línea de consideraciones, también Ortega señaló que “el error de Descartes y de los caballeros del espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía, y aplicar sin más a la nueva realidad que aspiraban estatuir (“la pensée”, el “geist”) la doctrina vetusta sobre el ser” (1958, p. 27). En nuestra opinión, la simetría denunciada por Polo pivota sobre la asociación —casi fusión— de libertad y voluntad. Siendo así, es especialmente oportuna esta discusión sobre el espíritu de venganza,<sup>1</sup> pues nos permitirá confrontar dos grandes concepciones contemporáneas sobre la voluntad y la libertad humanas: la voluntad de poder nietzscheana y la libertad trascendental poliana.

### 1.2. Enclave histórico de esta discusión

Por basarse en la identificación de voluntad y libertad, la denunciada simetría, Polo piensa, seguramente comenzó en el bajo medievo, cuando se invirtió la jerarquización de la operatividad humana, anteponiendo

---

<sup>1</sup> El 12 de febrero del 2021 impartí una sesión a doctorandos de la UMA, titulada “La superación del espíritu de venganza. Contexto histórico de la propuesta poliana de una antropología trascendental”. Aquella fue el esbozo de la investigación que, un año después, ha dado lugar a este trabajo.

la voluntad a la inteligencia.<sup>2</sup> Con este voluntarismo y la correlativa minoración del alcance de la inteligencia se forjó la noción de “sujeto”: la interioridad humana, desgajada de la realidad entorno; esta abrió paso al subjetivismo moderno. Siendo la voluntad un principio operativo, al asociar a ella la libertad, esta se ubica en el seno de los principios y las causas: es la causa subjetiva, *nouménica*, dirá Kant.<sup>3</sup> Es la causalidad, por tanto, que corresponde a la subjetividad humana; junto a las causas físicas, está además la causalidad de la libertad. Al presentar su antinomia de la razón, dice, en efecto, Kant: “la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicarlos nos hace falta otra causalidad por la libertad” (*KrV*, A444/B472).

Ciertamente, a partir del determinismo luterano del *De servo arbitrio*, se había suscitado la conocida polémica sobre la libertad del siglo XVI: voluntad humana y libre arbitrio se entremezclan y confunden en ella. Como es Dios la causa primera, toda otra causalidad —la de la libertad humana también— dependerá de él; pero la predestinación fácilmente comporta determinismo. Además, la justificación del mal que en ocasiones comete el hombre habrá de extenderse al propio Dios: es la noción misma de “teodicea”. La concurrencia causal, o el concurso entre la acción creadora de Dios y la libertad personal, con que se pretendió en la época solventar el problema no es una alternativa suficiente, pues no distingue con entera claridad la libertad de la causalidad. Para este trabajo conviene notar, además, que la predestinación luterana postula un pasado que recorta o impide la libertad personal, un gravamen insuperable para ella.

La susodicha polémica (expuesta pormenorizadamente por Leibniz en su *Teodicea*) muestra la incapacidad de la filosofía para habérselas con la persona humana como ser libre, pues su resultado final —un empate entre contrarios—<sup>4</sup> fue el bloqueo de la metafísica, incapaz de abrirse

---

<sup>2</sup> Polo (2016a, pp. 253 y ss.) ha tratado este punto histórico, así como su influencia en Nietzsche (Polo, 2018, p. 53).

<sup>3</sup> “Libertad y naturaleza coexisten en los mismos actos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontan esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible” (*KrV*, A540-B568).

<sup>4</sup> Las recíprocas descalificaciones entre los dos bandos (jesuitas frente a dominicos, molinistas frente a tomistas) fueron suspendidas por el papa Pablo V el 5 de septiembre de 1607; se concedió libertad de opinión a ambas partes y

a la intimidación libre del ser humano, y la paralela formulación de esa antropología simétrica con la metafísica: el subjetivismo moderno.<sup>5</sup>

La propuesta poliana para evitar esta simetría de la Modernidad sugiere añadir al sentido natural, causal, de la voluntad que la metafísica había descubierto, y sin negarlo — pues se trata de una ampliación —, el sentido personal — donal, liberal, efusivo — de la libertad, que subraya su antropología trascendental.

### 1.3. Denuncias contemporáneas de la simetría: voluntad y libertad

En nuestra opinión, al margen de Polo y sin llegar a esa ampliación que propone, también en el pensamiento contemporáneo se ha reaccionado contra la simetría moderna disociando de algún modo voluntad y libertad, en particular en estas dos líneas: a) la línea más intelectualista del voluntarismo, que une a Schelling con Heidegger. Aquí se ha cuestionado el poder de la libertad: su sentido causal, productivo, eficiente. Se ha sugerido, alternativamente, que la libertad humana es un principio que no es estrictamente tal principio, pues en realidad no principia (*ungrund*);<sup>6</sup> se trata de un principio, en último término, impotente (*potenzlose*).<sup>7</sup> Schelling percibió dicha impotencia de la voluntad frente a la naturaleza en aquel conocido conflicto con los gastrólogos a propósito de la disentería de Carolina y su hija Augusta, que él intentó en vano remediar siguiendo a la nueva medicina. Heidegger, por su parte, se adscribe a esa idea schellingiana de la impotencia de libertad, más que ante la naturaleza, ante el acontecer histórico para justificar sus devaneos con el nazismo y la frustrada esperanza que depositó en él de cara a la recuperación de una existencia humana auténtica, que saliera de la impersonalidad y el anonimato.

---

se les prohibió descalificarse mutuamente. Se disolvió la congregación *de auxiliis* (que había celebrado sesenta y ocho sesiones entre 1602 y 1605, y otras diecisiete después, ya bajo el papado de Pablo V), aunque todavía el 1 de diciembre de 1611 un decreto de la Inquisición prohibió escribir libros sobre la eficacia de la gracia divina sobre la libertad humana.

<sup>5</sup> El voluntarismo tardomedieval de Duns Escoto y Ockham resultó, por tanto, ser un precedente dos siglos anterior; y gestado también como reacción a un determinismo: en su caso, no el luterano sino el averroísta.

<sup>6</sup> Noción que procede de Böhme (cfr. Van Alan, 2003).

<sup>7</sup> Cfr. Rojas Jiménez (2014).

Por otra parte, está b) la línea irracionalista del voluntarismo, que une a Schopenhauer con Nietzsche. En esta línea se ha cuestionado también la libertad, ahora separando la voluntad de su objeto, el bien, que es su fin, para acabar con el sufrimiento ante la frustración del deseo humano, o, inversamente, para acabar con eso que Nietzsche llama espíritu de venganza, afirmando en su lugar la voluntad de poder. Y es que ahora se piensa que la voluntad humana no reacciona ante lo otro que le atrae, afecta y quizá daña, sino que prescinde de lo otro, de lo ajeno, de toda exterioridad: “¿cómo podría haber un fuera de mí? ¡No existe ningún fuera!”, dirá Nietzsche (1980, p. 299). Más bien la voluntad está aislada de todo, y acaso crea desde sí su propio sentido.<sup>8</sup>

Contra la mencionada simetría moderna, estas dos posturas reseñadas coinciden en la negación de la causalidad de la voluntad, de la secuencia antecedente/consiguiente en ella. Para a), la impotencia de la voluntad niega más bien el consecuente, el poder efectivo de la causalidad libre; para b), el aislamiento, la plena autonomía e independencia de la voluntad, niegan en cambio el antecedente: la voluntad de poder lo es sin motor que la preceda, desde sí misma. Attendamos a esta última en función de lo que Nietzsche denomina espíritu de venganza.

---

<sup>8</sup> El aislamiento en Schopenhauer toma ejemplo del hinduismo (análogo al estoicismo griego en su pretensión de ataraxia ante lo ajeno): la paz del espíritu, la tranquilidad, el nirvana se logran al tomar como ilusiones, imágenes irreales o apariencias (*maya*, en sánscrito) todas las representaciones. En último término, junto a la voluntad está la representación: ciega voluntad y nihilista representación. Aquella es el fundamento, la razón suficiente, de esta. Y por eso, según Polo, Schopenhauer “considera que el auténtico infinito es la voluntad, la cual, por tanto, es superior [...] al conocimiento. La voluntad tiende a conocerse a sí misma, pero no lo logra más que de una manera ficticia —meramente representativa—, que él llama reino de Maya. De esta manera Schopenhauer pone la desgracia en el seno de la voluntad” (2018, p. 53). Para conjugar de otro modo voluntad y representación se requiere no priorizar la primera, pues la representación carece finalmente de base, lo que permite a Nietzsche decir: “no hay hechos, sólo interpretaciones” (2008, IV, § 7); por su parte, la voluntad queda absuelta de todo referente y antecedente: solo se busca a sí misma, solo busca poder.

## 2. El sentido metafísico de la venganza

### 2.1. Presentación de la noción de “espíritu de venganza”

En muchas interpretaciones de Nietzsche, la noción de “espíritu de venganza” no aparece especialmente destacada. Notable, por ejemplo, es esa ausencia en el caso de la valiosa exposición de Fink (1960 y 2019), que se instrumenta con los conocidos y acertados tópicos de la transvaloración de los valores, la metafísica del artista, el superhombre, el eterno retorno, el nihilismo, la voluntad de poder, etc. La exposición de Jaspers (1936 y 2003), que vincula más el pensamiento y la vida de Nietzsche, menciona en varias ocasiones la idea del espíritu de venganza por la formación y talante psicológicos de su autor. Pero esto no caló en la comunidad académica, seguramente porque tampoco Jaspers le encontró su último sentido a esa idea.

Sin embargo, Heidegger destacó como nuclear en el pensamiento de Nietzsche la noción de “espíritu de venganza” a comienzos de los años cincuenta. En una carta a Arendt (fecha el 15 de febrero de 1950), se refiere a ella con estas palabras: “salvar no significa y no sólo es: salir en último instante de un peligro, sino hacer al hombre —de entrada— libre para la esencia. Esta intención infinita es la misma finitud del ser humano. A partir de ella puede Nietzsche superar el espíritu de la venganza” (Arendt y Heidegger, 2000, p. 76). En sus lecciones del curso 1951-1952, publicadas bajo el título *Qué significa pensar*, Heidegger glosa algunos tópicos del pensamiento nietzscheano, entre ellos el de la venganza.<sup>9</sup> Y sobre todo: en la conferencia impartida en 1953, “Quién es el Zarathustra”<sup>10</sup> —por tanto, muy posterior a los cursos sobre Nietzsche dictados en torno a 1940, que conforman su magna obra *Nietzsche* (1996 y 1997)—, Heidegger afirma: “cuando Nietzsche entiende la venganza como el espíritu que entona y determina el respecto del hombre para con el ente, está pensando de antemano la venganza de un modo metafísico” (1994, p. 105).

Sucede que Heidegger se sintió especialmente interpelado por Nietzsche, y por su voluntad de poder para superar el espíritu de

---

<sup>9</sup> Cfr. Heidegger (2000b; 2005, p. 55).

<sup>10</sup> Cfr. Heidegger (1994 y 2000b).

venganza. Esta interpelación está en la raíz de su cambio al llamado segundo Heidegger, que se produce cuando él mismo sospecha que su proyecto inicial, formulado en *Ser y tiempo* (§ 8), es subjetivista, afectado de una oculta voluntad de venganza, por reaccionar ante la finitud de los entes con la pretensión de alcanzar la infinitud del ser, una pretensión que no está realmente al alcance del hombre y que le engaña sobre su finito poder, del que aspira vanamente a escapar.

También lo señala Polo: “el problema se agudizó, como él mismo [Heidegger] dice, cuando en 1936 releó a Nietzsche. Cayó entonces en la cuenta de que con su planteamiento interrogativo no había superado la voluntad de poder” (2018, p. 212). Y entonces Heidegger reacciona con una des-subjetivación: dejemos al margen la subjetividad. No hay ya olvido subjetivo del ser, sino ocultamiento objetivo; consiguientemente, tampoco está la necesidad humana de reiterar la pregunta por el ser, sino que lo oportuno es dejar que ocurra a su ritmo la historia del acontecer. En ese contexto, esto es, para defenderse de Nietzsche, Heidegger rechaza el voluntarismo acudiendo a Schelling, a la impotencia de la voluntad (*potenzlose*); paralelamente, *serenidad* (título de una conferencia impartida el 30 de octubre de 1955)<sup>11</sup> y mantenerse a la escucha del acontecer, de la historia del ser, habitando en paz, tranquilos, a la espera de cuanto aparezca bajo el cielo y sobre la tierra, entre mortales y divinos.<sup>12</sup>

## 2.2. Análisis de la noción de “espíritu de venganza”

### 2.2.1 Prioridad y posterioridad, causa y efecto

Veamos entonces qué significa la idea nietzscheana del espíritu de la venganza. Según Nietzsche, “originariamente, la venganza aspira a restituir el equilibrio perdido, y pertenece al ámbito de la justicia, del trueque, de la retribución” (2019, p. 92). En este sentido, también Tomás de Aquino (*S. Th.*, II-II, q. 108, a. 2) había dicho, citando a Cicerón, que en el hombre existe una inclinación o tendencia natural a rechazar el mal y a defender el bien, y al modo conveniente o virtuoso de ejercer esta tendencia lo llamó *vindicatio*. Hay que recuperar el equilibrio porque se ha roto la justicia. Se ha producido una ruptura, una escisión, que es algo malo, como una quiebra perturbadora; hay que reestablecer el

---

<sup>11</sup> Cfr. Heidegger (2000a, pp. 517-530; 2002).

<sup>12</sup> Cfr. Rojas Jiménez (2009).

equilibrio por mor de la justicia, de la equidad, de la paz del espíritu: venganza y justicia, esto es, reparación, anulación del mal. Castigar al culpable: es ahí, dirá Nietzsche, donde descubrimos “el espíritu de la venganza: los hombres han reflexionado siempre hasta ahora sobre esto; donde había sufrimiento debía haber castigo” (1980, p. 206).

El espíritu de venganza, con todo, no es la sola venganza. Va algo más lejos; abarca la razón, la base que incita a la venganza y el ámbito en el que esta se produce. Pensamos que esa base, la ruptura que exige justicia, estriba, nuclearmente, en la misma secuencia temporal de la acción: en la distinción antes/después, o en las derivadas distinciones previo/ulterior, prioridad/posterioridad, antecedente/consiguiente; en definitiva, causa/efecto. Al final, la secuencia, la diferencia misma antes/después, causa/efecto, es el constitutivo mismo del espíritu de venganza. Aún hoy, en el lenguaje ordinario, un pleito ante un agravio es una “causa” judicial. Y eso es lo que dice Nietzsche: “la creencia en la causalidad se basa en el más fuerte de los instintos, el instinto de venganza” (2010, § 100). Por eso, para Nietzsche, el símbolo de la venganza es la tarántula, pues a su mordedura reacciona el organismo sangrando —antes/después, prioridad/posterioridad, causa/efecto—. “Bienvenida tarántula”, dice Nietzsche, “la venganza se asienta en tu alma: allí donde tú muerdes una costra negra se forma; con la venganza tu veneno produce vértigos al alma” (1980, p. 151).

De acuerdo con la secuencia temporal se desata la actitud de buscar a los culpables, de intentar encontrar los antecedentes que explican la consiguiente aparición del mal. El mal no se disculpa, sino que se atribuye a su culpable. Algo malo ha irrumpido en nuestra vida y buscamos hallar su procedencia para vengarnos y reestablecer la justicia. Esa búsqueda de culpables no es sino una proyección psicológica mediante la que se intenta arrojar el mal fuera de uno mismo, sobre su autor. El espíritu de la venganza nace de este mecanismo de proyección para alejar de uno el mal, y se extiende a partir de él a otros contextos, o a todos. Hasta el punto de que, dice Nietzsche:

[...] durante milenios este espíritu de venganza ha dominado de tal modo a la humanidad que ha marcado a la metafísica entera, a la psicología, a la concepción de la historia, y sobre todo a la moral. Por lejos que el ser humano haya llegado, aunque sólo sea con su

pensamiento, hasta allí ha inoculado en las cosas el bacilo de la venganza (2008, § 636).

Extendido el bacilo de la venganza —es decir, de la búsqueda de responsables a los que atribuir el mal, de causas a las que remitir como su efecto cuanto acontece, de articular el tiempo con la secuencia prioridad/posterioridad— tan lejos como ha llegado el hombre, Nietzsche descubre el que será su propósito, la esperanza del superhombre: librarse del espíritu de venganza y vivir más allá del bien y del mal: “que el hombre sea redimido de la venganza ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza” (1980, p. 151).

El espíritu de venganza, la proyección del mal en busca de su culpable, está en la raíz de la moral; así lo dice también Polo: “el ataque a la moral está ahí; la moral puede implicar culpa, responsabilidad: tú eres responsable de lo que haces. No, replica Nietzsche: lo que hago es responsable de mí, por lo tanto, no hay venganza” (2022b, p. 33). Además, ese espíritu se aplica luego a la metafísica: “la venganza empuja a la búsqueda del culpable, del autor, de la causa, del sujeto, y está conectada con el gesto fundador de la metafísica en general” (Carassai, 2017, p. 129).<sup>13</sup> Se aplica a la metafísica y *la explica*, pues constituye su propia temática: la noción misma de “causalidad”. La pretensión de encontrar la causa de los efectos, así como la búsqueda de los culpables o de la razón suficiente, se sustentan en la articulación temporal prioridad/posterioridad; esta es la esencia de la causalidad.<sup>14</sup>

### 2.2.2. La voluntad y el pasado: el poder de la voluntad

El espíritu de venganza es una proyección psicológica para rechazar el mal alejándolo de la propia subjetividad. La crítica a la moral y la

---

<sup>13</sup> Carassai extrema la liberación de la venganza hasta la “redención de la última ‘sombra de Dios’, de la fe en la gramática” (2017, p. 129).

<sup>14</sup> Ciertamente, la historia del pensamiento moderno muestra una mutación progresiva hacia la subjetividad de la noción de “causalidad” o de la secuencia antecedente/consiguiente: Hume la redujo a una asociación imaginativa; Kant, a una categoría del entendimiento, conforme con el esquema temporal que une antes y después; Schopenhauer entendió el principio de razón suficiente como el conectivo entre voluntad y representación. No puede extrañar entonces que Nietzsche encuentre en la articulación causal el afán de venganza, del que se sirve el hombre para evitar el mal, el dolor, y la atenuancia a la vida tal y como acontece.

explicación de su genealogía para situarse más allá del bien y del mal se sustentan en este punto. Pero es posible dar un paso más porque, aún más en el fondo, ese mecanismo psicológico expresa la impotencia de la voluntad ante el pasado, ante lo que pasa independientemente de ella. La secuencia antes/después, bien mirada, se construye por el peso de la prioridad, es decir, de la anterioridad del pasado. En efecto: dado que lo que pasa es efecto de una causa, escapa del poder de la voluntad; no procede de ella, sino de una fuerza distinta, externa, ajena. Por eso, además, el pasado, justo en cuanto que ha pasado, es inamovible: no cae bajo el dominio de la voluntad. Así lo expresa Nietzsche: “‘Fue’: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho es la voluntad, un malvado espectador para todo lo pasado” (1980, p. 204). Las líneas de Nietzsche en el capítulo “De la redención” en la segunda parte del *Zaratustra* son inequívocas:

La voluntad no puede querer hacia atrás; [...] ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad. [...] Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia [la de una voluntad prisionera]. “Lo que fue, fue”, así se llama la piedra que ella no puede remover. [...] Esto solo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su ‘fue’ (1980, p. 205).

El espíritu de venganza, entonces, proyecta el mal fuera de uno mismo: sí; pero como expresión de la impotencia de la voluntad sobre el pasado, del que quiere zafarse para afianzar su poder. Sin dominar el pasado, la voluntad no es enteramente libre, pues su libertad consiste en su poder. Tal vez en esta vinculación esté el paradigma de la denunciada simetría, ya que se produce por la fusión de voluntad y libertad. Confundidas ambas, nos encontramos ante esta disyuntiva: evadirse del pasado atribuyéndolo a su causa, o bien, rechazar la causalidad para afirmar el entero dominio de la voluntad. Venganza o voluntad de poder: esta es ahora la situación.

Heidegger sugiere otra cosa al respecto, a saber, que sí hay algún poder de la voluntad sobre el pasado, o que puede quererse hacia atrás, pues cabe arrepentirse, lamentarse. Dice en *Qué significa pensar*: “la doctrina de la fe cristiana conoce otra manera bajo la cual el ‘fue’ puede quererse de nuevo: es el arrepentimiento. El hecho de que Nietzsche no tomara el camino cristiano del arrepentimiento se debe

a su interpretación de lo cristiano y del cristianismo” (2005, p. 70).<sup>15</sup> Aun considerando esto, el subjetivismo moderno se sigue detectando aquí, y la alusión al otro de Levinas para remediarlo muestra aquí su pertinencia. Porque la remoción del pasado alude más al perdón ajeno que al arrepentimiento propio.

### 2.2.3. Superación del espíritu de venganza: el eterno retorno

Sea como fuere, Nietzsche encuentra una solución a la impotencia de la voluntad ante el pasado, que —como él mismo ha dicho— es la venganza misma: se trata del eterno retorno de lo mismo. Así lo afirma también Polo: “el eterno retorno cumple la función de afianzar la voluntad de poder, en tanto que con él se resuelve una de las aporías que la voluntad de poder se formula a sí misma, a saber, la falta de poder sobre el pasado” (2018, p. 214). El eterno retorno comporta la anulación de la secuencia *prius/posterius* y, anulada la secuencia temporal de la acción, que articula causas y efectos, el superhombre consigue superar el espíritu de venganza.<sup>16</sup> Por eso: “tú, Zaratustra, eres el maestro del eterno retorno: ése es ahora tu destino” (1980, p. 303).

Para comprenderlo, lo primero es señalar cómo la voluntad extiende su dominio al pasado, a saber, haciéndolo, construyéndolo. De suyo, la voluntad de poder solo mira al futuro, a su obra, pues es voluntad creadora, artística.<sup>17</sup> Pero el futuro, que ahora está en sus manos, será algún día pasado: la voluntad lo habrá hecho; así es como la voluntad es dueña del pasado. Se entiende bien, parece correcto, ¿pero hay algún pasado no querido, que no haya sido hecho por la voluntad, que la anteceda y con el que ella no pueda? Para Nietzsche, definitivamente no: el eterno retorno asegura la voluntad de poder, orientada solo al futuro por enteramente creativa. Y es que el eterno retorno entiende el

---

<sup>15</sup> De todas las maneras, parece un poco excesivo llegar a preguntarse si “Nietzsche y Heidegger no están tan lejos del cristianismo, como lo sugiere Vattimo” (Gutiérrez, 2016, p. 54).

<sup>16</sup> Cfr. Oyarzún (2010).

<sup>17</sup> Polo alude expresamente al espíritu de venganza nietzscheano al tratar del arte y de la creatividad, pues “la obra de arte es un ser mostrativo desde sí, de diferencias no estridentes, sino tranquilas”, en el que “todo está en paz, sin disensiones internas”, pues “hay que terminar con el espíritu de venganza” (2022a, p. 91).

ahora como un pórtico que divide dos infinitos, el pasado y el futuro. Así lo dice Nietzsche:

¡Mira ese portón, enano!, tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí; nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza. Y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: “instante” (1980, pp. 225-226).

Pero, si pasado y futuro son rigurosamente infinitos, entonces lo incluyen todo,<sup>18</sup> de manera que lo que ahora es, alguna vez fue, y alguna otra vez será; “el futuro ya ha sido, y el pasado volverá a ser” (Polo, 2018, p. 188, n. 20). Por tanto, eterno retorno de lo mismo; así lo dice Nietzsche:

[...] desde este portón llamado instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que haber existido ya? (1980, p. 226).

Mediante el eterno retorno, piensa Nietzsche, el tiempo logra “imprimir en el devenir el carácter del ser”, lo cual “es la suprema voluntad de poder” (Nietzsche, citado en Heidegger, 1994, p. 117)<sup>19</sup>. Cuando el tiempo equivale al ser en el eterno retorno de lo mismo, solo queda la voluntad de poder y nada más, como indican las últimas palabras de *La voluntad de poder*. Se ha superado entonces definitivamente el espíritu de venganza:<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Cfr. Galparsoro Ruiz (2010).

<sup>19</sup> Cfr. Vermal Beretta y Bautista Llinares Chover (2016, pp. 21-33).

<sup>20</sup> Cfr. Gutiérrez (2016).

Todo “fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar... hasta que la voluntad creadora añade: pero yo lo quise así... Hasta que la voluntad creadora añade: pero yo lo quiero así, yo lo querré así. ¿Ha hablado ya de ese modo? [...] ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes? (1980, p. 206).

### 3. Tiempo y eternidad

El eterno retorno hace del tiempo el ser. Es la suprema voluntad de poder; así superamos el espíritu de venganza. Nietzsche dedica el capítulo “Los siete sellos” de la tercera parte del *Zarathustra* a cantar a la eternidad. Pero la conexión de tiempo y ser en la eternidad no es algo completamente patente, sino que es susceptible de un análisis más minucioso.

#### 3.1. Eternidad y presencia

Ante todo, se puede eternizar el presente, como hace Hegel al declarar que la presencia es lo más alto (SW 19, p. 455). El eterno presente de la contemplación rige al final, en la idea absoluta autoconsciente, pero a Nietzsche le parece una eternidad carente de futuro. En la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*,<sup>21</sup> Nietzsche señaló la ausencia del futuro en el sistema hegeliano, en su historiología. Ahí lo que hay es un futuro reducido a mera coda, una contemplación del pasado sin ninguna proyección.

Alternativamente, y rompiendo el monofisismo hegeliano, cabe distinguir — como lo hace Polo — entre “la eternidad como simultaneidad total (*tota simul*)<sup>22</sup> y la presencia como simultaneidad (*hama*)<sup>23</sup> no total” (2018, p. 174); a esta última hay que remitir ese portón llamado instante. Según esta distinción, cabe separar la presencia de la secuencia antes/

---

<sup>21</sup> De ella ha hablado Polo (2018, p. 41).

<sup>22</sup> Boecio (*De consolazione philosophiae* V, VI) definió la eternidad como la “perfecta y enteramente simultánea posesión de una vida interminable” (*interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio*).

<sup>23</sup> Aristóteles usa ese término al tratar de la operación cognoscitiva; cfr. *Metafísica* (IX, 7, 1048b33).

después, que apunta —fuera de ella— a la existencia extramental<sup>24</sup> para así añadir a esta la diferencia entre el pasado y el futuro, a los cuales la presencia articula. Se aparta así la presencia que articula pasado y futuro de la secuencia real antes/después: no se trata de eternizar el presente, sino de distinguir presencia mental y ser extramental. La presencia que articula el tiempo no impide la secuencia antes/después, sino que se añade a ella; de esta manera, dirá Polo, la presencia es la salvaguarda de la esencia humana.<sup>25</sup>

Esta posición permite además encontrar distinciones en el tiempo previas a su comparación con la eternidad. Polo distingue tres tiempos físicos: el antes propio de los elementos, un tiempo sin espacio; el espacio-tiempo de los seres compuestos, y la sincronía de los vivientes, que no llega con todo a la presencia. Distingue también tres tiempos humanos: la presencia propia de la operación mental; la futurización del presente, que compete a la esencia humana, y el futuro no desfuturizable, que corresponde a la existencia personal. De todo ello se ocupa Polo en el capítulo dedicado al tiempo en su *Nietzsche como pensador de dualidades* (2018, pp. 181-199), que ahora se ve que no es una cuña postiza en el conjunto de esa obra poliana, sino una atinada discusión de la noción de “eterno retorno”.

En cualquier caso, según Polo y de acuerdo con lo dicho, “no cabe conceder que el eterno retorno aplane hasta anularla la distinción entre antes y después” (2018 p. 188). Argumentativamente, porque de otro modo desaparecería el tiempo; habría eternidad quizá, pero no tiempo hecho eternidad. De acuerdo con esta observación, el eterno retorno nietzscheano es insuficiente para matar en su raíz el espíritu de la venganza, pues esa raíz es la misma secuencia temporal. Heidegger afirma algo parecido: “¿Qué otra cosa nos queda por decir que esto: la doctrina de Zaratustra no trae la liberación de la venganza? Lo decimos” (1994, p. 108).<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> “La realidad de la secuencia de antes a después es la persistencia existencial” (Polo, 2015a, p. 123).

<sup>25</sup> “Se ha descrito la presencia mental como salvaguarda de la distinción entre la esencia del hombre y la esencia extramental” (2016b, p. 214).

<sup>26</sup> Y sigue: “Pero en modo alguno lo decimos como presunta refutación de la filosofía de Nietzsche. No lo decimos ni siquiera como objeción al pensar de Nietzsche. Pero lo decimos para dirigir nuestra mirada sobre el hecho de que el

### 3.2. Eternidad y pasado

Bien mirado, el eterno retorno nietzscheano es la eternización del pasado (frente a la del presente); esto es lo que indica la noción misma de “retorno”. Ciertamente, Nietzsche no aprecia mucho el valor del pasado para la construcción del futuro. Y así, en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, ya mencionada, de 1874 (“Sobre la utilidad y desventaja de la ciencia histórica para la vida”), combatió la orientación teleológica de la historia. A pesar de todo, la noción misma de “eterno retorno” pide la reiteración del pasado, pues es su constante retorno: la repetición de lo mismo. Más aún —o peor todavía— si se admite la diferencia entre el año cósmico y el gran año (el primero se reitera, pues es finito; el otro es total e infinito), pues tal distinción exige una evidente pervivencia del pasado en la eternidad: la repetición del año cósmico en el gran año, su continuo retorno.<sup>27</sup> Por eso mismo, en cuanto que se exige la reiteración del pasado, no es completo el dominio de la voluntad de poder sobre él. Así lo ha observado Polo:

[...] según este enfoque, el dominio sobre el pasado, que dio lugar al descubrimiento del eterno retorno, pasa a un lugar secundario: interesa al alma en cuanto ésta está incluida en el Año Cósmico. Pero incluso con esta limitación, el poder sobre el pasado es bastante ambiguo, en especial, teniendo en cuenta la crítica hermenéutica a que Nietzsche somete la historia (2018, p. 191).

### 3.3. Eternidad y futuro

Para superar el espíritu de venganza no basta el eterno retorno porque solo constituye una eternización del pasado; la diferencia antes/

---

pensar de Nietzsche se mueve dentro del espíritu de la reflexión que ha estado vigente hasta ahora” (1994, p. 108).

<sup>27</sup> Los astrónomos babilonios pensaban que los años sinódicos, que median entre las conjunciones de la Tierra con los planetas, el Sol y la Luna, eran cíclicos, y todos esos ciclos eran divisores de un número común: el gran año (que duraba casi cinco mil siglos), al término del cual todos los astros retornaban de nuevo a su alineación inicial. Cfr. Carroll y Ostlie (2007).

después no puede anularse así. Si la consideración de la eternización del presente, al detectar la presencia mental, se aparta y distingue de esa diferencia, tampoco se anula con la eternización del pasado, sino que más bien se esquivo. Quizás entonces podamos acudir a la eternización del futuro para ver si se desprende mejor de la secuencia temporal de la acción. La eternización del futuro está designada por la tradición con la noción de “eviternidad”, y corresponde propiamente al espíritu: eternidad del futuro, es decir, un futuro interminable, inacabable; no, por tanto, eterno retorno —del pasado—, sino más bien la eterna renovación —del futuro—.

De acuerdo con esta eterna renovación, Polo aprecia que la persona es efusiva, un insistente añadirse al punto de partida, una novedad, y que su expresión no consiste solo en el surgir, en el nacer, en la *physis* que aboca a un término fijo, sino que es manifestación de un ser además, que siempre es más, que da más de sí: algo tan expansivo como inagotable. Por eso dice Polo que “el hombre no es el brotar, es el rebrotar” (2017, p. 144). Esta renovación del futuro es, efectivamente, un renacer, un rebrotar:<sup>28</sup> una insistente regeneración del futuro, siempre con entera novedad; nuevo, es decir, sin precedentes, sin anterioridad, exclusivamente con futuro.

La libertad como “posesión de un futuro no desfuturizable” es la libertad trascendental, que propone Polo.<sup>29</sup> Dicha libertad prescinde por completo de toda anterioridad, y con ella de la secuencia temporal, pues se mide solo por el futuro.

---

<sup>28</sup> En otro lugar, Polo (2022a, p. 545) dice que esta renovación del futuro es incluso algo más que solo un renacer o un rebrotar; dice: “el hombre es novedad con punto de partida. Tiene que ser capaz de volver al punto de partida, puesto que es un respecto a él: no prescinde de él, sino que vuelve. Es más que un recomenzar: la vuelta al punto de partida es la vuelta a la constancia, que exige el mantenimiento”; se trata del mantenimiento de la persona en su vuelta al yo, “que no se puede decir posterior al carácter de además, sino que equivale a su mantenerse sin término” (2022a, p. 544).

<sup>29</sup> La libertad es “la posesión del futuro que no lo desfuturiza” (2016b, p. 262).

## 4. Voluntad de poder y libertad trascendental

### 4.1. La libertad trascendental y el espíritu de venganza

Por su exclusiva referencia al futuro, la libertad trascendental del hombre<sup>30</sup> se absuelve de la conexión antes/después en que se asienta la venganza y, así, abandona enteramente el espíritu de venganza, se libera completamente de él.

Hay, al menos, tres razones para justificar que la libertad trascendental supera el espíritu de venganza, e incluso mejor que como lo hace la voluntad de poder nietzscheana:

- 1) La libertad trascendental se mide solo por el futuro, independientemente de toda anterioridad. Así lo dice Polo: “la libertad exige la ausencia de valor determinante de cualquier presupuesto; o, dicho de otra manera, es incompatible con el influjo de alguna anticipación” (2016b, p. 262).
- 2) Al ser la libertad algo existencial de la persona humana, deja atrás la ética, la ordenación al fin y el contexto del bien y del mal, que son de orden esencial, más propios de la humana naturaleza. La ética, dice también Polo, “no es exclusivamente personal, sino que se sitúa en la esencia del hombre. La trascendencia de la persona no autoriza a distinguir una moral trascendental de una moral predicamental” (2016b, p. 254).
- 3) La libertad se distingue tajantemente de la causalidad, de la secuencia prioridad/posterioridad. Este es el sentido de la propuesta poliana de añadir a la metafísica una antropología trascendental.

---

<sup>30</sup> La libertad trascendental de la persona es la cima de la libertad, de la cual son como sus laderas las extensiones de la libertad a la esencia del hombre, hasta llegar a las libertades pragmáticas. Cfr. Polo (2017).

Según Polo, uno es el tema del fundamento, de los principios, y otro es el tema de la libertad, de la existencia personal. Son temas completamente heterogéneos. Hay principios predicamentales: las causas, que son el asunto de la física, y hay principios trascendentales: los primeros principios, que son de la metafísica. Además de ambos está la persona humana, que es irreductible a principios, por lo que su libertad carece de cualquier antecedente ejecutivo. Por este motivo, la libertad personal se distingue de la conexión prioridad/posterioridad en que se basan la metafísica y el espíritu de venganza, y por ese motivo hay que ampliar la metafísica con una antropología trascendental.

De manera que la libertad trascendental acaba, más aún que la voluntad de poder, con el espíritu de venganza. La articulación causal, la secuencia temporal, no explica la liberalidad personal, la dadivosidad humana. El esquema causa/efecto, en que se asienta el espíritu de venganza, no sirve cuando se trata de la libertad personal. No es suficiente, y ha de ser sustituido por la correspondencia dar/aceptar, mediada por el don. La libertad humana no es causal, sino interpersonal; no apela a su fin —a su realización, a su poder—, sino a la aceptación y al reconocimiento ajeno.

Cierto que la libertad personal ha de habérselas con la propia naturaleza, acaso con dimensiones o dinamismos impersonales, a lo sumo tan solo personalizables. Pero en especial las facultades espirituales son puramente potenciales, a disposición de la libertad personal. A la postre, más que un obstáculo, la naturaleza humana de la persona sirve de punto de partida para la activación de la libertad.

En suma, es forzoso reconocer que la libertad trascendental supera el espíritu de venganza mejor que la voluntad de poder. Y, sin embargo, Polo no se atribuye esa mejora, y hasta resulta osado y chocante proponerla, en buena parte porque hay dos diferencias en su planteamiento filosófico que Nietzsche no aceptaría en modo alguno. Veámoslas.

#### 4.1.1. Libertad y donación

La libertad trascendental remite a la aceptación, y así se distingue de la voluntad. La voluntad es un principio motor, que quizá puede entenderse en términos de causa/efecto: el poder de la voluntad. Pero la libertad es interpersonal y se entiende mejor con la estructura dar/don, ordenada a la aceptación. Pero Nietzsche rechaza la aceptación, en particular por su exterioridad y alteridad respecto del superhombre. Zarathustra da, pero no recibe; se da luz, se recibe calor. Y esto dice Nietzsche: “¡sólo vosotros los oscuros, los nocturnos, sacáis calor de lo que brilla!” (1980, pp. 160-161), ya que “la gente ama incluso al vecino, y se restriega contra él: pues necesita calor” (p. 39); inversamente, “frío para con los soles, así camina cada sol” (p. 160). Como lo propio de Zarathustra es dar, no cabe la aceptación: tomar o recibir sería robar, saquear: apropiarse de lo que pertenece a otro, no al superhombre. Así lo sigue diciendo Nietzsche:

En mí hay algo insaciado [...]. En mí hay un ansia de amor [...]. Luz soy yo: ¡ay, si fuera noche! Pero ésta es mi soledad, el estar circundado de luz. ¡Ay, si yo fuese oscuro y nocturno! [...] Daño quisiera causar a quienes ilumino, saquear quisiera a quienes colmo de regalos: tanta es mi hambre de maldad (1980, p. 159).

¡Hambre de maldad! Aquí se descubre un anhelo insatisfecho en el superhombre, su gran anhelo, como dirá Nietzsche. Porque el mutuo agradecimiento sería alguna correspondencia entre dar y tomar, pero Nietzsche no acepta tal reciprocidad. “¡Oh alma mía!, te he dado todo [...] y ahora [...] ¿[q]uién de nosotros tiene que dar las gracias?, ¿el que da [...] no tiene que agradecer que el que toma tome?” (1980, p. 306).

Al respecto, Polo distingue recibir de aceptar. Recibir es susceptible de ser interpretado en el ámbito de la venganza, porque requiere antecedente, respecto del cual es su consiguiente; en cambio, aceptar es ya algo personal, añadido libremente. Recibir alude a la conexión estímulo-respuesta, aun cuando esta sea inspirada o aportada por la persona; aceptar, en cambio es, de alguna manera, “dar” gratuitamente la aceptación: una elevación de la relación entre aportante y aceptador, como mucho análoga a la recepción, porque, al ser gratuita, la aceptación es cierta creación personal añadida al don aportado. Sin embargo,

la distinción entre recepción y aceptación no es tenida en cuenta por Nietzsche.

## 4.2. Libertad y Dios

La segunda diferencia de planteamiento entre la voluntad de poder y la libertad trascendental es la apertura de esta a Dios, cuya aceptación resulta definitiva para el hombre, pues constituye su culminación. La culminación del ser personal, piensa Polo, es extrínseca a él, pues depende del juicio divino.<sup>31</sup>

Su idea de la muerte de Dios impide a Nietzsche afrontar este tema. Y, para Polo, también aquí hay algo relativo al espíritu de venganza, una cierta huida de él, ya que dice: “el juicio divino es inadmisibles porque implica la idea de venganza” (2018, pp. 89-90). Igualmente: “Dios puede juzgarme; desde este punto de vista Dios se ve como la amenaza de venganza, de castigo. Pero lo que quiere Nietzsche es eliminar la venganza, desterrarla” (2022b, p. 33). Y también dice: “Nietzsche con el superhombre quiere hacer imposible la venganza. La venganza aquí está vinculada a que puede venir de Dios: Dios es un ser vengativo, que puede castigarme. Se trata de liberarse de ella, dejarla atrás, y hacerla imposible” (2022b, p. 111).

## Conclusión: subjetivismo, alteridad o nihilismo

Las dos diferencias de planteamiento señaladas coinciden en algo: su tema es la alteridad intersubjetiva; frente al subjetivismo, la alteridad. Por ello, se concluye, en último término y como señaló Heidegger, que Nietzsche fue el último gran metafísico; es decir, el último pensador de ese subjetivismo que ha caracterizado el pensamiento moderno.<sup>32</sup> La autoconciencia del saber total hegeliano y la plenitud de la voluntad de poder nietzscheana: estas constituyen la subjetividad humana elevada al máximo de sus potencias.<sup>33</sup> Pero Levinas ha logrado denunciar este

---

<sup>31</sup> Polo (2018, p. 246) ha dicho sobre la noción de “límite ontológico del hombre”: “la culminación de la persona no puede ser lograda solo por la persona, y a eso le he llamado límite ontológico”.

<sup>32</sup> Para conocer su pensamiento sobre los límites del subjetivismo, cfr. Polo (2015b, pp. 21-35).

<sup>33</sup> Polo (2016a, pp. 253-277) ha expuesto la crisis de la filosofía contemporánea como exacerbación del subjetivismo: hipertrofia del pensamiento, de la voluntad, de la afectividad...

subjetivismo moderno apelando a la alteridad: al otro que está *Fuera del sujeto* (1987 y 1997). Pensamos que sin alteridad cabe la voluntad, el principio operativo del ser espiritual, pero no cabe libertad, porque la libertad es interpersonal y exige reconocimiento.<sup>34</sup> Aquí está la raíz de la simetría que hemos denunciado: la confusión de voluntad y libertad. Pero Nietzsche rechaza la alteridad.

El subjetivismo se forja en simetría con la metafísica: como el despliegue del ser en los entes, así es el de la subjetividad en su obra; fenómeno y manifestación, aunque esta sea libre, creativa. La metafísica nietzscheana del artista es un paradigma de esa simetría; frente a ella, la alteridad y la relación interpersonal: donación y aceptación frente a autorrealización. La apertura de la persona al otro no es más que la continuación o potenciación de la misma libertad trascendental. Ya que, así como esta se independiza de cualquier anterioridad y se remite exclusivamente al futuro, renovándolo y recreándolo insistentemente, así también el ser libre se independiza de sí mismo hasta el otro, alguien tan independiente de uno mismo como la libertad lo es de toda antecedencia. Cuando “el hombre alcanza por fin a ser trascendentalmente libre”, entonces “el hombre no solamente se *autoes*, sino que se trasciende a sí mismo” (2017, p. 265).

En cambio, observa Polo, para Nietzsche:

[...] si la voluntad tiene que ver con lo otro, queda sometida a ello. Por eso considera que el cristianismo y el socialismo son morales débiles, puesto que admiten la alteridad. Nietzsche no dice que tal admisión, la de lo otro, no sea humana, sino que es demasiado humana; por encima de ella, hay que poner una voluntad más poderosa, que controle y suprima la intención de otro. La voluntad fortalecida es la muerte de la venganza, pues ésta proviene de la alteridad (2018, p. 95).

En suma: desaparecido el otro, desaparece la venganza, sí; pero también la justicia, el amor, la donación, la relación interpersonal... solo queda la nada. Voluntad de poder, y nada más: nihilismo. Así lo interpreta Polo (2015c, pp. 293-325), en efecto, pues sostiene que

---

<sup>34</sup> Como ya señaló Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (IV, B, § 2), “toda conciencia exige dúplica [...] la duplicación de la autoconciencia es esencial en el concepto del espíritu”.

Nietzsche ha cercenado la intención propia de la voluntad, que es la intención de alteridad; como resultado de ello aparece la nada: voluntad de poder, y además nada. Dice así:

[...] si yo me limito a una posición voluntaria, ejerciéndola desde esa “parte ante” que es mi propia subjetividad, tal posición voluntaria no va más allá de ella misma, es decir, no tiene carácter de amor, porque carece de la connotación intencional de la voluntad: lo otro. Es evidente que al establecer mis propios límites sustituyo lo otro por la nada. En suma: si existe lo otro, no existe la nada; y al revés, si no existe lo otro respecto de una voluntad, entonces existe la nada. La nada es aquello a lo que no se puede extender la posición voluntaria; de modo que: voluntad de poder, y además nada (2015c, p. 311).

Si, desaparecido el otro, desaparece la venganza que de él procede, esta superación del espíritu de venganza no es la única, sino la que consagra el subjetivismo moderno y lo aboca al nihilismo. Alternativamente, la venganza se supera más adecuadamente prescindiendo de la anterioridad y de la secuencia prioridad/posterioridad. Es lo propio de la presencia mental y de la libertad trascendental, característica del ser personal que se alcanza desaferrándose de esa presencia.

## Bibliografía

- Arendt, H. y Heidegger, M. (2000). *Correspondencia. 1925-1975*. U. Ludz (ed.). A. Kovacsics (trad.). Herder.
- Aristóteles (1982). *Metafísica*. V. García Yebra (ed.). Gredos.
- Boecio, A. M. (1977). *La consolación de la filosofía*. P. Masa (trad.). Aguilar.
- Carroll, B. W. y Ostlie, D. A. (2007). *An Introduction to Modern Astrophysics*. Pearson.
- Carassai, M. (2017). Sp(rache). El bacilo lingüístico de la venganza y la idea de eterno retorno en Nietzsche. A. Rovi Ruíz y M. Parmeggiani (trads.). *Estudios Nietzsche*, 17, 129-141. DOI: <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi17.10846>.
- De Aquino, T. (1952). *Suma teológica. II-II*. Á. Martínez Casado, D. González, V. Rodríguez Rodríguez, L. López de las Heras y J. M. Rodríguez Arias (trads.). BAC.
- Fink, E. (1960). *Nietzsches Philosophie*. Kohlhammer.

- \_\_\_\_ (2019). *La filosofía de Nietzsche*. A. Ciria (trad.). Herder.
- Galparsoro Ruiz, J. I. (2010). Infinito y tiempo en Nietzsche. *Ontology Studies*, 10, 183-198. URL: <https://raco.cat/index.php/Ontology/article/view/245085>.
- Gutiérrez, C. (2020). ¿Ha superado Zaratustra el espíritu de venganza? *Estudios Nietzsche*, 16, 41-54. DOI: <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi16.10815>.
- Jaspers, K. (1936). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_ (2003). *Nietzsche*. E. Estiu (trad.). Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Sämtliche Werke. 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III*. Frommann-Holzboog.
- \_\_\_\_ (2015). *Fenomenología del espíritu*. M. Jiménez Redondo (trad.). Pretextos.
- Heidegger, M. (1991). *Ser y tiempo*. J. Gaos (trad.). FCE.
- \_\_\_\_ (1994). *Conferencias y artículos*. E. Barjau (trad.). Ediciones del Serbal.
- \_\_\_\_ (1996). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 6.1. Nietzsche. I*. Klostermann.
- \_\_\_\_ (1997). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 6.2. Nietzsche. II*. Klostermann.
- \_\_\_\_ (2000a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*. Klostermann.
- \_\_\_\_ (2000b). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 7. Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*. Klostermann.
- \_\_\_\_ (2002). *Serenidad*. I. Zimmerman (trad.). Ediciones del Serbal.
- \_\_\_\_ (2005). *¿Qué significa pensar?* R. Gabás (trad.). Trotta.
- Kant, I. (1994). *Crítica de la razón pura*. P. Rivas (trad.). Alfaguara.
- Levinas, E. (1987). *Hors sujet*. Fata Morgana.
- \_\_\_\_ (1997). *Fuera del sujeto*. R. Sanz Torrejón (trad.). Caparrós Editores.
- Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- \_\_\_\_ (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen IV. (1885-1889)*. D. Sánchez Meca (ed.). J. L. Verma Beretta (trad.). Tecnos.
- \_\_\_\_ (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen III. (1882-1885)*. D. Sánchez Meca (ed.). D. Sánchez Meca y J. Conill (trads.). Tecnos.
- \_\_\_\_ (2019). *Humano, demasiado humano*. M. Parmeggiani (trad.). Tecnos.
- Ortega y Gasset, J. (1958). *Historia como sistema*. Revista de Occidente.

- Oyarzún Montes, L. F. (2010). *Nietzsche y la redención de la venganza. A partir de Así habló Zarathustra y otros textos*. [Tesis de maestría]. Universidad de Chile.
- Polo, L. (2015a). *Obras completas. III. El ser. I. Existencia extramental*. EUNSA.
- \_\_\_\_ (2015b). *Obras completas. XIII. La persona humana y su crecimiento*. EUNSA.
- \_\_\_\_ (2015c). *Obras completas. XXIV. Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. EUNSA.
- \_\_\_\_ (2016a). *Obras completas. X. Quién es el hombre. Presente y futuro del hombre*. EUNSA.
- \_\_\_\_ (2016b). *Obras completas. XV. Antropología trascendental*. EUNSA.
- \_\_\_\_ (2017). *Obras completas. XIX. Persona y libertad*. EUNSA.
- \_\_\_\_ (2018). *Obras completas. XVII. Nietzsche como pensador de dualidades*. EUNSA.
- \_\_\_\_ (2022a). *Obras completas. XXX. Artículos y conferencias*. EUNSA.
- \_\_\_\_ (2022b). *Obras completas. XXXII. Glosas a Nietzsche*. EUNSA.
- Rojas Jiménez, A. (2009). *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Universidad de Málaga.
- \_\_\_\_ (2014). *Das Potenzlose. Die Spur Schellings in der Spätphilosophie Heideggers*. Olms.
- Van Alan, H. (2003). *The Concept of Ungrund in Jakob Boehme. (1575-1624)*. [Tesis de maestría, The University of Oklahoma]. ShareOK. URL: <https://hdl.handle.net/11244/329740>.
- Vermal Beretta, J. L. y Bautista Llinares Chover, J. (2016). Introducción. En F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen IV. (1885-1889)*. (pp. 11-34). D. Sánchez Meca (ed.). J. L. Vermal Beretta y J. Bautista Llinares Chover (trads.). Tecnos.



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2485>

## Heidegger and Descartes: The Beginning and the Retreat

Heidegger y Descartes: el inicio y el retroceso

Benito Arbaizar Gil  
Universidad de Santiago de Compostela  
España  
[be.arbaizar@usc.es](mailto:be.arbaizar@usc.es)  
<https://orcid.org/0000-0003-0699-6980>

Recibido: 29 - 01 - 2022.  
Aceptado: 28 - 04 - 2022.  
Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

This paper puts forward an interpretation of three decisive dreams that shook Descartes taking as a starting point what Heidegger called *another* beginning of philosophy in horror (*das Erschrecken*). On the one hand, it will be shown how Descartes's nightmares opened the possibility of an initial way of thinking. On the other hand, it will be discussed how Descartes recoils from this possibility. By linking the hidden dimension of being to the demonic realm, Descartes sought refuge in a calculating thought based on a truthful God who guarantees the availability of being. The analysis of dreams proposed here seeks to draw attention to a background that will help explain what Descartes is seeking refuge from when he builds his scientific structure and what avenues remain open in the subsoil of his thought.

*Keywords:* beginning; Descartes; Heidegger; metaphysics; machination.

### Resumen

Este artículo interpreta tres sueños decisivos que sacudieron a Descartes tomando como punto de partida lo que Heidegger denominó *otro* inicio de la filosofía en el espanto (*das Erschrecken*). Por un lado, se mostrará cómo las pesadillas que experimentó Descartes abrían la posibilidad de un pensar inicial. Por otro lado, se detallará cómo Descartes retrocede ante esa posibilidad. Vinculando la dimensión oculta del ser a lo demoníaco, Descartes buscó refugio en un pensamiento calculador fundamentado en un Dios veraz que garantiza la disponibilidad del ser. El análisis de los sueños aquí propuesto busca llamar la atención sobre un trasfondo que ayude a comprender de qué busca refugio Descartes cuando construye el edificio de la ciencia y qué vías quedan abiertas en el subsuelo de su pensamiento.

*Palabras clave:* inicio; Descartes; Heidegger; metafísica; maquinación.

## 1. Introducción

La noche del 10 de noviembre de 1619, en un momento en el que dirimía el asunto “que consideraba más importante de su vida” (Baillet, 1691, p. 85),<sup>1</sup> Descartes fue sobrecogido por una pesadilla que se prolongará en dos sueños sucesivos. Descartes nos dice que “el Genio que excitaba en él el entusiasmo, por el que sentía enardecido su cerebro desde hacía algunos días, le había predicho estos sueños antes de meterse en la cama y que el espíritu humano no participaba en ello” (citado en Baillet, 1691, p. 85). Aquella noche de pesadilla fue también para Descartes una noche de fundación, ya que sus sueños, procediendo de “lo alto”, le revelaron “los fundamentos de la ciencia admirable” (p. 81).

Comenta Paul Valéry (2005, pp. 30-31): “el conjunto de aquel día 10 de noviembre y de la noche que le siguiera constituye un drama intelectual extraordinario. Conozco varios ejemplos de tales iluminaciones de la mente, que siguen a largas luchas interiores, a tormentos análogos a los dolores del alumbramiento”. Coetáneos y editores no fueron tan comprensivos como Valéry. Huygens calificó a Descartes de “cerebro abrasado” y Malebranche consideraba el relato de Baillet “solo apropiado para ridiculizar al filósofo y su filosofía” (cfr. Maritain, 1950, p. 8). El mismo Baillet (1692, pp. 44-45) atribuye los sueños a un trastorno fruto de la fatiga y Charles Adam, resignadamente, a un brote o crisis mística (cfr. Maritain, 1950, pp. 8-9 y 27). Decía Schelling que “no solo el poeta, también el filósofo tiene sus arrebatos” (SW I/8, p. 203). Heidegger, por su parte, señalaba que mística y poesía pueden no tener parte “en el pensar, pero quizá la tengan *antes* del pensar” (GA 10, p. 69). No es

---

<sup>1</sup> Adrien Baillet fue el primer biógrafo importante de Descartes. Teniendo acceso a materiales legados por el filósofo francés que se han perdido, transcribió en estilo indirecto lo relatado por Descartes en las *Olimpicas* sobre sus sueños. Un cuarto de siglo después de la muerte de Descartes, Leibniz tuvo acceso a los manuscritos inéditos (que desaparecerían unos veinte años más tarde) y realizó transcripciones de estos, recogidas en las *Cogitationes privatae* (en Descartes, AT X), que revelan concordancia con lo relatado por Baillet. La traducción de los textos de Baillet es propia; no obstante, se han tenido en cuenta las traducciones de García-Hernández (1997, pp. 251-54) y de Olaso y Zwanck (Descartes, 1980, pp. 23-31).

extraño que los sueños de Descartes fuesen de incómoda digestión para tantos, ya que el testimonio transcrito por Baillet nos enfrenta a la paradoja de una modernidad que remite en origen a una experiencia que, según Descartes, procedía de lo numinoso.

Con el propósito de llevar a cabo una aproximación a la experiencia del inicio que se halla en la base de la filosofía de Descartes, se emplea, en el siguiente apartado y como punto de partida, el tema del *otro comienzo* en Heidegger. En el tercer apartado se aborda la pesadilla que asaltó a Descartes, la cual va a provocar, como se muestra en el apartado cuarto, una huida reactiva ante el reverso del ser, huida que trata de borrar toda huella de la muerte productora de angustia. En el apartado quinto veremos cómo se recrudecen en Descartes las metáforas metafísicas de dominio dejando tras de sí un mundo “des-almado” o “des-animado”, esto es, una naturaleza sin *anima* en donde todo es reducido al orden mecánico-geométrico de la *res extensa*. En el sexto, se mostrará cómo la huida ante el pensar meditativo se articula como un pensar calculador y, en el séptimo, cómo dicho pensar calculador remite toda presencia a re-presentación matemática. Finalmente, el apartado ocho se centra en destacar la dimensión seminal del pensamiento de Descartes, esto es, el modo en el que, más allá de aquello ante lo que huye en sus sueños, estos cobijan posibilidades llenas de fuerza inspiradora para el pensar y dejan abiertas vías que nos siguen interpelando.

## 2. Los dos inicios

Según Aristóteles, los hombres comienzan a filosofar movidos por el asombro; dicho asombro es lo que lleva al ser humano por el camino de un saber que, con su luz, va reduciendo la sombra del no saber, pues “el que se plantea un problema o se asombra, reconoce su ignorancia”, de suerte que filosofa “para huir de la ignorancia” (*Metafísica*, I, 982b20). Heidegger (GA 65, p. 46) contrapone en los *Beiträge*, a este primer comienzo en el *asombro*, otro comienzo en el *espanto*:

El espanto [*das Erschrecken*] es el retroceder desde el comportamiento corriente con lo familiar hacia la apertura de la afluencia de lo que se oculta, en cuya apertura lo hasta entonces corriente se muestra a la vez como extraño y cautivador [...] [;] el espanto le hace retroceder ante el hecho de que el ente [*das Seiende*] es: que el ente es y que eso —el ser [*Seyn*]— ha abandonado

todo ente y lo que aparecía como tal, se ha retirado (GA 65, p. 15).

Cuando Heidegger introduce la grafía *Seyn*, trata de alejar la tradicional confusión ontoteológica, arrastrada por la metafísica, en virtud de la cual se entiende el *Sein*, investido con los caracteres de la eternidad y la presencia, como el ser-fundamento de los entes. *Vom Ereignis*, como complemento del título *Beiträge zur Philosophie*, señala la dirección de un pensar más originario que quiere liberarse de las representaciones ópticas para expresar la provocación alternante que acaece en la transpropiación hombre-ser. *Ereignis*, en cuanto *acontecimiento transpropiador*, mienta “el ámbito oscilante mediante el cual hombre y ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica” (GA 11, p. 46). Por eso, mientras que el ente *es*, del ser o del tiempo no debemos decir que *es*, sino que *se da* (*es gibt*) (cfr. Heidegger, GA 14, p. 9), y del *Ereignis* no cabría decir ni que *es* ni que *se da*,<sup>2</sup> pues se trata más bien de lo que faculta la *con-versación* en virtud de la cual la donación de ser tiene epocalmente lugar y hombre-ser se *con-vierten* en lo que son, dándose mutuamente el uno al otro (GA 4, pp. 38 y 42-43). Esa mutualidad hace que el *Sein* y el *da* no puedan pensarse separados. No hay una transito desde un Ser (*Sein*) a un lugar (*da*), porque el *da* no tiene lugar fuera del *Sein* ni el *Sein* fuera del *da*. Y es por ello que la obra de Heidegger está presidida por la prevención “de impedir la costumbre —casi imposible de erradicar— de representarnos al ‘ser’ como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre” (GA 9, pp. 411-412). El que el llamado “segundo Heidegger”,<sup>3</sup> en lugar de *Dasein*, recurra a escribir *Ereignis*, *Lichtung* o *Seyn* tachado responde al deseo alejar lo más posible toda tentación de interpretar su pensamiento en el marco de una metafísica de la subjetividad.

Esta prevención afecta igualmente a lo que Heidegger denomina *destino del ser* (*Seinsgeschick*). La dación del ser no es la dación de *algo* (si así fuese, estaría en el registro de lo óptico), sino la apertura de una posibilidad epocal. Esa posibilidad se abre como aquella interpelación

---

<sup>2</sup> Tal y como nos dice Heidegger en *Zeit und Sein*: “Das Ereignis ist weder, noch gibt es das Ereignis” (GA 14, p. 29).

<sup>3</sup> En este punto concuerdo, básicamente, con lo indicado al respecto por Arturo Leyte (2005, pp. 42-48).

o pregunta de cuya respuesta depende el habitar histórico del hombre sobre la tierra. Es por ello que Heidegger afirma: “esta es la pregunta, la pregunta mundial del pensar. Lo que llegue a ser de la tierra, y de la existencia del hombre en esta tierra, se decidirá en la respuesta a ella” (GA 10, p. 211).

En cuanto espacio posibilitante de decisión, el ámbito del *Ereignis* es un ámbito no de estabilidad, sino de oscilación, siendo el hombre aquel espacio (*da*) oscilante de alumbramiento en donde se litigia la diferencia entre el ser y lo ente (GA 95, pp. 69-72). El ser humano, en cuanto *da* o lugar en donde el ser *se da* (*es gibt*), “no se limita a estar *en* la zona crítica [...]. Él mismo, pero no para sí mismo ni mucho menos solo por sí mismo, *es esa zona*” (GA IX, p. 412). Entrar en el *Seyn* es efectuar un salto al “abismo del *quiebre*” (*Zerklüftung*) (GA 65, p. 9), esto es, entrar en el *entre* que revela el guión del *Da-sein* y exponerse a *das Unheimlichste und Gewaltigste*, esto es, a lo más inhóspito y violento, a aquello que nos arranca radicalmente de lo familiar (*heimlich*) (GA 40, p. 164). “El camino que la diferencia de ser”, indica Heidegger, “ha señalado al pensar, discurre muy pegado al límite de la aniquilación [...] Aquí se niega todo apoyo y toda protección: todo asidero a lo ente perturba, porque el asidero va contra la verdad” (GA 95, pp. 72-73). Se trata de una extraña y peligrosa comarca ambiguamente iluminada (cfr. GA 10, p. 28) en donde “se abren abismos, separaciones, extensiones, y se producen grietas” por las que adviene “lo in-audito, lo hasta entonces no-dicho y lo im-pensado” (GA 40, p. 66).

Lo inicial es *a-terrorador* por ser el lugar mismo de la contienda entre el mundo que se abre y la *tierra* que se cierra (cfr. GA 5, p. 38). Allí nos vemos desconcertados en un dominio en el que la verdad no puede separarse de la no verdad (cfr. GA 5, p. 43).<sup>4</sup> Dicha no verdad no es aquí aquella ignorancia combatida por la filosofía nacida del primer asombro, que podía remediarse por medio del saber (GA 65, pp. 108-109) y que impulsó la concepción ilustrada del progreso como avance de la luz de la razón contra la sombra de la ignorancia. El otro comienzo de la filosofía del que nos habla Heidegger no nos invita a un asombro del que quepa hacer desaparecer la sombra (al modo de una eliminable no verdad). La sombra que acompaña al cerrarse de la tierra es tan estructural como lo

---

<sup>4</sup> De ahí que Heidegger (GA 54, p.23) nos diga que “la palabra corriente y sin negación ‘verdad’ extravía todo camino”, pues oculta el carácter negativo de *a-létheia* (des-ocultamiento).

es el reverso con respecto al anverso; se trata de un reverso a partir del cual toda verdad es epocalmente revertida (cfr. GA 5, p. 63).

Heidegger conmina a otro comienzo porque, por más que la esencia del saber descansa para el pensar griego en la concepción de la verdad como *αλήθεια*, la esencia de dicha verdad quedó impensada (cfr. GA 5, p. 40) al quedar lo germinal sepultado por lo terminal. Dicho sepultamiento tiene una singladura referencial en Platón (cfr. GA 9, pp. 234-235). La exaltación platónica de la luz opera como una invitación a dejar atrás la oscuridad de la caverna en favor de la luminosidad de la idea, al modo en que, siglos más tarde, Descartes dejará atrás las ideas confusas en favor de la percepción clara y distinta de la idea en cuanto absoluta ausencia de opacidad, en cuanto presencia transparente del objeto de intuición a la luz de la razón. En la medida en que permanezcamos atrapados en la metafísica, lo oculto y lo oscuro no serán el reverso necesario de la verdad sino un obstáculo eludible, un contendiente por eliminar o, como en el caso del platonismo, una contaminación matérica a depurar.

La metafísica, en vez de abrirse a la verdad del ser como ocultación, la oculta. No obstante, el rechazo del misterio (*Geheimnis*) no es un mero rechazo de la voluntad humana (cfr. GA 65, pp. 15-16), sino que anida en el ser mismo, de modo que la expresión *olvido del ser* (*Seinsvergessenheit*) debe leerse como genitivo subjetivo y objetivo. Por eso nos dice Heidegger que esa caída en el olvido “no es simple ‘decadencia’” (GA 65, p. 111). Y no lo es porque, así como la ocultación pertenece al ser, la caída pertenece al Da-sein. Muestra de hasta qué punto la caída nos intima la da el hecho de que la angustia, en su arrancarnos de la caída en lo ente, no nos transporta a otro lugar, sino que nos confronta con el sin-lugar de la nada. Y es la profunda conmnoción que produce esa inhospitabilidad (*Unheimlichkeit*) lo que explica el hecho de que “la angustia originaria suele mantenerse reprimida en el Dasein” (GA 9, p. 117). Esta represión no es de carácter psicológico, sino que echa raíz en la misma ex-posición del ex-sistir. Ella nace de un “huir ante la inhospitalidad, que permanece por lo regular encubierta con la angustia latente” (GA 2, p. 192). La caída es nuestro punto de partida, la *yección* inseparable de la *pro-yección* (cfr. GA 2, p. 175).

Recordando la imagen cartesiana del árbol, Heidegger señala que es en la tierra en donde echa raíces la filosofía y que un pensamiento que quiera rescatar el ser del olvido, rememorando lo que nutre la presencia, no arranca dicha raíz sino que le ara su suelo (cfr. GA 9, pp. 365-367). El otro comienzo de la filosofía abre la posibilidad de superar la ocultación

de lo oculto, propia de la metafísica, no abandonando a esta última, sino enraizándola en la tierra que la nutre, reestableciendo la conexión con lo oculto de lo que surgió. De ese modo se experimenta lo inicial, no como el alumbrarse de una luz situada *ante* lo oscuro, sino *en* lo oscuro, pues el alumbramiento no acontece desde la luz metafísica de la Idea de Bien, sino desde una *Lichtung* como claro alumbrado en la espesura (en consonancia con el dar a luz desde lo oscuro propio de la *alétheia*) (cfr. GA 15, pp. 261-262).

Lo espantoso del otro comienzo encuentra en el temple de ánimo fundamental (*Grund-stimmung*) de la *contención* (*Verhaltenheit*) (cfr. GA 65, p. 107) la calma y el recogimiento que permiten responder creadoramente al apremio del abismo (cfr. GA 65, pp. 35-36). Sosteniéndose en el *entre* de la contienda entre mundo y tierra, la contención acoge preservadoramente la verdad y respeta la no verdad dejando que el mundo eche raíz en las entrañas de la tierra. El *desapego* (*Gelassenheit*), que tiene lugar en el recogimiento de la contención (*Verhaltenheit*) (cfr. GA 13, p. 64), es la disposición apropiada para alojar la oscilación del *Er-eignis* en la morada del habla (cfr. GA 11, pp. 46-48).

El *desapego* mienta de forma más sosegada lo que el temple de la *angustia* mentaba en *Ser y tiempo*. Allí era la angustia el encontrarse fundamental que, “quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad” (GA 2, p. 189), revelaba el estado de abierto del Dasein como el estar *no en casa* (*Un-zuhause*) de la *inhospitalidad* (*Unheimlichkeit*) y como aquello que, confrontando al Dasein con su *ser cara a la muerte* (*Sein zum Tode*), lo arranca definitivamente de toda familiaridad con lo uno, revelándolo como ser finito cara al fin (*Sein zum Ende*) (cfr. GA 2, p. 263). Atravesada por el *no* de la muerte, la vida del hombre se desarrolla entre el *aún no* y el *ya no*, y el Da-sein es nombre de un *no todo*, un *no conjunto* avocado a la nada de una muerte que no es totalización, sino cancelación (cfr. GA 2, §§ 45, 48 y 50; GA 9, p. 111).

La *angustia* es también inseparable del desapego, pues desapega al Dasein de su letargo en lo uno, permitiéndole abrirse a nuevas posibilidades. No obstante, el acento recae, en *Gelassenheit*, más sobre el *dejar ser* de la donación que sobre el *dejar de ser* de la muerte; todo ello en consonancia con una *Kehre* que entiende “que el hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, existiendo, la preserve” (GA 9, p. 342). Si la *angustia* era temple de acceso a la *existencia propia* (cfr. GA 9, pp. 111-115), en el *desapego* (*Gelassenheit*) se asiste *apropiadamente* a la desocultación del ser como *Ereignis*, y se

asiste *apropiadamente* porque se asume la relación transpropiada por la que ser y hombre han sido dados en propiedad el uno al otro. De lo que se trata en el desapego (*Gelassenheit*) es de no interferir la donación y ponerse a su servicio (GA 16, p. 528). Frente a la *desazón* que impera en la angustia, el acento pasa a recaer en la *gratitud*, desplegándose así un pensar (*Denken*) como agradecer (*Danken*) (cfr. GA 13, p. 68) y re-memorar (*An-denken*) que se abre al ser como gracia (*Heil*) (cfr. GA 9, pp. 351-352; GA 14, p. 27) y a la *presencia* como un *presente* al modo de un *regalo* (cfr. GA 4, p. 42).

Por el contrario, rehusar la libre donación de ser remitiéndolo a calculabilidad, constituye la *des-gracia* (*Unheil*) por excelencia de nuestra época (cfr. GA 9, p. 352), en donde la metafísica se consume bajo la figura la *im-posición* (*Ge-Stell*). En virtud de esa *im-posición*, todo es crecientemente impuesto, y puede ser depuesto y repuesto; todo es emplazado y, precisamente por ello, susceptible de ser des-plazado y re-emplazado hasta el punto en que el objeto se desvanece en la no objetualidad de las existencias y la naturaleza se convierte en un almacén de energía (cfr. GA 7, pp. 19-22). De este modo, la relación con la ocultación es máximamente ocultada.

*Ge-stell* es la consumación de una maquinación (*Machenschaft*) metafísica que quiere reducir la realidad a manejabilidad. Dicha maquinación, que rehúsa el misterio, “domina toda la historia del ser de la filosofía occidental vigente desde Platón hasta Nietzsche” (Heidegger, GA 65, p. 127). El pensar inicial, con la trans-posición de su salto (cfr. GA 10, pp. 150-151), “deja y arroja todo lo corriente detrás de sí” (GA 65, p. 227). Por el contrario, la maquinación busca cobijo en la familiaridad de lo calculable, de modo que para ella “todo es engastado en la planeada conducibilidad y exactitud del seguro curso y del ‘total’ dominio” (GA 65, p. 406).<sup>5</sup> *Ge-stell* es la radicalización de un aferrarse a lo ente, *Gelassenheit* es un soltarse (*Sichloslassen*).

Heidegger subraya que la comprensión de la naturaleza como fuente de energía para la técnica y la industria modernas aconteció en la Europa del siglo XVII para después volverse planetaria (cfr. GA 16, p. 523). Cabe señalar al respecto que, si bien la metafísica en general hunde sus raíces en una maquinación inseparable del olvido del ser, Descartes es, para Heidegger, una “decisiva consecuencia” por medio de la cual la

---

<sup>5</sup> Cfr. También Heidegger (GA 65, §§ 51 y 59).

maquinación “alcanza el dominio” (GA 65, p. 132). Desde la centralidad que Descartes otorga al hombre en cuanto sujeto, la “relación con el ente es el avasallante pro-ceder hacia la conquista y el dominio del mundo”, y “el hombre emprende una ilimitada explotación del ente por vía de la representación y el cálculo” (GA 6.2, pp. 151-152). Lo que me propongo mostrar a continuación es cómo podemos reconocer, en lo que para el fundador por excelencia del pensamiento moderno fue una noche de pesadilla y espanto, el rastro de lo que para Heidegger sería una huida del pensar *calculador* ante aquello que se abre en el otro inicio de la filosofía: la posibilidad de un pensar *meditativo* (GA 16, pp. 519-520).

### 3. La pesadilla

El inicio de la pesadilla de Descartes viene marcado por el azote del viento y la opresión de aterradoras presencias fantasmales:

Después de haberse dormido, su imaginación se sintió impresionada por la representación de algunos fantasmas que se le presentaron y le espantaron de tal manera que creyendo marchar por las calles, se veía obligado a inclinarse del costado izquierdo para poder avanzar hacia donde quería ir, pues sentía una gran debilidad en el costado derecho, en el que no podía sostenerse. Avergonzado por marchar así, hizo un esfuerzo por enderezarse; pero sintió un viento impetuoso que arrebatándolo en una especie de torbellino le hizo dar tres o cuatro vueltas sobre el pie izquierdo. No fue esto lo que más lo espantó. La dificultad que tenía de arrastrarse le hacía creer que iba a caer a cada paso, hasta que, avistando un colegio abierto en su camino, entró en él para encontrar un refugio y un remedio para su mal (Baillet, 1691, p. 81).

Descartes vaga por las calles, en un espacio abierto, expuesto a las inclemencias del tiempo. Podemos ver en esa exposición un análogo del desamparo que acompaña el ex-sistir como arrojado estar afuera. Cuando, en una época próxima a la redacción de *Ser y tiempo*, Heidegger reflexionaba sobre la *preocupación* que guía la filosofía cartesiana, señalaba que “*ser-en-un-mundo* quiere decir *estar-descubierto*” y que el “carácter de descubierta de la existencia es ante lo que la preocupación está en huida” (GA 17, p. 285). Ante lo que la huida huye es ante “la

amenaza que se encuentra en la misma existencia"; es esta última la que "se defiende de sí misma" (GA 17, p. 289). Lo que la certeza quiere, defensivamente, hacer desaparecer es el peso de la preocupación "en un tranquilizarse", en un "no volverse extraño en el ente, estar en él como en su casa, en el modo de la existencia asegurada" (GA 17, p. 289).

En la angustia, nos dice Heidegger, no hay "un determinado 'aquí' y 'allí' desde donde se acerque lo amenazador" que "'angustia' y corta la respiración, y sin embargo no está en ningún lugar" (GA 2, p. 248). El desvío de la caída se funda, nos dice Heidegger, en la angustia" (GA 2, p. 247) y esa retracción de la ex-sistencia a un "estado de cerrada" busca, como Descartes en su pesadilla, algún lugar acotado en donde ponerse a salvo del sin-lugar del "estado de abierta" (GA 2, p. 245). Ahora bien, en ese ponerse al resguardo, propio de la certeza, acaece una ex-pulsión (*Ent-lassung*) de la verdad inicial del ser, verdad que nunca puede reducirse a objeto de dominio humano (cfr. GA 6.2, p. 423).

El peso del sueño, nos decía Heidegger, "abruma y se vuelve carga" (GA 4, p. 114). En la palabra "pesadilla" resuena la opresión del peso, al igual que en las expresiones equivalentes de otros idiomas (cfr. Jones, 1931, p. 20). El yo, que acabará siendo en Descartes lugar de inquebrantable certeza, comienza en su pesadilla siendo lugar de debilidad y pesar. Espantado por el ímpetu inhóspito de los vientos que lo zarandean a la intemperie, Descartes busca la tranquilidad de un refugio en donde pueda sentirse seguro.<sup>6</sup> El problema es que lo familiar y lo inhóspito (*heimlich* y *unheimlich*) con-viven en consonancia con la co-pertenencia hombre-ser que refleja el Da-sein. Y es por ello que, para Heidegger, solo exponiéndose a este fondo abismal es posible fundar, pues, tal y como el árbol enseña, "crecer es abrirse a la amplitud del cielo y al mismo tiempo arraigarse en la oscuridad de la tierra" (GA 13, p. 88). Por el contrario, nada prodiga más lo inhóspito que el avance de la maquinación metafísica, pues esta, con su aprisionar bajo fundamentos, impide que un hogar arraigue y fructifique. De ahí que haya "una correlación, un juego enigmático entre la exigencia de emplazamiento del fundamento y la retirada del suelo natal" (GA 10, p. 60).

Dado que, con el triunfo de pensamiento calculador, el "desterramiento (*Heimatlosigkeit*) deviene un destino universal" (GA 9, p. 339), la tarea actual del pensar sería tratar de facultar una brecha (cfr.

---

<sup>6</sup> Esto lleva a pensar en Heidegger (GA 6.2, p. 152).

GA 80.2, pp. 1339-1340) que permita transitar fuera de la clausura que impera “en una técnica que desarraiga y arranca al hombre cada vez más de la tierra” (Heidegger, 1988, p. 98). Sería necesario, en opinión de Heidegger, dar un *paso atrás*, “de tal modo que el pensar se involucre en el ámbito desde el cual tomó su inicio la civilización mundial, que hoy ha llegado a ser planetaria” (GA 80.2, p. 1340). Con su *paso atrás*, Heidegger quiere involucrarnos en aquello que quedó impensado en el inicio del pensar occidental (cfr. GA 80.2, p. 1341). Mas, lejos de dar ese paso atrás, Descartes supone una huida hacia adelante en virtud de la cual se reitera de forma recrudescida el olvido metafísico del ser y se impulsa lo que Heidegger denomina aquella “victoria del método” en virtud de la cual “solo lo que es científicamente comprobable, es decir calculable, vale como lo verdaderamente real” (cfr. GA 80.2, p. 1334). Por medio del método se tratará de construir un espacio matemáticamente acotado dentro del cual el ser humano se sienta a salvo.

#### 4. En el “entre” de la decisión

Cuando Descartes es embargado por la pesadilla, su estado de ánimo recuerda lo que, según Heidegger, significa *hacer* una experiencia:

[...] significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de *hacer* una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello (GA 12, p. 149).

Descartes es tambaleado por el viento y padece en su pesadilla. Decía Heidegger que en el preludio (*Vorklang*) a la decisión fundadora tiene lugar “el estremecimiento de lo divinizador” (GA 65, p. 239). Del carácter estremecedor de lo vivido por Descartes, así como de la conjugación de fuerzas antagónicas que allí se concitaron, da testimonio el hecho de que nos indique que “se dejó llevar, incluso en un lugar santo, por un espíritu que Aquél no había enviado”, siendo “el Espíritu de Dios el que le había hecho dar los primeros pasos hacia esta iglesia” (Baillet, 1691, pp. 85-86).

Cuando el “dejarse herir” (GA 2, p. 141) del *temer* (*Fürchten*) invade la totalidad de nuestro ser-en-el-mundo, se proyecta entonces, dice Heidegger, la sombra de lo *espantoso* sobre lo familiar (cfr. GA 2, p. 142).

Dicha sombra muestra un rostro ambiguo en virtud del cual “lo hasta entonces corriente se muestra a la vez como extraño y cautivador” (GA 65, p. 15). El carácter cautivador-seducor de la experiencia de Descartes queda señalado cuando revela que él trataba de protegerse de un genio maligno que quería seducirlo (cfr. Baillet, 1691, p. 82). Esa seducción no viene meramente de afuera y enlaza con una demanda interna, ya que Descartes confiesa que “el Genio maligno trataba de arrojarlo por la fuerza a un lugar, adonde era su deseo ir voluntariamente” (Baillet, 1691, p. 86), esto es, admite que el genio quería llevarlo al lugar de su deseo, si bien, debido al carácter maligno del genio, “Dios no permitió que avanzase más lejos” (Baillet, 1691, p. 85).

Descartes es presa del espanto en el inicio de sus sueños, mas, para Heidegger, el padecer del pensar inicial es un padecer que “mienta asumir a su cargo y llevar a decisión aquello que sobrepasa al hombre” (GA 45, p. 175). No es, sin embargo, el pensador el que toma la iniciativa; muy por el contrario, los “pensadores son los *iniciados* por el inicio” (GA 54, p. 11). En el modo en el que es transpuesto en su deambular por las calles, zarandeado tanto externamente por el viento como internamente por impulsos opuestos, podemos ver cómo Descartes es emplazado en un ámbito de *iniciación*. En dicho ámbito se experimenta la conmoción que transpone al “entre” en donde uno no sabe a qué atenerse, al entre “infundado, de lo ente y no ente, que aún no está decidido” (GA 45, p. 152). Ahora bien, en “ese *en medio* se decide quién es el hombre y dónde asienta su existencia” (GA 4, p. 43). Lo difícil de soportar en ese espacio de inicio, es el exceso de donación que allí sobreviene (cfr. GA 45, p. 152).

Si bien el temple que corresponde apropiadamente al pensar inicial no se deja vencer por el espanto, sino que mantiene una serena contención (*Verhaltenheit*), también es cierto que ese temple fundamental puede perderse, en cuyo caso la esencia original de la *alétheia* queda suplantada por “la avidez del trabar conocimiento y del poder calcular” (GA 45, p. 180). De ese modo se *des-hace* la posibilidad de *hacer* una experiencia albergadora del ser indisponible.

Los sueños de Descartes tuvieron lugar en la noche del 10 al 11 de noviembre, y Baillet hace notar que se trataba de “la víspera de San Martín, en cuya tarde se tenía la costumbre de celebrar un festín” (1691, p. 85). En dicha noche se aunan los potenciales desocultadores de la *fiesta*, la *muerte* y el *sueño* al tratarse de fechas cuyas celebraciones de difuntos se extendían hasta el día 11 (cfr. Hama, 1998, pp. 90-91).

Lo cual nos permite ver a los fantasmas que asoman en el inicio de la pesadilla como heraldos de la muerte (cfr. Hama, 1998, p. 63), esa posibilidad de lo imposible que conculca toda calculabilidad (cfr. GA 2, p. 262). La vecindad del sueño y la muerte fue acentuada en la mitología griega hasta el punto de hacer gemelos al Sueño (*Hypnos*) y la Muerte (*Thánatos*), ambos hijos de la Noche.

Recordemos que, para Heidegger, por un lado, “la fiesta es el origen esencial de la historia de una humanidad” (GA 4, p. 106) en cuanto festivo prístino que conmemora el darse original que abre epocalmente un curso de tiempo; por otro lado, la muerte cierra dicho curso, y se halla vinculada al estado de ánimo desocultador de la angustia. No obstante, Descartes maquinó un mundo mecanizado totalmente cerrado a la nada que abre la muerte y al desamparo de la angustia. Frente al carácter indeterminado de la *hyle* griega, Descartes concebirá la plena determinación geométrica de una materia “que no contiene nada que no sea tan perfectamente conocido que sea imposible fingir ignorarlo” (AT XI, p. 35).<sup>7</sup> La misma muerte, productora de angustia, es eliminada al ser reducida a mera deficiencia mecánica, de modo que “el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto lo mismo que un reloj u otro autómeta [...] difiere del mismo reloj o de otra máquina cuando se ha roto o deja de actuar el principio de su movimiento” (Descartes, AT XI, pp. 330-331).

De hecho, en ninguno de los ámbitos cartesianos de sustancialidad puede entrar la muerte. No puede entrar en lo divino, al estar Dios más allá de todo nacer y morir; tampoco puede entrar en el alma humana, dado que la *res cogitans* es eterna; tampoco puede afectar al mundo físico, pues solo puede morir lo vivo y nada en el mundo material (pura *res extensa*) tiene alma o vida. Lo material no vive y lo espiritual no muere. Todo queda a salvo de la muerte. La ciencia cartesiana, negadora del vacío, trató, en un mundo saturado de *res extensa*, de sellar toda fisura por la que se pudiese filtrar lo que asoma en la angustia y la pesadilla.

---

<sup>7</sup> Las obras completas de Descartes son referenciadas como AT en correspondencia con la edición de Charles Adam y Paul Tannery. Por lo demás, paradójicamente, tal y como observa Marion (1986, p. 307), al tiempo que la geometría se adueña de la materia, la ilimitación propia del infinito pasará a convertirse en signo del rebosamiento ontológico de Dios.

## 5. Izquierdo y derecho

Dentro de la conjugación de fuerzas antagónicas que se concitan en la pesadilla, lo izquierdo es una fuerza que se impone a la debilidad de lo derecho, sobre lo que Descartes quería pero no podía sostenerse. Frente a lo *derecho-luminoso-divino-diestro*, aparece en la pesadilla lo *izquierdo-oscuro-demoniaco-siniestro*, asociado a un impulso más fuerte que el querer de la conciencia racional.

La asociación de lo derecho a significados positivos y de lo izquierdo a significados negativos tiene una larga tradición y pronto la vemos aparecer en la historia de la filosofía. Conocida es, por todo lo demás, la lectura psicoanalítica que detrás de la oposición izquierdo/derecho vislumbra la oposición inconsciente/conciencia. En las diádas pitagóricas, lo derecho se vinculaba a lo positivo y lo izquierdo a lo negativo (cfr. Kirk, Raven y Schofield, 1987, fr. 438), y en Parménides derecho e izquierdo aparecen también cargados de significatividad. En su célebre poema, Parménides es conducido al lugar en el que se abren las puertas de los caminos de la Noche y el Día. Y no es arrastrado por la fuerza del viento, sino llevado por la de las yeguas. A través de las puertas, “derechamente las doncellas condujeron por el ancho camino” hasta el lugar en donde, Parménides dice, “la diosa me recibió afectuosamente, cogió mi mano derecha con la suya y me habló” (B1, vv. 21-23). Las palabras de la diosa indican a Parménides que “no es el mal hado el que te impulsó a seguir este camino que está fuera del trillado sendero de los hombres, sino el Derecho y la Justicia” (B1, vv. 26-28). Entrelazando su mano derecha con la mano derecha de la diosa y permaneciendo fiel al impulso que lo lleva por el camino del derecho, la rectitud y la justicia, accede Parménides a la revelación del ser.

Es significativo destacar, en este punto, la presencia de unas tensiones en la metafísica platónica que serán recrudescidas en Descartes. En el proemio de Parménides prima desde el inicio la concordancia cuando este es conducido por las yeguas que “me llevaron tan lejos como alcanza mi anhelo” (B1, v. 1). No encontramos allí huella alguna de un conflicto de facultades ni angustia en el dejarse llevar por una fuerza superior. Un escenario bien distinto es el que nos encontramos en el *Fedro* y no digamos en la pesadilla de Descartes. En el *Fedro*, Platón compara el alma a una yunta alada con un auriga (representante del alma racional) y dos caballos (uno bueno y otro malo). A diferencia de Parménides,

que es llevado por las yeguas, lo fundamental en Platón es no dejarse llevar por los caballos, no perder el control de las riendas. Las yeguas conducen a Parménides; en Platón, los caballos deben ser conducidos.

Además, mientras que las yeguas que llevan a Parménides hasta la diosa actúan de forma conjunta, los caballos con los que en Platón el alma humana trata de seguir al séquito de Zeus actúan de forma disyunta. El caballo noble es dócil a la voluntad del auriga cuando este último quiere orientarlo hacia lo superior, pero el caballo innoble es indócil y arrastra hacia lo inferior. Las yeguas conducen a Parménides al lugar de su deseo, pero en Platón el alma del hombre es deseo escindido: el auriga desea lo superior; el caballo innoble, lo inferior. Por eso el auriga, arrojado a esa contrariedad, no puede soltar las riendas y ha de tratar de mantener, en todo momento, a los caballos bajo control. Parménides es conducido sin esfuerzo al lugar de la revelación del ser; por el contrario, dicho camino es esforzado y tortuoso en Platón, al estar el alma en conflicto consigo misma.

No es así para los dioses, cuyos carros están empujados por caballos de buena constitución, pero sí es así para el alma humana, “porque el caballo entreverado de maldad gravita y empuja hacia la tierra” generando confusión y “supremas fatigas” (*Fedro*, 247b y 248b). Esa insuficiencia de fuerza y capacidad de conducción consciente queda subrayada en la pesadilla de Descartes, pues cuando este, sin ser capaz de andar derecho, trata de enderezarse, un golpe de viento impetuoso lo arroja “a una especie de torbellino” y le hace “dar tres o cuatro vueltas sobre el pie izquierdo” (Baillet, 1691, p. 81). Primero, Descartes se ve obligado a avanzar apoyándose en el lado izquierdo y luego a girar reiteradamente sobre el pie izquierdo. No es solo eso lo que espanta a Descartes, sino también la angustiosa sensación de “que iba a caer a cada paso”.

El mismo Descartes, (del cual se ha perdido un tratado, *De Deo Socratis*, dedicado a la figura del genio) ofreció a la princesa Isabel de Bohemia una interpretación de “lo que se ha dado en llamar el genio de Sócrates”, señalando que “no era, sin duda, otra cosa, sino que este había tomado la costumbre de seguir sus inclinaciones interiores y se convencía de que el desenlace de lo que emprendería iba a ser dichoso si él tenía algún secreto motivo de gozo” (AT IV, p. 530).

En esa alegría que acompaña al seguimiento de la inclinación interior vio Descartes la acción de alguna fuerza oculta que permite poner de nuestra parte la fortuna. De ahí que le diga a Isabel de Bohemia que es

con el viento favorable de un impulso interior como mejor avanzamos y que, al contrario, somos presa de la tristeza cuando no gozamos de tal favor. Por ello aconseja Descartes “seguir el consejo de nuestro genio cuando son estos [los acontecimientos importantes] tan vidriosos que la prudencia no puede señalar el camino” (AT IV, p. 530). La pesadilla, por el contrario, viene marcada por un viento desfavorable que Descartes asocia a un genio maligno.

Descartes, a diferencia de Parménides, no se deja llevar al lugar de su deseo; es más, le avergonzaba (cfr. Baillet, 1691, p. 81) dejarse llevar por el impulso de un “Genio maligno que trataba de arrojarlo por la fuerza a un lugar, adonde era su deseo ir voluntariamente” (Baillet, 1691, p. 85). Fiel a la tradición metafísica en la que Descartes se inserta, al alma racional le corresponde gobernar y dirigir. Descartes radicalizará, de hecho, la metáfora platónica de dominio comparando el alma, no con un auriga a modo de “entendimiento, piloto del alma” (*Fedro*, 247c), sino comparándola con un piloto de navío, de modo que el conducir cartesiano ya no es, como en la metáfora platónica, de algo *animado*, sino de algo *inanimado* producto de la técnica: una nave (cfr. AT IX, pp. 100-101). Concomitantemente, el dominio derivado de su *mathesis* no será un dominio sobre una naturaleza con almas, sino sobre una *res extensa* con mecanismos, esto es, sobre una *physis* devenida máquina.

Es verdad que Descartes indica que “yo no solo estoy en mi cuerpo como un piloto de navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa” (AT IX, pp. 100-101); de ahí que un golpe en mi cuerpo me duele, mientras que no siente dolor el piloto si algo golpea su barco. Más allá de estos matices, lo más relevante es el vínculo establecido entre la mente y la acción de capitanear lo corporal. Aunque Descartes diga que “no solo” está la mente en el cuerpo como su piloto, si podríamos decir que está *ante todo* en posición de dominar y dirigir. El timonel o piloto de un navío es en griego el *kybernétes* (κυβερνήτης), siendo *kybernêtiké* (κυβερνητική) el arte de gobernar pilotando. Cuando, en 1948, Norbert Wiener publicó *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*, hizo derivar “cibernética” de la palabra griega *kybernétes*. “No es por azar”, nos dice Heidegger, “que hoy las ciencias naturales y nuestra vida estén dominadas de forma creciente por la cibernética, sino que esto es algo

que viene predeterminado en la historia y la génesis de la ciencia y la técnica modernas” (GA 15, p. 26).<sup>8</sup>

## 6. La entrega del extranjero

Zarandeado por el viento y presa del terror, Descartes:

Trató de alcanzar la iglesia del colegio, adonde su primer pensamiento había sido ir a orar, mas percatándose de que había pasado a un conocido sin saludarlo, quiso volver sobre sus pasos para complimentarlo, mas fue rechazado con violencia por el viento que soplaba contra la iglesia. Al mismo tiempo vio en medio del patio del colegio a otra persona que lo llamó por su nombre en términos corteses y cordiales, y le dijo que, si quería ir a buscar al señor N., tenía algo que darle. Descartes imaginó que era un melón que habían traído de algún país extranjero. Pero lo que más lo sorprendió fue advertir que los que se reunían en torno a esta persona para conversar se mantenían derechos y firmes sobre sus pies, aunque él estaba encorvado y vacilante sobre el mismo terreno, y el viento, que había pensado varias veces que lo derribaría, había amainado mucho. Se despertó a raíz de esta imaginación y sintió inmediatamente un verdadero dolor que le hizo temer que fuera la intervención de algún genio maligno que habría querido seducirlo (Baillet, 1691, pp. 81-82).

La iglesia es en el sueño el templo que centra con su sacralidad el espacio circundante del colegio; en la proximidad se temple el viento

---

<sup>8</sup> No obstante, por más que se llame aquí la atención sobre la analogía cartesiana en el contexto de la mencionada génesis, ello no quiere decir que, tal y como se explica en el apartado 8, al lado de las vías centrales no se abran en el pensamiento cartesiano vías marginales llenas de fecundidad. Con respecto a las relaciones entre el alma y el cuerpo, cabe recordar la insistencia de Marion en que también podemos encontrar en el pensamiento de Descartes una reivindicación del cuerpo no solo como *mecanismo*, sino también como *carne*, reivindicación que abriría las puertas al reconocimiento de una dimensión pasiva de la subjetividad que me remitiría como sujeto “a la certeza de mi carne, y de mi carne pensante” (Marion, 2013, p. 93).

demoniaco que arrastraba a Descartes. Entre *templum* y *tempus* hay un parentesco etimológico (cfr. Eliade, 1985, p. 68). El primero es la expresión espacial, como *imago mundi*, del segundo. En correspondencia con esa *imago*, la iglesia opera en el cristianismo como Casa del Creador en donde acontece el nacimiento del hombre nuevo que inicia, a la luz de la redención, un tiempo nuevo (cfr. Eliade, 1972, p. 25; 1985, pp. 24 y 66-67). Para Heidegger (GA 5, p. 31), el templo, reposando sobre la tierra, es el recinto sagrado en el que el dios se hace presente articulando el campo de relaciones esenciales que fragua un destino.

De camino al espacio acotado del colegio, Descartes se cruza con un conocido a quien no saluda, motivo por el cual quiere dar marcha atrás para cumplimentarlo, mas no puede hacerlo por la violencia del viento que sopla contra la iglesia. Cuando, empujado por el viento, se acerca al colegio, ve allí a otra persona desconocida que cortésmente lo llama por su nombre. El viento aleja a Descartes de un conocido y lo empuja hacia un desconocido que lo saluda amablemente. En el espacio, centrado por el templo, en el que el desconocido se encuentra, no solo recibe Descartes cordialidad, sino estabilidad, ya que las personas dentro del colegio “se mantenían derechos y firmes sobre sus pies” y el viento allí “había amainado mucho”. En ese nuevo espacio, además, hay una entrega de un tal “señor N”<sup>9</sup> y Descartes “imaginó que era un melón que le habían traído de algún país extranjero”.

Hama (1998, p. 67), volviendo sobre una sugerencia de Rodis-Lewis, señala que la forma esférica del melón evoca la bola del mundo que la iconografía cristiana habitualmente representaba en las manos de Jesús. Vista de este modo, la imagen del melón sería una representación de la *buena nueva* que entrañaría la nueva forma de ver el mundo que habría de impulsar Descartes. Conocida es, por lo demás, la antigua tradición que asigna al alma forma esférica, e incluso el materialista Demócrito decía que el alma humana estaba compuesta de átomos esféricos. La redondez del melón se presenta así, por diversas vías, como una imagen

---

<sup>9</sup> La *ene* en francés puede funcionar por sí sola como marca de la negación. Esta última se forma poniendo la partícula *ne* antes del verbo y otra partícula (por lo general *pas*) después de este. No obstante, cuando el verbo comienza con una vocal, *ne* se apostrofa (*n'*), y de ahí que, por ejemplo, “Él no escucha” se diga en francés “Il n’écoute pas”, o “No hay nada” se diga “Il n’y a rien”. Por lo demás, cabe señalar que en *Fama*, el primero de los manifiestos rosacruces, aparece un hermano rosacruz identificado con las iniciales N. N. (cfr. Gorceix, 1970, p. 12).

evocadora de totalidad, bien del alma como totalidad psíquica, bien del mundo como totalidad física.

La esfera, indica Lacan, es “un ser por todas partes semejante a sí mismo, sin límites, Σφαῖρος κυκλοτερῆς, tiene la forma de un bola y reina en su soledad real, lleno de su propia satisfacción, de su propia suficiencia” (1991, p. 110). Lacan nos recuerda que la esfera de la que Platón habla en el *Timeo* tiene todo cuanto necesita en su interior, es “redonda, está llena, está contenta, se ama a sí misma y, sobre todo, no tiene necesidad de ojos ni de orejas [...] [;] no tiene pies ni brazos, y solo se le permite el movimiento sobre sí misma” (1991, p. 114). No es de extrañar, en este sentido, que en la autointerpretación que ofrece de su sueño, Descartes nos diga que el melón significaba “los encantos de la soledad” (Baillet, 1691, p. 85), encantos también asociados al melón por Montaigne (2007, p. 328).

Marie-Loise von Franz (1991, pp. 138-39), autora de una lectura jungiana de los sueños de Descartes, señala que san Agustín se refirió al melón como uno de los “tesoros dorados de Dios” y que, para los iniciados del maniqueísmo, el melón era una de las frutas rituales cuyas semillas eran visualizadas como gérmenes de luz. Franz apunta la posibilidad de que Descartes conociese el significado maniqueo del melón dado que estaba familiarizado con *De Genesi contra Manichaeos* y, por tanto, bien podría haber leído las restantes obras que san Agustín dedicó al maniqueísmo, pues lo habitual era que se editasen juntas.

Podemos hacer confluír tanto las interpretaciones que ven en el melón un símbolo de esférica totalidad (física o psíquica) como las que lo vinculan al significado maniqueo de fruta cuyas semillas son gérmenes de luz divina; podemos si tenemos en cuenta que, al igual que el melón maniqueo contiene *semillas de luz* divina, el alma cartesiana contiene *semillas de verdad* depositadas por Dios. Es más, el método en Descartes consiste en localizar analíticamente y desplegar sintéticamente esas “semillas de verdad” o “naturalezas puras y simples” que yacen en el fondo del alma de modo innato (cfr. Descartes, AT X, pp. 373-383 y 418).

Las semillas que contiene el melón procedente del extranjero podrían interpretarse como una referencia al hecho de que a Descartes le es ofrecida la posibilidad seminal de un pensamiento inicial, pensamiento que presupone un apartarse de lo familiar (*heimlich*) y exponerse a lo extranjero desde donde se produce la donación. El rehusar lo ofrendado desde lo extranjero reflejaría la reserva reactiva de una maquinación cartesiana que reducirá el ser a la disponibilidad de lo ya conocido

de antemano. El modo en el que Descartes integra en su filosofía las “semillas de verdad”, que podríamos poner en consonancia con las “semillas del melón”, cae así por completo del lado del pensamiento calculador.

En el inventario que, tras la muerte de Descartes, se hizo de los escritos que había llevado a Suecia, aparece vinculada al título de la obra *Preámbulos* la sentencia bíblica: “El temor de Dios es el comienzo de la sabiduría” (AT X, p. 8). El inicio de los sueños de Descartes está marcado por el temor ante lo espantoso. Mas el espanto del otro inicio abre para Heidegger la posibilidad de una donación de ser, eso sí, siempre y cuando uno esté dispuesto a abrirse a un espacio abismático que cuestiona todo asidero. De ahí que pueda surgir también aquella reserva reactiva en virtud de la cual “a través de la maquinación, la cuestionabilidad es desalojada, extirpada y estigmatizada como auténtica acción diabólica” (GA 65, p. 109). En consonancia con dicha reacción aversiva, tanto el genio que aparece en los sueños de Descartes como el que aparecerá en la meditación primera no es acogido como donador, sino calificado como *maligno*; es contra dicho genio que el proceder metódico habrá de defendernos y de quien la demostración de un Dios bondadoso, garante de la maquinación matemática, nos habrá de exorcizar.

Descartes se propuso, con su método analítico-sintético, regular lo que en las *Reglas* se denominaba *semillas de verdad* y que en el relato de los sueños se denomina *semillas de sabiduría* (Baillet, 1691, p. 84). Mas, en la medida en que dichas semillas son localizadas y puestas a la vista de la conciencia atenta para que su energía lógica sea desplegada deductivamente siguiendo las reglas mecánicas de la *ratio* matemática, en esa misma medida lo ingénito pierde toda genialidad, esto es, toda espontaneidad espiritual y toda libertad creadora. Dentro del racionalismo, la expresión por excelencia de esa “victoria del método” que despliega la *mens* como *mensura* sería la *cogitatio caeca* de Leibniz, el llamado *pensamiento ciego* que ofrecía la posibilidad de calcular sin pensar, combinando automáticamente los símbolos sin intuición alguna de su contenido.

## 7. Síndéresis, decisión y maquinación

Concluida la primera pesadilla, que tuvo lugar mientras dormía sobre el lado izquierdo, Descartes se volvió sobre el lado derecho:

[...] sobrevino enseguida un nuevo sueño, en el que creyó oír un ruido agudo y restallante que tomó por un trueno. El pavor que sintió lo despertó en el acto y, al abrir los ojos, vio muchas chispeantes centellas esparcidas por la habitación. La cosa le había sucedido ya con frecuencia en otras ocasiones y no le resultaba muy inhabitual despertarse en el medio de la noche con los ojos lo bastante centelleantes como para hacerle entrever los objetos más próximos. Pero en esta última ocasión quiso recurrir a razones tomadas de la filosofía; y extrajo de ahí conclusiones favorables para su espíritu, tras haber observado, abriendo y cerrando los ojos alternativamente, la calidad de las formas que se le representaban. Así se disipó su pavor y se volvió a dormir con gran calma (Baillet, 1691, p. 82).

Cuando Descartes despierta de su segundo sueño, empavorecido por un estruendo, colige que el “rayo, cuya eclosión oyó, era la señal del Espíritu de verdad que descendía sobre él para poseerlo” (Baillet, 1691, p. 85) y también concluye, al autointerpretar su experiencia, que “era el Espíritu de verdad el que había querido abrirle los tesoros de todas las ciencias mediante este sueño” (p. 84). Indica Descartes también que el “espanto que lo sacudió en el segundo sueño representaba, a su parecer, la sindéresis, es decir, los remordimientos de su conciencia tocantes a los pecados que podía haber cometido en el curso de su vida hasta entonces” (Baillet, 1691, p. 85). La sindéresis, que en la mística neoplatónica renacentista y medieval designa la parte más elevada y sutil del alma,<sup>10</sup> alude en el texto de Baillet a la toma de conciencia que adquiere Descartes.

En el despertar del segundo sueño se aúnan iluminación y espanto, estruendo de trueno y clarificación de rayo. Mas en esa clarificación se abre para Descartes un tiempo nuevo, pues la toma de conciencia que faculta la luz de la sindéresis marca un corte con el pasado y una apertura de futuro, y así, del tercer sueño, que tiene lugar tras esta, se nos dice:

---

<sup>10</sup> Cfr. Agamben (2007, pp. 36-37). Por lo que se refiere a la sindéresis dentro de la tradición de pensamiento cristiano, cfr. Molina (1999, pp. 9-16).

[...] que no había sido sino muy apacible y muy agradable, señalaba el futuro; y no era así sino por lo que debía sucederle en el resto de su vida. En cambio, tomó los dos precedentes por advertencias amenazadoras tocantes a su vida pasada, la cual podía haber sido no tan inocente ante Dios como ante los hombres. Y creyó que esa era la razón del terror y del espanto que habían acompañado a estos dos sueños (Baillet, 1691, pp. 84-85).

La sindéresis marca para Descartes un corte entre pesadilla/pasado y paz/futuro que es, al mismo tiempo, un corte entre culpa y conversión. El *método* (μέθ-οδος) universal se enlaza así a una *metanoia* personal enmarcada en un giro mental (μετα-νοῖεν) vinculado, como en la teología cristiana, a un arrepentirse y a una reorientación del camino. Igualmente, en la obra posterior, el *cogito* marcará un antes y un después entre duda y certeza, entre un proceso de oscuridad creciente —que alcanza su cénit en la duda hiperbólica— y un proceso de superación de la duda. Tras la sindéresis, que marca la salida del pasado culpable y la angustia, el relato de Baillet prosigue del siguiente modo:

Un momento después tuvo un tercer sueño, en el que no hubo nada terrible como en los dos primeros. En este último encontró un libro sobre su mesa, sin saber quién lo había puesto. Lo abrió y viendo que era un *Diccionario*, se quedó encantado con la esperanza de que le podría ser muy útil. En el mismo instante se encontró otro libro a la mano, que no le resultaba menos novedoso, sin saber de dónde le había venido. Halló que era una colección de poesías de diferentes autores, titulada *Corpus poetarum*, etc. Tuvo la curiosidad de querer leer algo y, al abrir el libro, dio con el verso “¿Qué camino seguiré en la vida?”, etc. Al mismo tiempo reparó en un hombre que no conocía, pero que le presentó un poema que comenzaba con “Sí y no” [“Est et non”], etc., y que lo ensalzaba como un poema excelente. Descartes le dijo que sabía de qué se trataba, que formaba parte de los *Idilios* de Ausonio y que se encontraba en la voluminosa colección de poetas que se encontraba en la mesa. Quiso mostrárselo personalmente a este hombre

y se puso a hojear el libro, cuyo orden y distribución se jactaba de conocer perfectamente. Mientras buscaba el pasaje, el hombre le preguntó dónde había cogido este libro y Descartes le respondió que no le podía decir cómo lo había conseguido, pero que, un momento antes, aún había estado manejando otro que acababa de desaparecer, sin saber quién se lo había dado ni quién lo había vuelto a coger. No había concluido cuando volvió a ver aparecer el libro al otro extremo de la mesa. Pero encontró que este *Diccionario* ya no estaba completo como lo había visto la primera vez. Sin embargo, pasó a las poesías de Ausonio en la colección de poetas que hojeaba y, no pudiendo encontrar el poema que comienza con “Sí y no”, dijo a este hombre que conocía otro del mismo poeta aún más bello que aquel, y que comenzaba con “¿Qué camino seguiré en la vida?”. El hombre le rogó que se lo mostrara y Descartes se sintió obligado a buscarlo, cuando vino a dar con varios pequeños retratos grabados en metal dulce; lo que le hizo decir que este libro era muy bello, pero que no era la misma edición que conocía (Baillet, 1691, pp. 82-83).

El *Diccionario* es el lugar de la significación. De origen desconocido, es lo primero que Descartes halla sobre la mesa. Inmediatamente, también de origen desconocido, entra en escena el discurso poético, el *Corpus poetarum*. Abierto este último libro al azar, su vista cae sobre el verso “¿Qué camino seguiré en la vida?”. Acto seguido, junto a esta disyunción vital, un desconocido le ofrece una conjunción: “est et non” (ensalzada como una composición o “poema excelente”). De modo que, así como en el tercer sueño hay dos libros, hay también dos poemas especialmente significativos en el segundo libro.

Mientras busca “Sí y no” (“Est et non”) en el *Corpus poetarum*, infructuosamente a pesar de su perfecto conocimiento de la disposición de la obra, desaparece el *Diccionario* para reaparecer, “ya no completo como lo había visto la primera vez”, en el otro extremo de la mesa. Una vez producido dicho cambio, Descartes, incapaz de encontrar el poema de la conjunción (“Est et non”), emprende la búsqueda del poema de la disyunción (“Quod vitae sectabor iter?”), que califica de “más bello”. Mientras lo busca, se percata de que, así como antes el *Diccionario* sufrió

una reducción, el *Corpus poetarum* experimenta ahora una modificación: *la edición que maneja no es la misma que conocía*. La nueva impresión se trata, no obstante, de un libro “muy bello” en el que llaman la atención de Descartes “pequeños retratos grabados en metal dulce”. En el preciso momento en el que Descartes cobró conciencia del cambio de edición:

[...] los libros y el hombre desaparecieron y se borraron de su imaginación, sin despertarlo, no obstante. Lo que cabe destacar en particular es que, mientras dudaba si lo que acababa de ver era sueño o visión, no solo decidió, durmiendo, que era un sueño, sino que incluso hizo su interpretación antes de que el sueño lo abandonara. Juzgó que el *Diccionario* no quería decir sino el conjunto de todas las ciencias reunidas; y que la colección de poesías, titulada *Corpus poetarum*, señalaba en particular y más específicamente la filosofía y la sabiduría coordinadas juntas. Pues no creía que debiera sorprendernos tanto ver que los poetas, aun los que no componen sino bagatelas, estuvieran llenos de sentencias más graves, más sensatas y mejor expresadas que las que se encuentran en los escritos de los filósofos. Atribuía esta maravilla a la divinidad del entusiasmo y la fuerza de la imaginación, que hace brotar las semillas de la sabiduría (que se encuentran en el espíritu de todos los hombres como chispas de fuego en los guijarros) aun con mucha mayor facilidad y mucho mayor brillo de lo que puede hacer la razón en los filósofos. Descartes continuó interpretando su sueño [*songe*] en el sueño [*sommeil*]; estimaba que el poema sobre la incertidumbre del género de vida que se debe elegir y que comienza por “¿Qué camino seguiré en la vida?”, señalaba el buen consejo de una persona sabia o incluso la teología moral (Baillet, 1691, pp. 83-84).

Aquí, lo humano y lo divino, el sueño y la exégesis, la revelación y la reflexión se interpenetran. Dentro del sueño, Descartes interpreta que el *Diccionario* significa “el conjunto de todas las ciencias reunidas” y el *Corpus poetarum* “la filosofía y la sabiduría coordinadas juntas”, coordinación que remite a ese *plus* divinamente inspirado del que son los poetas tributarios, en cuanto que en ellos se ensamblaría *razón*

*filosófica e imaginación poética*. Es entonces cuando se cumple el tránsito desde el sueño a la vigilia:

Con eso, inseguro de si soñaba o si meditaba, se despertó sin sobresalto, y continuó con los ojos abiertos la interpretación de su sueño sobre la misma idea. Por los poetas reunidos en la colección, entendía la revelación y el entusiasmo, de los que no desesperaba verse favorecido. Por el poema “Sí y no”, que es el “Sí y no” de Pitágoras, comprendía la verdad y falsedad en los conocimientos humanos y las ciencias profanas. Viendo que esta actividad le resultaba tan propicia, fue lo bastante audaz como para persuadirse de que era el Espíritu de verdad el que había querido abrirle los tesoros de todas las ciencias mediante este sueño. Y como solo le quedaba por explicar los pequeños retratos de metal dulce que había encontrado en el segundo libro, no buscó más explicación tras la visita de un pintor italiano al día siguiente (Baillet, 1691, p. 84).

En el caso de los sueños de Descartes, vemos que estos adquieren corroboración visionaria cuando se explica lo que había sucedido en el sueño (“los pequeños retratos de metal dulce”) como anuncio de lo que habría de suceder en el futuro: “la visita de un pintor italiano al día siguiente”. Tal y como indica Gouhier, “Descartes tenía a partir de ese momento una *prueba* del origen sobrenatural de su sueño, puesto que en veinticuatro horas había podido *verificar* su valor profético” (1979, p. 54).

Antes de que Descartes se apercibiese de la transformación en los retratos del *Corpus poetarum*, el *Diccionario* ya había experimentado una modificación. No obstante, es tras la transformación del *Corpus poetarum* que comienza a interpretar sus sueños. Al respecto de dicha interpretación, cabe observar que, en el momento previo a la exégesis de vigilia, cuando Descartes aún interpretaba su sueño dentro del sueño, se nos decía que el *Corpus poetarum* señalaba la unión de *filosofía* y *sabiduría*, entendiendo por esta última algo a lo que tiene privilegiado acceso la *imaginación poética*, sobrepasando a la *razón filosófica*. Sin embargo, en la interpretación que Descartes prosigue despierto, “la revelación y el entusiasmo” vinculadas al *Corpus poetarum* se manifiestan como “el Espíritu de verdad” que abre “los tesoros de todas las ciencias mediante

este sueño”, representando el “Sí y no” de Pitágoras, “la verdad y la falsedad en los conocimientos humanos y las ciencias profanas”.

Lo relevante de esta segunda interpretación, que Descartes ofrece fuera del sueño, es que en ella se desliza una mengua con respecto a la interpretación primera articulada desde el interior del sueño, pues ahora se subraya que el contenido de la revelación procedente de lo divino es lo humano-profano (“los conocimientos humanos y las ciencias profanas”). De lo que Descartes se siente beneficiario es de una revelación *desde* lo sagrado pero no *de* lo sagrado, sino de lo profano. Concomitantemente, Descartes fundamentará los principios metafísicos de su física *desde* Dios, pero no hablará más *de* Dios, sino que su discurso se orientará hacia la constitución de una ciencia que nos faculte para el dominio sobre la tierra. El “Est et non” se establece en esta exégesis de vigilia en relación con Pitágoras y con el conocimiento humano del mundo o, dicho de otro modo, se avista en la línea de esa *mathesis universalis* que Descartes se encargará en su obra posterior de fundar metafísicamente *desde* Dios. De este modo, la *razón matemática* vendrá a suplantarse a la *imaginación poética*.

Si situamos la primera interpretación del *Corpus poetarum* (dentro del sueño) del lado del *pensar poético-meditativo* y la interpretación subsiguiente del “Est et non” (en estado del vigilia) del lado del *pensar matemático-calculador*, podemos ver cómo se consume en Descartes un paso de lo primero a lo segundo, pues su filosofía reducirá la naturaleza a *res extensa* (aplanando en la homogeneidad geométrica toda interferencia mática) y tenderá a desterrar la *imaginación* al ámbito de las *ideas confusas*.

Descartes indica que la noche de sus sueños fue una noche en la que encontró “los fundamentos de la ciencia admirable”. Pero la *mathesis universalis* que habría de fundar era un nuevo modo de concebir el ser-en-el-mundo del hombre que traía consigo un nuevo *Diccionario* y un *Corpus* con una nueva *fábula de mundo*. En el seno de esta última el ser se vuelve término de un producir y el modelo de la máquina se adueña de la materia para que todo “pueda ser creado tal y como lo haya fingido” (Descartes, AT XI, p. 36).

Recordemos que Descartes, “cuando volvió a ver aparecer el libro al otro extremo de la mesa”, descubrió que el *Diccionario* “ya no estaba completo como lo había visto la primera vez” y, percibe, por los grabados en metal dulce, que el *Corpus* que hojea “no era la misma edición que conocía”. Descartes vincula esta última transformación a

la mera contingencia profética de una visita de un pintor italiano el día siguiente. No obstante, cabe vislumbrar aquí un valor profético que va mucho más allá de la anecdótica corroboración de un hecho, un valor que guarda relación con la profecía, no como previsión de hechos particulares, sino con la profecía como un proferir mundo, como articulación de una lingüisticidad que *hace los hechos* en cuanto precursa metódicamente su accesibilidad estableciendo los patrones de lo decible y lo indecible.

La técnica del grabado en metal dulce es un método que consiste en grabar planchas de metal blando, preferentemente en bronce, que luego pueden aplicarse entintadas sobre la superficie que se desee. Esto es, se trata una técnica que reproduce el esquema metafísico modelo-copia y que vislumbra la realidad no como algo original sino re-producido. La interpretación que Descartes hace de sus sueños comienza, de hecho, cuando el cambio en los libros originales ya ha tenido lugar. Lo cual quiere decir que la interpretación ofrecida comporta, desde un primer momento, una lejanía del origen, lejanía que se acentúa con el tránsito de la exégesis desde el interior del sueño al exterior de la vigilia.

Galileo estaba convencido de que el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos “sin los cuales es imposible entender ni una palabra” (1968, p. 232). Esa nueva lengua auspiciada por la nueva ciencia es lo que representa el segundo *Diccionario* del sueño, aquel que, cuando reaparece, “ya no estaba completo como lo había visto la primera vez”. El diccionario ya no estaba completo porque la nueva física impone una mirada segunda que reduce toda presencia a representación matemática (cfr. GA 5, pp. 71-73 y 85-87; GA 41, § 18, pp. 65-108). En la misma línea, el cambio en el *Corpus poetarum* remite a la reedición de mundo que Descartes pondría en marcha. De asentar la nueva lingüisticidad en la máxima certeza se encargarán los principios metafísicos de la física, principios que Descartes asegura desde su fuente divina y que se hallan enraizados de modo innato en la mente humana. Así, tal y como indica Marion (1981, p. 31), del mismo modo en que Aristóteles había invocado la unidad del ser por referencia a la *ousía* para construir la ciencia del ser en cuanto ser, Descartes invocará la unidad por referencia al *ego* constituyente a la hora de estatuir la identidad metodológica de las ciencias. En virtud de dicho giro lingüístico, el lenguaje ya no opera como *casa del ser*, sino como *máquina de cálculo* que instaura una realidad técnicamente re-producible al modo de los grabados de metal dulce. Eso es lo profético del giro cartesiano: la preferencia de un mundo que mora

de espaldas a lo oculto de la tierra y la edición de un nuevo *Corpus* en donde los cuerpos quedan reducidos a la manejabilidad geométrica de la *res extensa*.

## 8. Las semillas

Si abriésemos el melón del *cogito*, descubriríamos muchas más semillas que aquellas que decantaron la *mens* como *mensura* a mayor gloria del *dominus* dominador. Lo que en las páginas anteriores se ha tratado de ilustrar es cómo en Descartes tiene lugar un cerrarse a dimensiones que en la experiencia del inicio se abrían. Ese cerrarse huye de la ex-posición al ex-sistir e in-siste en una tradición metafísica a la que, inadvertidamente, reitera de forma recrudescida (cfr. GA 2, p. 96; GA, 24, p. 175). En lo que Descartes explicita, comenta Heidegger, se arastran toda una serie de implícitos en donde los “conceptos ontológicos fundamentales están extraídos directamente de Suárez, Duns Scoto y Tomás de Aquino” (GA 24, p. 174).

Es por ello que el propósito de destrucción heideggeriana de la historia de la ontología no es *destrutivo*, sino *desobstructivo*, pues su finalidad no es otra que evitar “que la existencia se cierre-el-paso-a-sí-misma” (GA 17, p. 118). La apariencia negativa de la destrucción es inseparable de la finalidad positiva de recuperar caminos. “La destrucción”, nos dice Heidegger, “es la crítica que hace visible de modo auténtico y originario lo positivo en el pasado. Mediante eso se hace visible, ante todo, el pasado como nuestro auténtico haber-sido y nuestro poder-ser-de-nuevo” (GA 17, p. 119).

Heidegger vincula expresamente estos comentarios sobre la destrucción al modo en el que debe ser entendido su “retornar a Descartes”. Concomitantemente, lo que aquí se quiere destacar es cómo en los sueños de Descartes se abren posibilidades que, aunque fueron dejadas atrás, conservan la capacidad de impulsar, adecuadamente reavivadas, un salto hacia adelante.

El retorno husserliano a Descartes es un buen ejemplo de posibilidad reavivada. Por un lado, Husserl señala que, con sus *Meditaciones*, Descartes da “nuevos impulsos a la fenomenología”, hasta el punto de que a esta “casi se le podría llamar neocartesianismo”; por otro lado, Husserl reconoce, acto seguido, que la fenomenología “se ve obligada a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana” (Hua 1, p. 43). Hay pues, entre Descartes y la fenomenología una consonancia en el inicio y una disonancia en el modo en el que tal

inicio se desplegó. Esta última disonancia viene marcada, para Husserl, fundamentalmente por dos factores: la “escolástica oculta” (Hua 1, p. 63) y el “prejuicio fatal” (Hua 1, pp. 48-49) del ideal matemático de ciencia de la naturaleza. “Si Descartes hubiese permanecido en la segunda meditación”, comentó Husserl, “habría llegado a la fenomenología” (citado en Heidegger, GA 17, p. 268). Lo que ocurre es que la decisión de Descartes de fundar metafísicamente la física matemática le llevó a recurrir a un Dios veraz como garante del objeto de la ciencia (el mundo físico) y de la fiabilidad del lenguaje que esta emplea (la matemática). Frente a ese propósito cartesiano de ir tomando los niveles de la duda como escalones para ir ascendiendo por vía demostrativa, Husserl da un paso atrás y se retrotrae al estrato anterior de la segunda meditación, esto es, se retrotrae a la pura inmanencia del pensar.<sup>11</sup>

Si abandonamos la tentación de ir tomando los niveles de duda como escalones de un triunfal proceso demostrativo y nos demoramos en lo que en dichos niveles se abre, podremos experimentar hasta que punto el vocabulario metafísico que hereda Descartes obstaculiza el despliegue de lo que en él se inicia. Ejemplo de ello es la inadecuación entre el concepto de “sustancia” y aquello con lo que nos confrontan el *cogito* y *Dios*.

Husserl criticó el error de sustancializar el *ego*, “giro mediante el cual Descartes llegó a ser el padre del absurdo realismo trascendental” (Hua 1, p. 63). Esa crítica no es de extrañar, pues, por más que el *cogito* figure como punto arquimédico del filosofar y *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, lo cierto es que, en el momento en el que hace acto de presencia, el *cogito* acoge en su seno tanto la posibilidad del sueño como la de la vigilia, y tanto la posibilidad de la cordura como la de la locura. Delirar o soñar son posibilidades del pensar. Delirar o no, sueño o no, *ego cogito*. La neutralidad del *cogito* y su indestructibilidad corren parejas.

Y si el *cogito* surge en el seno de esa neutralidad inquietante que casa tan poco con la unidad de la sustancia y la firmeza del fundamento, mucho más inquietante aún es el ser de Dios. Por un lado, en la línea de Kepler y Galileo, Descartes establece un vínculo entre el orden de

---

<sup>11</sup> Prueba adicional de la fecundidad del retorno a Descartes la da Richir (2016, pp. 26-35), quien retrocede aún más lejos, hasta la primera meditación, para, inspirándose en la duda hiperbólica, radicalizar e impulsar la fenomenología por medio de una *epojé* hiperbólica.

la mente humana y el orden matemático con el que Dios estructura el mundo. Ahora bien, por más que Dios opere en Descartes como aquel puente que, por vía demostrativa, une mi certeza subjetiva con la estructura objetiva del mundo, entre la mente humana y el ser divino se abre un abismo. El Dios cartesiano transgrede toda lógica: puede hacer que “exista una montaña sin valle o que uno y dos no sean tres” (AT V, p. 224), esto es, puede hacer aquello con lo que nos amenazaba el Dios engañador: subvertir la certeza matemática y dinamitar así toda posibilidad de fundamentación.<sup>12</sup>

Si, a pesar de todo, Descartes sortea el abismo de la contingencia divina para fundamentar la ciencia es porque, siendo la decisión divina (de dar un orden al mundo) *una* decisión de lo *Uno*, *una* vez tomada, se mantiene fiel a sí misma y sostiene *un* mismo orden de verdades eternas. Descartes transsubstancia así al Dios de la alteridad absoluta, con la intermediación del Uno de la teología platónica,<sup>13</sup> en alteridad inalterable. La legaliformidad establecida *de hecho* por el Hacedor es una decisión contingente de raíz, pero que opera *como si* fuese necesaria. Es en virtud de ese “como si” que la ciencia puede reposar tranquila en su

---

<sup>12</sup> De la forma más extrema, el Dios de Descartes se aparta, pues, de las fijaciones conceptuales propias de lo que Marion (1982, p. 25) denominaba la concepción *idolátrica* de la metafísica. El ídolo “solo deja advenir lo divino a la medida del hombre” e intenta “ocupar con una figura fija el lugar que ha quedado señalado por la mirada paralizada” (p. 24). En el caso de la filosofía, cuando la mención a Dios queda “suspendida por el concepto fijado [.] el pensamiento se paraliza y aparece así el concepto idolátrico de ‘Dios’” (p. 26). La *idea infiniti* cartesiana encarnaría, no un *ídolo* conceptual, sino lo que para Marion sería un *ícono* conceptual, esto es, no algo nacido de una pretensión de fijar conceptualmente a Dios a medida humana, sino de provocar una apertura a la desmesura, pues, el “ícono obliga al concepto a recibir el recorrido de la profundidad infinita” (p. 36). Más allá de toda delimitación de lo pensable, a Dios “no podemos pensarlo más que bajo la figura de lo impensable” (p. 72). De ahí que Marion, en un gesto que recuerda la tachadura heideggeriana del Ser, escriba “Dios” tachado (p. 72). Al abismamiento en el infinito de la relación hombre-Dios en Descartes, se retrotrae expresamente el propio Levinas (1990, p. 41) en su propósito de abrir el camino de un pensar que salvaguarde la “diferencia entre objetividad y trascendencia”.

<sup>13</sup> Gilson (1987, pp. 157-210) ha glosado cómo Descartes recibe dicha teología a través de personalidades vinculadas al Oratorio, como el cardenal De Bérulle y Guillaume Gibieuf.

fundamento. No obstante, ese “como si” no puede hacer desaparecer la paradoja de que lo que nos protege del *Dios engañador* es un *Dios veraz* más allá de toda verdad. Nos encontramos, pues, con que las dos columnas sobre las que reposa la *mathesis* son un *cogito* más allá de la locura y un Dios más allá de la cordura. Lo cual sugiere que, en la misma base del edificio de la ciencia, se agazapa aquel poder tambaleante que impedía a Descartes sostenerse de pie en el inicio de sus sueños.

Repensar la enigmática relación establecida por Descartes entre el ser humano y el Ser divino (y repensarla, no desde la reducción cartesiana de la diferencia a identidad, sino desde su carácter problemático) nos emplaza ante lo que para Heidegger sería nuestra tarea fundamental: pensar “la diferencia en cuanto diferencia” (GA 11, p. 57).

## 9. Conclusión

Descartes ocupa un lugar referencial en el proceso de construcción del mundo técnico que hoy habitamos, y cometido fundamental de nuestra época es lograr una relación satisfactoria con la técnica. Heidegger (1988, p. 105; GA 16, p. 526) califica como “necio” y “miope” arremeter contra el mundo técnico, pues es el lugar en el que estamos históricamente *yectos* y desde el que, por lo tanto, hemos de *pro-yectarnos*. En el inicio cartesiano hay destellos inexplorados que, dando un *paso atrás*, iluminarían un espacio en donde podamos “decir sí al inevitable uso de los objetos técnicos y podamos a la vez decirles no en la medida en que rechazamos que nos requieran de modo tan exclusivo que nos dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia” (GA 16, p. 527). En esa articulación en donde el *sí* no le da la espalda al *no*, podría resplandecer nuestro *sino* a la luz de una apertura que dice “simultáneamente sí y no a los objetos técnicos” (GA 16, p. 527).

Aquí se han explorado los sueños de Descartes en un intento de, como propuso Heidegger, “ir con el pensamiento detrás de aquello que domina el mundo moderno” (GA 80.2, p. 1338). El propósito de ese paso atrás es coger impulso para saltar hacia adelante, facultando otro comienzo capaz de enraizar la técnica en la ocultación del ser y, de ese modo, detener la ocultación de lo oculto y la omnipresencia de la planificación. Liberar nuestro *sino* requiere un pensamiento en el que convivan el *sí* y el *no*, el mundo técnico y la tierra. Bien podría considerarse que a un pensamiento así apuntaba el *Corpus poetarum* en los sueños de Descartes como ensamblaje entre la *razón filosófica* y la *imaginación poética*. Ese ensamblaje es lo que Descartes dejó atrás en

la interpretación final que hace en estado de vigilia cuando procede a entronizar el lenguaje matemático como soporte último de unificación, y eso es lo que, según Heidegger, tenemos nosotros por delante: la necesidad de desarrollar un lenguaje que habilite un *pensar* no ceñido al mero *calcular*, un pensar que permita morar poéticamente sobre la tierra.

La esperanza sería para Heidegger vislumbrar en *Ge-stell* un “primer e insistente destello del *Ereignis*” (GA 11, p. 47), de modo que el sombrío ocaso (*Untergang*) del mundo tecnocrático cobije el paso (*Übergang*) a otro inicio,<sup>14</sup> un inicio que faculte para abrirse al mundo técnico, no como *fatalidad*, sino como *destino* que a-guarda un desocultamiento. Encarar eso que nos aguarda es para Heidegger inseparable de hacerse cargo de las posibilidades guardadas por la tradición. Lo que aquí se ha tratado de mostrar es cómo lo que se abre en los sueños de Descartes no es solo algo que yace en el pasado como un mero *ya-no*, sino algo que cobija también un *aún-no* (cfr. GA 7, p. 185), que cobija un *poder-ser-de-nuevo*.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2007). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. S. Mattoni (trad.). Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Baillet, A. (1691). *Vie de Mr. Descartes*. I. Daniel Horthemels.
- (1692). *La vie de Mr. Des-Cartes. Réduite en abrégé*. Guillaume de Luynes, la veuve de P. Bouïllerot et Claude Cellier.
- Descartes, R. (1901). *Œuvres de Descartes*. IV. *Correspondance : juillet 1643 - avril 1647*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Vrin.
- (1903). *Œuvres de Descartes*. V. *Correspondance : mai 1647 - février 1650*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Vrin.
- (1904). *Œuvres de Descartes*. IX. *Méditations et Principes*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Vrin.
- (1908). *Œuvres de Descartes*. X. *Physico-mathematica. Compendium musicæ. Regulæ ad directionem ingenii. Recherche de la vérité. Supplément à la correspondance*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Vrin.
- (1909). *Œuvres de Descartes*. XI. *Le monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Vrin.

---

<sup>14</sup> Cfr. Heidegger, M., (GA 94, *Überlegungen* V, §§ 62 y 63; GA 95, *Überlegungen* VII, § 6).

- \_\_\_\_ (1980). *Descartes. Obras escogidas*. E. Olaso y T. Zwanck (eds. y trads.). Charcas.
- Eliade, M. (1985). *Lo sagrado y lo profano*. L. Gil (trad.). Labor.
- \_\_\_\_ (1972). *El eterno retorno*. J. Gouillard y J. Soucasse (trad.). Alianza.
- Galilei, G. (1968) *Opere*. VI. Edizione Nazionale.
- García-Hernández, B. (1997). *Descartes y Plauto: la concepción dramática del sistema cartesiano*. Tecnos.
- Gorceix, B. (1970). *La Bible des Rose-Croix. Traduction et commentaire des trois premiers écrits rosicruciens*. PUF.
- Gouhier, H. (1979). *Les premières pensées de Descartes*. Vrin.
- Hama, S. (1998). *La nuit de songes de René Descartes*. Aubier.
- Heidegger, M. (1975). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1977a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 2. Sein und Zeit*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1977b). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 5. Holzwege*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1981). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 4. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1982). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 54. Parmenides (WS 1942/43)*. M.S. Frings (ed.). Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1983). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 13. Aus der Erfahrung des Denkens*. H. Heidegger (ed.). Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1984). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 41. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. P. Jaeger (ed.). Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1985). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 12. Unterwegs zur Sprache*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1986). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 15. Seminare*. C. Ochwad (ed.). Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1988). *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Neske.
- \_\_\_\_ (1989). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.

- (1994a). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 17. Einführung in die phänomenologische Forschung*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1994b). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 40. Einführung in die Metaphysik*. P. Jaeger (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1997a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 6.2. Nietzsche II (1939-1946)*. B. Schillbach (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1997b). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 10. Der Satz vom Grund*. P. Jaeger (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2000a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Vorträge und Aufsätze*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2000b). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. H. Heidegger (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2006). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 11. Identität und Differenz*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2007a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 9. Wegmarken*. F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann.
- (2007b). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 14. Zur Sache des Denkens*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2014a). *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 94. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. P. Trawny (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2014b). *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 95. Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. P. Trawny (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2014c). *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 96. Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. P. Trawny (ed.). Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1950). [Hua 1]. *Cartesianische Meditationen*. S. Strasser (ed.). Martinus Nijhoff.
- Jones, E. (1931). *On the Nightmare*. Hogarth Press.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. J. García Fernández (trads.). Gredos.
- Lacan, J. (1991). *Le séminaire. VIII. Le transfert*. Seuil.

- Levinas, E. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Alianza.
- Marion, J.-L. (1981). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Vrin.
- \_\_\_\_ (1982). *Dieu sans l'être*. Communio-Fayard.
- \_\_\_\_ (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. PUF.
- \_\_\_\_ (2013). *Sur la pensée passive de Descartes*. PUF.
- Maritain, J. (1950). *Le songe de Descartes*. Éditions Buchet-Chastel.
- Molina, F. (1999). La sindéresis. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 82. URI: <https://hdl.handle.net/10171/6081>.
- Montaigne, M. (2007). *Los ensayos*. J. Bsyod Brau (trad.). Acantilado.
- Platón. (1988). *Diálogos. III. Fedón, Banquete, Fedro*. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó (trads.). Gredos.
- Richir, M. (2016). Sobre el inconsciente fenomenológico: *epojé*, parpadeo y reducción fenomenológicos. En I. Quepons Ramírez y M. Cervantes Oliveros (eds.), *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología filosófica*. (pp. 19-35). P. Posada Varela (trad.). Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.
- Schelling, F. W. J. (1861). *Sämtliche Werke. Erste Abteilung. Achter Band*. Cotta.
- Valéry, P. (2005). *Descartes por detrás*. M. Martínez Sierra (trad.). Losada.
- Von Franz, M.-L. (1991). The Dream of Descartes. En M.-L. von Franz, *Dreams: A Study of the Dreams of Jung, Descartes, Socrates, and Other Historical Figures*. (pp. 107-192). A Dykes y E. Welsh (trads.). Shambhala.

<http://doi.org/10.21555/top.v680.2490>

# The Union of Logic and Metaphysics in Hegel: The Problem of the Fracture Between Thinking and Being

La unión de la lógica y la metafísica en Hegel: el problema de la escisión entre pensar y ser

Andrés Ortigosa  
Universidad de Sevilla  
España  
aortigosa@us.es  
<https://orcid.org/0000-0002-4223-0299>

Recibido: 01 - 02 - 2022.

Aceptado: 23 - 04 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

Part of the current context in which Hegel is interpreted has a strong Kantian bias. Therefore, it is imperative to vindicate Hegel's independence and originality with respect to Kant. For this purpose, in this article I explain the relevance of Hegel's conception of metaphysics and logic. It is true that in the first period in Jena, Hegel follows Kant's ideas; however, in the Nuremberg period the *Science of Logic* represents the final separation between Hegel and Kant.

*Keywords:* Hegel; Kant; logic; metaphysics.

### Resumen

Una parte del contexto actual en el que se interpreta a Hegel tiene un profundo sesgo kantiano. Por ello, es acuciante reivindicar la independencia y originalidad de Hegel frente a Kant. Con este fin, en este artículo explico la relevancia de la concepción de la metafísica y la lógica en Hegel. En un primer periodo en Jena es cierto que Hegel sigue las ideas de Kant, pero en Núremberg su *Ciencia de la lógica* marca la separación final entre él y Kant.

*Palabras clave:* Hegel; Kant; lógica; metafísica.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

El Sr. Hegel da una extensión demasiado breve a la lógica, limitándose a yuxtaponer esa ciencia como lógica subjetiva, en una segunda parte junto con la ontología, a la que llama lógica objetiva, uniendo así a ambas de algún modo en una sola edición. Sólo que como para mí la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos sigue siendo determinante de la división de la filosofía en lógica y metafísica, esa idea no tiene para mí aplicación alguna (Fries, 1811, citado en Duque, 2011, p. 37).

Cuando la *Ciencia de la lógica* vio la luz en Núremberg, la cita anterior fue el comentario despectivo que Jakob Friedrich Fries, en una segunda edición de su obra, realizó sobre la de Hegel. La vigorosa raigambre kantiana de Fries no le posibilitaba ver más allá de Kant. No podía comprender que la lógica objetiva y subjetiva no son una “yuxtaposición”, sino que una se desprende de la otra. De hecho, como vemos, Fries distingue entre lógica subjetiva y ontología propiamente. Su kantismo no le permitía comprender la unión de ambas disciplinas, que no están unidas “de algún modo”, sino de uno muy particular. Eso le imposibilitaba concebir que la lógica y la metafísica no estuvieran separadas. En resumen, como Fries afirmó en la última línea de la cita anterior, su forma de ver la filosofía es plenamente kantiana y eso le impide atender a la complejidad del proyecto de Hegel.

Pues bien, parece que el problema se repite varios siglos después. Ya a inicios del siglo XXI, Kreines (2006) expuso que los intérpretes de Hegel consideraban dos líneas de interpretación principales: por un lado, la metafísica; por otro, la no metafísica. Como él mismo expuso, una característica principal de la interpretación no metafísica es dudar de la innovación de Hegel respecto a la filosofía de Kant. Para ellos, Hegel es un continuador de Kant.

---

<sup>1</sup> El autor es miembro del grupo “El idealismo alemán y sus consecuencias actuales” (referencia PAI: HUM172). A lo largo del artículo se empleará “concepto” para referir al uso común del término, diferenciándose de “Concepto” (con mayúsculas), que queda reservado para la noción hegeliana de *Begriff*.

Quizá, abruptamente, podríamos decir que estos intérpretes exponen y critican a Hegel pensándolo desde Kant. Esta interpretación se popularizó a finales de los noventa y ha sido muy extendida, especialmente en la primera década del siglo XXI. Es ya muy conocida la interpretación de Robert Pippin (1989) en su *Hegel's Idealism*, en la que consigue realizar una exposición íntegra de la ontología hegeliana desde la lógica trascendental kantiana, precisamente para diferenciarlo de los filósofos precríticos y poner en valor la influencia de Kant en la filosofía de Hegel.<sup>2</sup> También podemos encontrar las interpretaciones de Béatrice Longuenesse (2007) en su *Hegel's Critic of Metaphysics*. Ahí, Hegel no es reducido a Kant, pero algunas nociones son criticadas porque Longuenesse ha considerado, por ejemplo, la noción de “reflexión” en la filosofía de Hegel solo como un tipo de actividad psíquica o mental, exactamente como la comprendía Kant.<sup>3</sup> Aunque esta línea ha sido revisada, sigue teniendo defensores en la actualidad. Cabría mencionar a Friedrich Beiser (2020), quien ha defendido que Hegel se veía a sí mismo como el verdadero continuador del proyecto kantiano frente a otros, como Fries o Herbart, produciendo que una parte de la lógica de Hegel se desprenda de Kant como si Hegel fuese un continuador.

El comentario de Fries mostraba que su proximidad con la filosofía kantiana no le permitía concebir propuestas hegelianas, como es la unión de la lógica con la metafísica. Considero que este mismo problema ha sucedido y sucede en cierta medida con los intérpretes mencionados anteriormente. La unión de la metafísica y la lógica es un punto difícil de explicar, oscuro y poco comprendido. Quizá de ahí la necesidad de compararlo con el proyecto kantiano. Sin embargo, esta propuesta es una de las mayores innovaciones de Hegel. Por este motivo, creo que es interesante considerar la unión de metafísica y lógica desde las propias coordenadas de Hegel; esto nos permitirá entender la innovación de este filósofo respecto a Kant.

No obstante, hay una dificultad adicional. No basta con la exposición de la unión de la lógica y la metafísica porque Hegel no siempre la pensó de esta manera. Esta evolución intelectual ha sido ignorada por otros

---

<sup>2</sup> Para una explicación de por qué la lectura de Pippin de la ontología hegeliana se realiza desde la lógica trascendental kantiana, cfr. Houlgate (2009, pp. 137-143).

<sup>3</sup> Para una crítica y exposición sobre la noción de “reflexión” en Hegel y sus diferencias con la de Kant, cfr. Miller (2019).

autores, que se han concentrado en el tránsito de la lógica a la metafísica en la obra del periodo berlinés de Hegel (Burbidge, 2014). Realmente, en el primer periodo de Jena, Hegel separa tajantemente lógica de metafísica. ¿En qué momento Hegel pasa de separar las dos disciplinas a unificarlas? Como trataré de argumentar, para poder comprender correctamente la unión entre lógica y metafísica en la filosofía de Hegel es necesario situarse en el momento y contexto en el que Hegel consigue unirlos. Como sostendré, es cierto que no se puede entender la lógica de Hegel sin Kant, pero tampoco sin la crítica a Kant.

Para realizar esta investigación, en la sección 2 abordaré el periodo en el que Hegel distingue la metafísica de la lógica. Como se verá, lo que ocurre es que Hegel se encontraba intelectualmente influido por el kantismo. En la sección 3 mostraré cómo Hegel concibe en su *Ciencia de la lógica* la unidad de la metafísica con la lógica, contradiciendo su periodo anterior. Esto se ve con claridad en el prólogo de la primera edición de esta obra. Es aquí donde considero que podemos encontrar los motivos por los que lógica y metafísica terminan por ser inseparables, una *ontología*, contradiciendo la división kantiana. Esto nos llevará al problema de escindir ser de pensar, lo cual es el trasfondo de la discusión, como se intentará mostrar a lo largo del escrito. Finalmente, en la sección 4 trataré de explicar las consecuencias de la unión de la metafísica con la lógica, y de la comunicación entre el ser y el pensar, para el sistema filosófico de Hegel.

## **2. Hegel como seguidor de Kant: periodo de diferencia entre metafísica y lógica**

Para conseguir entrever cuándo Hegel deja de considerar la metafísica y la lógica como disciplinas separadas, comenzaremos por Jena. Es cierto que existen los escritos juveniles de Hegel, que abarcan principalmente los periodos de Stuttgart, Berna y Frankfurt. Sin embargo, son escritos que tratan cuestiones eminentemente de política y religión, y, por ende, ni de metafísica ni de lógica puramente. Además, en el invierno de 1801, antes de partir a Jena, el propio Hegel señaló en una de sus cartas el abandono de sus intereses juveniles; lo que ahora le interesaba eran la ciencia y los sistemas filosóficos. Normalmente, esta carta es considerada paradigma del cambio entre el Hegel pre-especulativo y el Hegel especulativo (cfr. Ripalda, 1978, p. 11), con lo que marca el inicio de su etapa de madurez filosófica. Por eso comenzaremos por Jena: ahí

es donde comienza a aparecer este problema de la disyuntiva entre la metafísica y la lógica como consecuencia de los nuevos intereses de Hegel por los sistemas filosóficos.

Durante el curso de 1801-1802, su primer año como profesor en Jena, Hegel impartió una lección acerca de “Lógica y Metafísica”, que está recogida en los apuntes de I. P. V. Troxler. Como apunta Padial (2015, p. 112), en esta lección Hegel separa lógica y metafísica. La lógica es una disciplina preparatoria para la metafísica porque se ocupa de las condiciones de conocimiento de lo finito, o sea, del límite de nuestro conocimiento. Una vez que se conoce tal límite, la metafísica se encargaría entonces del objeto propiamente hablando. De esta manera, están bien delimitadas cada una como disciplinas separadas.

Al presentarlas de este modo, Hegel sigue claramente al pensamiento kantiano: lógica y metafísica son diferentes. Como apunta Caimi, Kant consideró que una cosa era la metafísica, que había tenido unas pretensiones excesivas al no cuestionarse la diferencia entre el noúmeno y el fenómeno, y otra muy distinta era la lógica: “la ciencia que estudia al entendimiento como *facultad del pensamiento es la lógica*; y la que estudia al entendimiento en la medida en que este es, mediante el pensamiento, una facultad de conocimiento de objetos, es la *lógica trascendental*” (Caimi, 2007, p. xxxi). Por consiguiente, encontramos que hay una disciplina, que es la lógica, que estudia las condiciones de posibilidad y límites de nuestro entendimiento. A su vez, la lógica alberga a la *lógica trascendental*, que estudia la facultad que nos permite el conocimiento de los objetos que mentamos. Ya otra disciplina, muy distinta, será la metafísica, que estudia propiamente esos objetos. Pero para poder estudiar propiamente esos objetos, necesitamos primero conocer los límites de nuestro entendimiento. Es por eso por lo que la lógica es una disciplina propedéutica de la metafísica. Tal y como hemos visto que ha recogido la diferencia entre una y otra el profesor Padial en referencia a los apuntes de Troxler, podemos afirmar que Hegel mantiene en esta lección que dio en Jena la diferencia kantiana entre lógica y metafísica.

También durante 1801-1802 fueron escritos los textos que conformarían lo que hoy llamamos los *Janaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, escrito en el cual sigue constando una escisión clara entre lógica y metafísica. En él, la metafísica se aplica solamente a lo tematizado por la lógica, pues la lógica sigue siendo una disciplina propedéutica a la metafísica. Es decir, Hegel está siguiendo el mismo planteamiento que en su lección anterior, “Lógica y Metafísica”.

Pero especifica que los temas que tratará la metafísica son los tematizados anteriormente por la lógica, que son los *a priori*: por una parte, Dios, alma y mundo, que aparecerán en la metafísica de la objetividad, y, por otra parte, el yo cognoscente, el actuante y el espíritu absoluto, que aparecerán en la metafísica de la subjetividad (cfr. Padial, 2015, pp. 112-113).

Sin embargo, hay otra diferencia clave con la lección de “Lógica y Metafísica”: Hegel comienza el escrito separando ser y pensar. La diferencia entre ser y pensar es la diferencia que subyace a la que hay entre metafísica y la lógica. El ser es la cuestión principal de la metafísica. El pensar es la de la lógica. Al ser dos nociones distintas, también la disciplina que se dedica al ser y la que se ocupa del pensar son distintas (cfr. Padial, 2015, pp. 112-113). Dado que debemos continuar el recorrido cronológico, baste por ahora con apuntar que esta diferencia será fundamental en su *Ciencia de la lógica*, como veremos a partir de la siguiente sección.

Unos años más tarde, en clases impartidas entre 1803 y 1805, Hegel seguirá manteniendo la distinción entre lógica y metafísica. En estas clases trató de ofrecer una visión general del conjunto de su sistema filosófico a la par que proclamaba la publicación de estos cursos orales en formato escrito. Es justo desde este periodo que se nos presentan ya las tres partes del sistema que albergará la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* desde su primera edición en 1817 hasta su última edición en 1830. Estas tres partes serían la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Si bien es cierto que, en su *Enciclopedia*, Hegel toma una posición más madura y no separa lógica de metafísica, también es cierto que eso es a partir de 1817. En estas clases impartidas entre 1803 y 1805, aunque ya haya un primer esbozo de las tres partes de su proyecto enciclopédico, Hegel seguiría sin unificar lógica y metafísica. Prueba de ello es que, en sus esbozos de sistema, que eran los escritos previos a su *Enciclopedia*, el paso de la lógica a la metafísica se situaba en la teoría del silogismo. Pero este paso no era aún unificador, sino que mantenía la distinción de lógica y metafísica. Era, dicho sencillamente, un cambio de tema. Se realizaba en el silogismo porque era como tradicionalmente acababa la lógica formal antes de pasar a cuestiones de metafísica (cfr. Valls, 2005, p. 19). Por tanto, seguía habiendo una diferencia clara entre lógica y metafísica.

En resumen, en los primeros años en Jena, Hegel toma una posición partidaria de Kant en lo que respecta la distinción entre lógica y

metafísica. Pero, como se ha expuesto, Hegel en estos años de Jena ha logrado ver que el fundamento de que la lógica no sea metafísica es que pensar no es ser, tal y como proponía Kant. Justamente, lo que considero que es el detonante de que se diluya la separación entre metafísica y lógica es que Hegel conseguirá mostrar que el ser no está escindido del pensar. Esto no es un paso atrás, un volver a una filosofía precrítica en la que hay un primado del ser sobre el pensar, sino que Hegel propondrá una inversión en la que el primado es del pensar respecto al ser, lo que produce comunicación en vez de incomunicación. Si esta distinción entre ser y pensar que fundamenta a cada disciplina se diluye en una sola, entonces estas disciplinas también deberán formar solamente una. Esto lo veremos con mayor rigor más adelante.

Sirva como breve adelanto que esta diferencia entre lógica y metafísica como diferencia de ser y pensar es una consecuencia que extrajo Hegel del propio Kant. Para comprender esto, debemos remitirnos al célebre ejemplo de Kant (*KrV*, A599/B627) de los cien táleros. No es lo mismo cien táleros reales que cien táleros pensados, pues, aunque conceptualmente son iguales (son cien táleros), en la realidad efectiva son totalmente distintos: los cien táleros reales son utilizables, ocupan un espacio, un tiempo y son materiales, mientras que los cien táleros pensados son inútiles en la vida práctica y no ocupan ni espacio ni tiempo porque no son materiales. Kant alude a que son un *quantum*, es decir, que hay unidad numérica; lo que quiere decir es que esta unidad ayuda a conocer que hay cien táleros. Sin embargo, estos cien táleros, en el orden del ser, o como existentes, pueden ser monedas muy diferentes, de distinto valor, siempre que sumen cien táleros. En este sentido, hay una separación clara porque “estos significan en el concepto mientras que aquellos [significan] el objeto”, con el resultado de que “mi concepto no expresaría todo el objeto” (*KrV*, A599/B627).

En este ejemplo, Hegel considera que Kant está diferenciando el ser y el pensar. Si en el concepto cien táleros son lo mismo como unidad, ya sean mentados o reales, cuando se diferencia ser y pensamiento son totalmente distintos. Hegel lo comentaría años más tarde del siguiente modo cuando expone su visión sobre la filosofía de Kant: “para aclarar la distinción entre pensamiento y ser, uso el ejemplo de los *cien táleros* que con arreglo al concepto son cien, tanto si son posibles como si son reales”

(*Enz C*, § 51N).<sup>4</sup> Esta distinción entre ser y pensar que Hegel encuentra en el ejemplo de Kant es capital para entender la separación entre la lógica y la metafísica. Como se ha expuesto, la lógica es la disciplina que se ocupa de la facultad de las leyes del pensamiento, mientras que la metafísica se ocupa de los objetos contenidos en ese pensamiento. Es en este sentido que la separación entre lógica y metafísica es escisión entre ser y pensar.

Pero este planteamiento es de la *Enciclopedia* de 1830. Hay una distancia de veinticuatro años respecto de sus clases en Jena. Por eso urge preguntarse: ¿cuándo se fraguó este pensamiento de Hegel? Mi propuesta es que es en la *Ciencia de la lógica* donde encontramos la propuesta netamente hegeliana, y totalmente alejada de Kant, que es la unión entre la lógica y la metafísica, como se verá a continuación.

### 3. Cuando Hegel se volvió Hegel: el nacimiento de la *Ciencia de la lógica*

#### 3.1 El diagnóstico de la lógica y la metafísica

Ciertamente, antes de la *Ciencia de la lógica*,<sup>5</sup> Hegel escribió en 1807 su primera obra de prestigio, la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, este libro no nos sirve para nuestra búsqueda de la unión entre lógica y metafísica. Hay tres motivos por los que la *Fenomenología* no nos sirve para esta investigación. El primero es que el propio Hegel explicita que en su *Fenomenología* ha aplicado el método que pretende exponer en su *Ciencia de la lógica*.<sup>6</sup> Por tanto, considerar a la *Fenomenología*, que es un

---

<sup>4</sup> Se cita la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con la abreviatura común, es decir, *Enz*, seguido de la letra que corresponde a la edición (ce para la tercera edición de 1830), y luego el parágrafo al que se refiere. Como es costumbre, se marca con una ene si es la nota al parágrafo. No se añade la referencia explícita al *Gesammelte Werke* (20) debido a que son los mismos parágrafos, aunque han sido debidamente comprobados.

<sup>5</sup> De esta obra citaré la traducción de Duque (cfr. Hegel, 2011), y a continuación la localización del pasaje en los *Gesammelte Werke* (GW) seguido del tomo y página.

<sup>6</sup> “Las precisiones sobre lo que pueda ser el único método de verdad de la ciencia filosófica caen dentro del tratamiento de la lógica misma; pues el método es la conciencia de la forma del automovimiento interno de la lógica. En la *Fenomenología del espíritu* he ofrecido un ejemplo de este método en un objeto más concreto, la conciencia” (Hegel, 2011, p. 202; GW, 11, pp. 24-25).

estudio de la conciencia, respecto a la unión de lógica y la metafísica es una tarea poco fértil. En su *Ciencia de la lógica* es mucho más explícito porque expone su método, lo cual incluye exponer la unión de la lógica y la metafísica.

En segundo lugar, la *Fenomenología* es una obra que ha ofrecido multitud de malentendidos para interpretar a Hegel. Félix Duque (2011, pp. 123-124) enumera varios de ellos. Uno es que esta obra causaba la sensación de poner un fundamento antropológico y psicológico a la lógica, como había hecho Fries. Por tanto, para cualquiera que sepa la relación de Fries con Hegel, es más que motivo suficiente querer alejarse de esta sensación. Otro es que la *Fenomenología* se refería solo a la conciencia. Esto causó que la filosofía especulativa fuese considerada solamente como una teoría de la autoconciencia, tal y como Heidegger la consideró. Un tercero es que se ha puesto en tela de juicio que verdaderamente Hegel consiguiera conectar su *Fenomenología* con su *Ciencia de la lógica*. De acuerdo con Hegel, su *Fenomenología* aplica el método de esta segunda obra; sin embargo, parece que la propia estructura de la *Fenomenología* no sigue este *corpus* teórico al pie de la letra. Al ser un texto que genera este tipo de malentendidos y que no trata de forma directa la unión de la metafísica y la lógica, tenemos aquí el motivo por el cual centrarnos en la obra que explicita su método.

En tercer lugar, la *Fenomenología* es una obra que resituaría el mismo Hegel durante su periodo de madurez berlinesa. Es cierto que, en la *Enciclopedia* de 1817 (su primera edición, en Heidelberg), Hegel seguía defendiendo la *Fenomenología* como introducción a su sistema, que continuaba con la *Ciencia de la lógica*. Esto era bastante novedoso porque lo normal era considerar a la lógica como leyes del pensamiento, como la disciplina preparatoria para un sistema filosófico en el que se piensan los objetos siguiendo esa lógica previa. Sin embargo, para Hegel, su *Fenomenología* era lo verdaderamente preparatorio porque cuando se trataba la lógica ya se estaba sumergido en el sistema. Sin embargo, transcurridos diez años de reflexión, Hegel consideró, en la segunda edición de su *Enciclopedia* (1827), sustituir su *Fenomenología* como escrito preparatorio para su sistema filosófico por los “Tres posicionamientos del pensamiento respecto a la objetividad” (cfr. Padial, 2015, pp. 116-117). Esto supuso que Hegel, en su madurez, apartase explícitamente a su *Fenomenología* como preparación para su sistema filosófico, resituándola dentro de la filosofía del espíritu; es decir, un cambio de orden en el

sistema que inicialmente no estaba contemplado.<sup>7</sup>

Pues bien, aclarado este punto, pasaré a exponer la unión de la lógica y la metafísica en la *Ciencia de la lógica*, escrito publicado en 1812. Esta es una de las mayores obras de la metafísica occidental. Una de las ideas que se defiende es la conversión de la metafísica en lógica desde el prólogo a su primera edición. En este, la metafísica está integrada como corazón de la lógica. Como veremos en esta sección, esta misma concepción se mantendrá cuando Hegel redacte su proyecto final de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, obra que ofrece una visión unificada y articulada de su sistema. Por eso es tan importante pararnos en su prólogo y comentarlo detenidamente: el propio Hegel contextualiza la necesidad de esta obra en su época y el objetivo que perseguía con ella.<sup>8</sup>

Lo primero que hace Hegel en este prólogo es noticiar un claro avance de su tiempo: desde la Reforma protestante, la filosofía ha cambiado; se ha conseguido la “más alta perspectiva que la autoconciencia del espíritu ha alcanzado sobre sí en este período de tiempo” (Hegel, 2011, p. 183; GW, 11, p. 5). El comienzo es una alusión clara a su propia *Fenomenología*,

---

<sup>7</sup> Hegel menciona explícitamente que su *Fenomenología* fue titulada en sus inicios *Primera parte del sistema de la ciencia*, pero este primer propósito —que la *Fenomenología* fuese la primera parte de su sistema— no se mantiene en su *Enciclopedia*, y de ahí el cambio de lugar de la *Fenomenología*, que en el escrito de 1830 ocupa §§ 413-439. En el § 25, en su nota, Hegel señala esto explícitamente: “En mi *Fenomenología del espíritu*, la cual, por esta causa, en su primera edición, fue rotulada como primera parte del sistema de la ciencia, se adoptó el camino de empezar por el primero y más simple fenómeno del espíritu, la *conciencia inmediata*, y de desarrollar su dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se muestra por este proceso”. Y señala en el mismo lugar que su nueva parte, los “Tres posicionamientos del pensamiento respecto a la objetividad”, ahora cumplen la siguiente función: “[I]a exposición se hace por ello más detallada y lo que pertenece a las partes concretas [de la filosofía] coincide ya parcialmente con aquella introducción” (*Enz C*, § 25N). Esta introducción sería la *Fenomenología*, que, como decimos, ahora es sustituida por los “Tres posicionamientos”. Para un desarrollo y una discusión sobre cómo se enraíza con un primado de la lógica en el sistema de Hegel, cfr. Ortigosa (2022).

<sup>8</sup> En buena medida sigo parte de los comentarios que realizó el profesor Alejandro Vigo al prólogo de la *Ciencia de la lógica* en un seminario celebrado en julio de 2020. No hay grabación ni publicación de este seminario, por lo que no será citado propiamente en este escrito, aunque me gustaría hacer constar mi deuda intelectual con el profesor Vigo para poder realizar la tarea de este apartado.

en la que Hegel pensaba que había logrado demostrar esta altura de la autoconciencia en su época. Por eso, el propio Hegel consideraba, en la primera edición de la *Ciencia de la lógica*, que su *Fenomenología* servía como escrito preparatorio. Es decir, este proyecto se mantuvo en Núremberg. Dicho llanamente: la *Ciencia de la lógica* partiría de lo que había sido demostrado en la *Fenomenología*.<sup>9</sup> Nosotros nos centraremos en la *Ciencia de la lógica* por rigor investigativo, pues, como señala el propio Hegel, la lógica constituye verdaderamente la metafísica: “la ciencia lógica —que constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa— [...]” (Hegel, 2011, p. 185; GW, 11, p. 7). Pues bien, siguiendo a Hegel, el alto grado de autoconciencia logrado por su tiempo ha “tenido hasta ahora poca influencia en la configuración de la lógica” (Hegel, 2011, p. 183; GW, 11, p. 5). Aunque su tiempo ha cambiado y se encuentran en el estadio más alto de autoconciencia, la lógica todavía no se ha adaptado a este nuevo panorama. ¿Cómo y por qué ha ocurrido esto?

Hegel prosigue su prólogo señalando que lo que antaño había sido denominado metafísica, ya ha sido eliminada como ciencia. Que la metafísica haya sido eliminada como ciencia implica que no pueden ser catalogadas como tales la antigua ontología, la psicología racional, la cosmología, e incluso la teología natural. Y continúa su diagnóstico diciendo que “es un hecho que el interés por el contenido de la antigua metafísica, por su forma, o por ambas cosas a la vez, se ha perdido” (Hegel, 2011, p. 183; GW, 11, p. 5). Se ha vuelto un modo de pensamiento totalmente obsoleto tanto en contenido como en cuanto a forma. Por eso el diagnóstico de Hegel sobre su época consiste, primero, en señalar que la lógica es inadecuada al grado de autoconciencia de su tiempo, y que lo que se suele denominar “metafísica” es algo obsoleto.

Lo segundo que hace Hegel en el prólogo es delimitar el alcance de la filosofía de Kant. Para Hegel, en la filosofía kantiana, “al entendimiento no le está permitido sobrevolar la experiencia” (Hegel, 2011, p. 183; GW, 11, p. 5). En lo concerniente a lo teórico, el entendimiento y la experiencia alcanzaban un nivel de supremacía. Lo principal para teorizar

---

<sup>9</sup> Por motivos de extensión, no podemos detenernos a exponer estos resultados de la *Fenomenología* de los que debería partir la *Ciencia de la lógica*. Para un buen estudio general sobre esto, cfr. López (2015) y De la Maza (2015). Para otro estudio más específico sobre la circularidad, pero que también contempla una visión general inicialmente, cfr. Orsini (2021).

correctamente es remitirse al objeto de experiencia y aplicar hábilmente el entendimiento humano. Esta propuesta kantiana relegaba a un papel absolutamente secundario a la razón, que se limitaba solamente a especular —en sentido peyorativo—. Por eso se ha producido una “renuncia al pensar especulativo” (Hegel, 2011, p. 183; GW, 11, p. 5) con la filosofía kantiana, renuncia con la cual Hegel no estaba de acuerdo.

El tercer tema que discute en el prólogo es la teología, que es vista como “custodia en tiempos pasados de misterios especulativos y de la metafísica” (Hegel, 2011, p. 183; GW, 11, p. 5). Esta también ha abandonado su antigua misión. Ya no hay nada especulativo en ella. Su rumbo ha virado. Ahora se ocupa de los sentimientos, de lo práctico para el pueblo y de lo erudito únicamente mediante la historia. Por tanto, hay un abandono tenaz de todo lo relacionado con la especulación.

En cuarto lugar, entra a reconsiderar a la lógica nuevamente. Esto es fundamental. Esta disciplina es vista como otra de las disciplinas en crisis. Es cierto que Hegel apunta que “a la lógica no le ha ido tan mal como a la metafísica” (Hegel, 2011, p. 184; GW, 11, p. 6). Pero que no le haya ido tan mal no quiere decir que haya salido airosa. En primer lugar, “no le ha ido tan mal” por su utilidad. Popularmente se consideraba que la lógica enseñaba a pensar, por lo cual se la considera de alguna manera útil y se la mantiene como ciencia que se aprende en la enseñanza pública. Mas Hegel no duda en mofarse de esto. ¿Aprender a pensar antes de pensar? Para Hegel suena ridículo, y es por esto por lo que en analogía dice que es “algo así como si sólo por el estudio de la anatomía y de la fisiología debiera aprender uno a digerir y a moverse” (Hegel, 2011, p. 184; GW, 11, p. 6). Ocurre lo mismo en el caso de la lógica: a pensar se aprende pensando. No se puede aprender a pensar antes de pensar. No hay una preparación sobre cómo pensar si no es pensada.

Por este motivo, Hegel subraya que el contenido que se enseña en lógica es el mismo desde hace siglos. Es un conocimiento antiguo y sin modificaciones; parece atemporal, pero en realidad solo es obsoleto. No puede ser que la humanidad haya alcanzado el grado más alto de autoconciencia jamás visto en toda la historia y que la enseñanza de la lógica siga sin tener ningún avance. Por eso, sentencia esta segunda crítica a la lógica de su época aludiendo a que “querer mantener las formas de la cultura anterior cuando en la forma sustancial del espíritu se ha dado otra figura es cosa, en definitiva, completamente vana; éstas son hojas marchitas que caen bajo el empuje de los nuevos brotes, ya nacidos en sus raíces” (Hegel, 2011, p. 184; GW, 11, p. 6).

Con estas críticas lo que Hegel está expresando es que la lógica debe cambiar y adaptarse a su tiempo. No es como los conocimientos de la antigua metafísica, que han quedado totalmente abandonados por su obsolescencia. La lógica no ha sido abandonada. Sin embargo, si el pensamiento de la época ha cambiado —y recordemos que Hegel considera que se encuentra en el mayor grado de autoconciencia jamás vivido—, parece necesario hacer una revisión de las enseñanzas de la lógica, que siguen siendo las mismas desde hace siglos. En consecuencia, tanto la lógica —entendida como las leyes del pensamiento— como la metafísica necesitan de una reelaboración; por ello, “la exigencia de tratamiento y configuración del material se hace entonces más urgente” (Hegel, 2011, p. 185; *GW*, 11, p. 7).

En resumen, Hegel ha considerado cuatro disciplinas, de las cuales nos interesan especialmente dos para esta investigación. Primero ha considerado que la metafísica está profundamente obsoleta: no causa ningún interés; en segundo lugar, que la filosofía kantiana se excede en su infravaloración de la capacidad de la razón. En tercer lugar, la teología también ha sido objeto de desprecio por buena parte del clima intelectual de su época, reducida casi a sentimentalidad.<sup>10</sup> En cuarto lugar, la lógica, que ha sobrevivido mejor que la metafísica, tampoco ha tenido ningún cambio paradigmático; sigue exactamente igual que hace siglos y se toma como algo previo al propio pensamiento. Contrario al clima intelectual de su época, Hegel considera que, si verdaderamente están en un momento álgido de la historia en el que el grado de autoconciencia es superior a cualquier otra época pasada, entonces hay que tomar al menos a estas dos viejas disciplinas, lógica y metafísica, y adecuarlas al nivel de su tiempo, como veremos, precisamente anulando la separación que ha establecido entre ellas la filosofía de Kant.

### 3.2 El proyecto de Hegel: la renovación de la lógica

Hegel consideraba necesaria y acuciante una reforma de la lógica y la metafísica. Pero eso supondría marcar un nuevo comienzo, un camino totalmente distinto a los tomados anteriormente. Los bastiones de la antigua metafísica habían caído y la lógica se había quedado anclada

---

<sup>10</sup> En esta investigación la teología no juega ningún papel, por lo que no nos centraremos en ella. No obstante, para un estudio riguroso sobre la crítica y revitalización de la teología que estableció Hegel en su tiempo y que puede llegar hasta nuestros días, cfr. Koltaj (2020).

en siglos anteriores. Si bien esta última era útil aún, decía muy poco sobre la realidad. Es entonces que Hegel decide cargar con un proyecto de magna envergadura, trazando un nuevo inicio para la filosofía. De hecho, esto ha llevado a pensar este nuevo proyecto de Hegel como *post-metafísico* por no corresponderse del todo con las coordenadas de su época.<sup>11</sup> Esta “ser un proyecto *post-metafísico*” ha sido definido por Sandkaulen como: “el diseño de una onto-lógica científica, en la que el pensar —y no el ser— ha de hacerse cargo de la dirección” (Sandkaulen, 2015, p. 150). Esta lógica debe ser una ciencia libre, un conocimiento autónomo. Había que crear una filosofía especulativa que consiguiese un movimiento inmanente de sí misma y por sí misma; observar su propia latencia, no como algo puesto por nosotros en cuanto seres pensantes con una serie de facultades cognitivas, sino atendiendo al pensar mismo, a su propio movimiento. Dicho de otro modo, la propuesta de Hegel es volver a contemplar la realidad y teorizar sobre ella sin seguir los caminos prescriptivos de un pasado ya obsoleto. Hegel, en un pasaje que me permito citar *in extenso*, lo dice así:

[...] la ciencia lógica —que constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa— se ha visto hasta ahora muy desatendida. En la introducción he indicado de modo preliminar lo que entiendo más precisamente por esta ciencia y por el puesto que le es propio. Aun cuando ni siquiera un trabajo de muchos años ha podido dar a este intento una mayor perfección, es de esperar que quienes lo enjuicien con equidad *tengan en cuenta la necesidad que esta ciencia tiene de volver a ser iniciada desde el principio*, la naturaleza del objeto mismo y la carencia de trabajos preparatorios que hubieran podido ser utilizados. El punto de vista esencial estriba en que hay en general que habérselas con un concepto nuevo de lo que sea el tratamiento científico. Si la filosofía debe ser ciencia no puede tomar prestado al efecto su método, según he recordado ya

---

<sup>11</sup> Como se sabe, para este proyecto, Hegel hace en buena medida una reelaboración y crítica a la filosofía de Spinoza. Discutir esto, no obstante, nos alejaría del tema principal de esta investigación. Para este tema, cfr. Sandkaulen (2015); para la crítica a Spinoza, cfr. Ferrer (2015) y Aragüés (2016).

en otro lugar, de una ciencia subordinada, como es la matemática, ni tampoco darse por satisfecha con aseveraciones categóricas de la intuición interna o servirse de una argumentación racionante fundada en la reflexión externa. Aquí sólo puede tratarse de la naturaleza del contenido, la cual se mueve en el conocimiento científico, en cuanto que, al mismo tiempo, *es esa reflexión propia del contenido la primera en poner y engendrar la determinación misma de éste* (Hegel, 2011, p. 185; GW, 11, p. 7; mi énfasis).

Aunque no podemos detenernos a comentar concienzudamente la cita entera, nótese que aquí Hegel está denunciando nuevamente que hay una falta de atención a la lógica en su tiempo. Pero introduce el saber autónomo: si bien las ciencias suelen comenzar presuponiendo su objeto y su método, la lógica no puede permitirse eso. La lógica no es heterónoma, sino que es autónoma. Por ello, la lógica es “ciencia del pensar en general” (Hegel, 2011, p. 193; GW, 11, p. 15). Porque es justamente en el pensamiento libre, fuera de cualquier presupuesto, que la ciencia descubre cuál es su objeto y que se va desvelando su método o el camino que sigue. Pensar se hace pensando y no importando normas sobre cómo pensar antes de pensar. Por eso la lógica es autónoma: no necesita de una reflexión extrínseca que le diga cuál es su objeto de estudio y su método. Ella se lo da a sí misma. Esto hace que la lógica ocupe un lugar privilegiado entre el resto de las ciencias.

Si la lógica debe ocupar un lugar privilegiado, entonces debe tener su propio discurso. No puede importarlo de otras disciplinas. Por ello, Hegel apunta que “no puede tomar prestado al efecto su método”. Desgraciadamente, esto había sucedido con Spinoza y, muy especialmente, con Descartes, que habían tomado el método geométrico y lo habían aplicado a su filosofía, forzándola a entrar en unos parámetros que no eran verdaderamente los suyos, como observó Hegel (Ferrarin, 2019). Era una imposición heterónoma que no permitía al conocimiento realizarse autónomamente. Por eso la reivindicación de la lógica como saber autónomo, que no presupone absolutamente nada —ni objeto ni método—, es la característica principal que debe tener esta nueva lógica. Es la filosofía la que tiene que ir construyendo su discurso por su cuenta y no importar métodos u objetos previos al pensar puramente.

Hegel continúa el prólogo señalando que, dado que este saber autónomo no puede partir de presupuestos, lo cierto es que se suele caer en el error de partir tomando “el entendimiento por algo separado de la razón en general” (Hegel, 2011 p. 185; GW, 11, p. 7).

La presuposición de que el entendimiento está disociado de la razón afecta cómo pensamos, pues provoca contradicciones en el propio entendimiento. Es el origen del problema: que se parte de presuposiciones. Además, si se disocia al entendimiento y a la razón, parece que la razón no tiene nada que decir respecto a lo producido por el entendimiento. Esto concuerda con la reducción de la razón que Hegel cree que comete Kant en el terreno teórico,<sup>12</sup> lo que genera una *primacía del entendimiento y la experiencia*. Pero lo que hace esta primacía es desvalorizar a la razón como facultad cognoscitiva.

En contraste, para Hegel, lo que se tiene hacer es *relacionar* al entendimiento con la razón. La razón tiene mucho que decir sobre las relaciones del entendimiento; es más: “en su verdad [...] es razón que entiende o entendimiento que razona” (Hegel, 2011, p. 185; GW, 11, p. 7). Por esto la razón logra negar lo simple, poner la diferencia determinada por el entendimiento, pero igualmente disuelve esta diferencia, generando así la dialéctica.<sup>13</sup> Esto lo realiza un sujeto, un espíritu. Pero que sea producto subjetivo no implica que no tenga objetividad, pues esto sería darlo por presupuesto. El conocimiento racional del ser humano consigue penetrar en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) debido a que tiene la capacidad de acomodarse a los objetos de la realidad y aprehenderlos. De este modo, no hay una *diferencia insalvable* entre lo

---

<sup>12</sup> Esta idea es asumida por Hegel desde su escrito *Creer y saber*, de 1802, y se mantiene a lo largo de su filosofía. Especialmente, reprocha el formalismo kantiano, pues la razón había sido expulsada por Kant del terreno teórico, y en el terreno práctico solamente hay una razón formal: “con eso, la razón *práctica* no va más allá del formalismo” (*Enz C*, § 54). Ahora bien, también hay que decir que, para Kant, la razón tiene una función regulativa e incluso de “vigilancia” de otras facultades, como la imaginación (cfr. *KrV*, A770/B798), y es especialmente importante para generar hipótesis, cuestión fundamental también en su filosofía (Reyna, 2017). Probablemente el juicio de Hegel sobre Kant es poco justo, pero nos ceñiremos a la interpretación que da.

<sup>13</sup> Esto había sido propuesto —que no desarrollado— en 1801 en su escrito *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pero fue una idea que hasta la *Ciencia de la lógica* no termina de aparecer en todo su esplendor. Para un buen estudio que abarca esta cuestión, cfr. Paredes (2015).

que es *pensado* y lo que *es*: no hay escisión imposible de superar entre *ser* y *pensar* porque nuestro pensamiento alcanza la realidad. Es decir, el pensamiento tiene alcance real al ser.<sup>14</sup> Como comenta en su *Ciencia de la lógica*: “verdad es la concordancia del pensar con el objeto; y para producir esta concordancia —pues ella no está presente en y para sí—, el pensar, se dice, debe ajustarse al objeto y acomodarse a él” (Hegel, 2011, p. 194; GW, 11, p. 16). De hecho, intentar establecer esta separación entre pensar y ser es una forma de intentar posicionar una distinción irremediable entre la actividad del sujeto —el pensamiento— y el objeto —que es —, que no deja de estar presupuesta. Esto es, bajo la consideración de Hegel, uno de “los errores que, por obstruir el acceso a la filosofía, tienen que ser apartados con anterioridad a ésta” (Hegel, 2011, p. 194; GW, 11, p. 16). En pocas palabras: un pensar libre, autónomo, como es su proyecto en la *Ciencia de la lógica*, no puede partir de esta base.

Es en este sentido en el que el propio Hegel reconocía que la antigua metafísica era en cierta medida superior a la filosofía crítica. La escisión entre lo que se piensa y lo que se es terminaba por ser totalmente equívoca si se la entendía como un abismo infranqueable, pues la *vieja metafísica* había hallado el concepto más alto del pensar:

La vieja metafísica tenía, a este respecto, un concepto más alto del pensar que el que se ha hecho corriente y usual en la época moderna. Aquella partía en efecto de la base de que lo conocido por el pensar en y de las cosas era lo único de veras verdadero en ellas; por ende, no en su inmediatez, sino elevadas primero a la forma del pensar: o sea, como cosas pensadas. Esa metafísica mantenía de ese modo que el pensar y las determinaciones del pensar no eran algo extraño a los objetos sino más bien

---

<sup>14</sup> Esta confianza en la capacidad cognitiva humana sería expresada de manera clara y contundente en su “Discurso inaugural”, que fue pronunciado en la Universidad de Heidelberg el 28 de octubre de 1816. En este, Hegel declara que “El valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía. [...] La esencia del universo, al principio cerrada y oculta, no encierra fuerza capaz de resistir al valor de un espíritu dispuesto a conocerla: no tiene más remedio que ponerse de manifiesto ante él y desplegar ante sus ojos, para satisfacción y disfrute suyo, sus profundidades y sus riquezas” (Hegel, 1995, p. 5).

la esencia de éstos, o sea que las cosas y el hecho de pensarlas (al igual que también nuestra lengua expresa una afinidad entre ambos) concordaban en y para sí, que el pensar en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza de verdad de las cosas eran uno y el mismo contenido (Hegel, 2011, p. 195; GW, 11, p. 17).

Así, Hegel no considera una separación incommunicable entre ser y pensar. Quiere rescatar este punto de la antigua metafísica y restaurarlo, aunque conociendo sus limitaciones.<sup>15</sup> Para ello, defiende la relación del entendimiento con la razón, que lo ha llevado a afirmar que lo conocido por el pensamiento es lo que verdaderamente es. En consecuencia, no hay necesidad de diferenciar tajantemente entre ser y pensar cuando se trata de contemplar, pues no hay separación insalvable entre nómeno y fenómeno. Dicho de otro modo: una diferenciación ontológica no implica una inaccesibilidad epistemológica.

Pues bien, esto nos conduce a que, si la lógica son las leyes del pensamiento y la metafísica es lo que se piensa acerca de un objeto, entonces no puede haber una propedéutica al pensar, porque cuando se piensa sobre el pensar —para así descubrir las leyes del pensamiento— ya se está pensando sin necesidad de haber descubierto previamente estas leyes del pensamiento que constituyen a esa antigua lógica.<sup>16</sup> Visto así, intentar establecer leyes del pensamiento antes de pensar en los

---

<sup>15</sup> Como se ha mencionado antes, siguiendo a Sandkaulen, esto es *post-metafísica*. Es decir, Hegel no propone un retorno a la filosofía precrítica, más bien pretende superar la filosofía crítica con su filosofía especulativa. No obstante, como es común en Hegel, aunque es crítico, también reconoce lo que le debe a los filósofos anteriores. No quiero decir que Hegel quiera rescatar *toda* la vieja metafísica, sino que el punto que reconoce y admira de esta es, precisamente, el que estamos tratando: no entender el ser como inaccesible desde el pensar.

<sup>16</sup> Permítame el lector que me adelante a una posible crítica: esto que señalo podría verse como que la *Ciencia de la lógica*, como proyecto de Hegel, nos lleva a que las filosofías reales estarían contenidas dentro de esta. Todo sería reductible a la metafísica en este aspecto. Sin embargo, no es esto lo que defiende. No apoyo que las filosofías reales sean reductibles a la lógica en la filosofía de Hegel, pero sí que ejercen un primado. En buena medida, esto lo sitúa Polo (2018, pp. 74-79) en la dialéctica y su relación con el concepto; siguiendo esta misma línea, este mismo primado ha sido defendido por otros autores (García, 2022; Ortigosa, 2022, pp. 67-77). Ahora bien, “primado” no quiere decir “reducción”.

objetos es caer en un problema conceptual del que Hegel se percata: que para pensar las leyes del pensamiento tiene que pensarse, es decir, que hay simultaneidad. Y por eso, con cierta enjundia, señala que “la investigación del conocimiento no puede acaecer más que *conociendo*. [...] Y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a *nadar antes de echarse al agua*” (Enz C, § 10N). Esta constituye justamente una de sus críticas a Kant, que pretende conocer las condiciones de posibilidad del conocimiento antes de conocer propiamente. Pensar sobre el pensar es ya estar pensando. Conocer antes del conocer es imposible, porque ya se está conociendo.

Es por esto por lo que la crítica de Hegel a Kant se vuelve obvia a continuación. Dicho de forma muy resumida, fijémonos en que diferenciar entre los que *es* y lo que se *piensa* es lo que lleva a una distinción entre noúmeno y fenómeno. En contraste, Hegel lo que va a apuntalar es que nuestra capacidad de conocimiento no se queda anquilosada en el fenómeno. Para él, el noúmeno es, en realidad, un vaciamiento de lo que la cosa verdaderamente es y de cómo se aparece en nuestra conciencia. El noúmeno se constituye después del fenómeno, pues busca el vaciamiento de este último para afirmar que es incognoscible. Pero este vaciamiento es ilusorio, no está en la realidad, sino que es impuesto por las categorías kantianas. De este modo, Kant, en vez de aceptar que el intelecto llega hasta la realidad, creyó que los fenómenos que se aparecen en la conciencia no se corresponden con lo que son verdaderamente (escinde así lo que se piensa con lo que el objeto es). Pero Hegel, que había entendido que podemos aprehender la realidad de los objetos mediante el pensamiento —y que había aplaudido en este punto en concreto a la vieja metafísica—, sentencia duramente y en consecuencia, sobre la filosofía de Kant, que “de lo único que hay que maravillarse es de haber leído tantas veces que no se sabe qué es la *cosa-en-sí*, [pues] nada hay tan fácil de saber como eso” (Enz C, § 44N).

Este vencimiento de la distinción entre fenómeno y noúmeno es la antesala del método absoluto. Se consigue penetrar en la objetividad tal cual es, dejando que se muestre, contemplándola. Esto es lo que Hegel denomina la contemplación del “desarrollo inmanente del concepto”, o lo que es lo mismo, el método absoluto:

Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinidad y en ésta su igualdad consigo, siendo con ello el desarrollo inmanente del concepto,

es el método absoluto del conocer, y a la vez el alma inmanente del contenido mismo. Afirmo que sólo sobre este camino, que se construye a sí mismo, es capaz la filosofía de ser ciencia objetiva, demostrada (Hegel, 2011, p. 186; GW, 11, p. 8).

Por extraño que nos suene, es el contenido el que se da a sí mismo su propio discurso. El conocimiento de la realidad es entonces autoconstituyente para el individuo que reflexiona: el filósofo solamente contempla, pero no hay nada de sí mismo en la filosofía. Solo trata de exponer la realidad tal cual es, anulando toda subjetividad que pueda interferir. Eso es filosofar verdaderamente. También es que el Concepto se desarrolle en su inmanencia, y no extrínsecamente, esto es, siguiendo su propia autonomía y no una heteronomía preestablecida.<sup>17</sup> Si se desarrollase extrínsecamente, entonces el camino estaría delimitado, marcado y delineado de antemano por un individuo que lo piensa — recordemos, por ejemplo, que, para Hegel, Descartes y Spinoza habían partido de las leyes de la geometría como pautas a seguir antes de comenzar a pensar propiamente—. No sería un desarrollo libre, sino preestablecido; no habría autonomía del Concepto, sino heteronomía impuesta por el sujeto que piensa. Vencer este tipo de planteamientos es la propuesta de la *Ciencia de la lógica*.

Aunque esto sea así, esta podría ser una crítica de Hegel a Kant totalmente residual. Es decir, tal y como hemos enmarcado esta investigación, podría objetarse que la unión de la lógica con la metafísica no es tan acuciante y que, por ende, parece que interpretar a Hegel como un kantiano es en realidad asumible salvo por este punto. Para disuadir al lector de aceptar esta premisa, pasaré a continuación a exponer parte del alcance de la propuesta hegeliana que unifica a la lógica con la metafísica.

#### 4. Consecuencias de la nueva disciplina

Detengámonos en cómo Hegel ha aunado metafísica y lógica en la *Ciencia de la lógica*. Comenzó realizando un diagnóstico de cada una de ellas: por una parte, el rechazo que había en su época de la metafísica y las cuestiones especulativas; por otra parte, la obsolescencia de la lógica, que no se adecuaba al espíritu de sus tiempos. La lógica había

---

<sup>17</sup> Hay una explicación más extensa de esto en Ortigosa (2021).

servido como propedéutica de la metafísica; así, la lógica no era otra cosa que las normas de pensamiento *previas* a pensar, idea que había sido descalificada e incluso ridiculizada por Hegel. La metafísica, por su parte, se había anclado en una serie de modelos, o métodos, que muy poco tenían que decir sobre el espíritu de su época. Hegel muestra que es imposible pensar antes de pensar: el acto de pensar —por ejemplo, el método a seguir o el objeto de estudio que tratar— ya es, en sí mismo, pensamiento. Por ende, no tiene sentido separar la lógica, o propedéutica, de la metafísica, o la especulación de la realidad; se “aúnan” porque verdaderamente no hay una diferencia real. La especulación de la realidad es, desde el pensar, la aprehensión de la realidad.

Fijémonos en si es importante esta unidad de ser y pensar, de metafísica y lógica, que lo que está en juego es una de las nociones principales de la filosofía de Hegel: el absoluto. Esto se debe a que, “si en lugar de permanecer en la reflexión externa, adoptamos el punto de vista especulativo, esto es, de la unidad de ser y pensar, es muy otra la comprensión de lo absoluto” (Cerezo, 2015, p. 76). Por tanto, el primer motivo para considerar la unión de metafísica y lógica como un punto capital de la filosofía de Hegel (y que lo distancia con Kant) es justamente que está de trasfondo en la noción de lo absoluto, a la cual se llega rechazando el presupuesto de que el ser es inaccesible para el pensar.

Para mostrar esta unión entre lo real y lo pensado, Hegel ha presentado batalla a la supremacía kantiana del entendimiento y la experiencia, que poco o nada se ajustan a la realidad. Pareciera que solamente hay conocimiento fenoménico, pero no nouménico. Por más que lo intentemos, la “ilusión trascendental” siempre acecha. Nada se puede decir de la *cosa-en-sí*. Pero, para Hegel, esto es incorrecto: solamente se produce porque Kant siente “ternura” por las cosas sensibles y experienciables.<sup>18</sup> En este sentido, en su *Enciclopedia*, Hegel dice sobre Kant que “todo lo que tiene de profundo este punto de vista, lo tiene de trivial la solución; ésta consiste solamente en una ternura hacia las cosas mundanas” (*Enz C*, § 48N). Resumidamente, podemos afirmar que, para Hegel, no hay justificación del paso atrás, de ese retroceso hacia

---

<sup>18</sup> Probablemente esta acusación es injusta para con Kant; dado que aquí seguimos atentamente a Hegel, sin embargo, la presentamos. Por lo demás, estoy de acuerdo con Reyna (2021) en que en realidad hay similitudes entre lo que aquí propone Hegel y lo que verdaderamente pensó Kant.

la experiencia que realizó Kant, de su actitud excesivamente precavida hacia lo trascendental.

El conocimiento humano llega hasta la realidad. De esta manera, aunque el sujeto cognoscente genere un conocimiento que es, de entrada, aparentemente subjetivo, este conocimiento *es* realidad. Penetra en la objetividad. Siendo así, la realidad es aprehensible para las personas. Por eso no hay contradicción entre ser y pensar. Esto supone no quedarse en la experiencia fenoménica: se busca contemplar la realidad tal cual es, sin que los condicionamientos o las creencias personales interfieran. Aprehender la realidad contemplándola, sin que el sujeto intervenga en nada: esto es el método absoluto. También es la contemplación del desarrollo inmanente del Concepto. Por consiguiente, el segundo motivo por el que se debe atender a la unión de metafísica y lógica es que es la base del método absoluto y de la inmanencia del Concepto; es decir, nos permite un conocimiento de lo trascendental, que no deja de ser real.

Esto constituye motivo más que suficiente para no desligar lógica de metafísica, pues, si la filosofía es la ciencia del pensar *en general*, es tanto el pensar de los objetos (metafísica) como el pensar de sus leyes (lógica). Es el pensar del pensar, o pensamiento que se piensa a sí mismo, y este pensamiento que se piensa a sí mismo no se queda anquilosado en el fenómeno ni se vuelve un vacío incognoscible (como el noúmeno); como hemos señalado, en realidad consigue penetrar en la objetividad y comprender la realidad. El *ser* está abierto al *pensar*, y no hay una escisión que posibilite la incomunicabilidad. Pero, para que esto sea así (y Hegel nos pone sobre aviso), no se puede forzar la realidad a entrar en unos parámetros de suyo preestablecidos. Estos parámetros habrían sido preestablecidos por la filosofía de la reflexión (especialmente Kant) y se basaban en el entendimiento por encima de la razón.<sup>19</sup>

La libertad del pensar es el no forzarlo a encajar siguiendo unas leyes preestablecidas, que sería análogo a aprisionarlo. La clave radica en que el pensamiento se dé libremente, tomándose a sí mismo como su propio objeto; es decir, pensamiento que se piensa a sí mismo: “hay que tomar al pensamiento como objeto del pensar. Sólo que eso es precisamente el acto libre del pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y, por tanto, *él mismo se engendra y da su objeto*” (Enz C, § 17). Solamente así

---

<sup>19</sup> Sobre esta limitación de la filosofía de la reflexión debido al empleo del entendimiento (*Verstand*) en la filosofía teórica así como en la filosofía práctica, cfr. Ng (2020, pp. 279-286).

es verdaderamente libre el pensamiento, sin ponerle restricciones. Y es así como Hegel ha situado un nuevo proyecto que, i) comparte con la antigua metafísica el acceso del pensar al ser, ii) supera las escisiones kantianas entre pensar y ser, y iii) constituye *de facto* una nueva lógica —en el sentido en que es onto-lógica—.

## 5. Conclusión

Desde la óptica de Hegel, Kant había separado pensar y ser. Para ello, como vimos con el ejemplo de los cien táleros, existía la distinción entre fenómeno y noumeno, que obligaba a tomar una posición precavida respecto a nuestro conocimiento: habría que determinar los límites de nuestro conocimiento antes de lanzarnos a pensar cualquier objeto; luego, delimitar, en función de lo primero, qué objetos son susceptibles de conocimiento. De este modo se evitaba la ingenua pretensión de ir más allá del conocimiento posible que tiene el ser humano. Hegel también sostuvo, durante el primer periodo de Jena, esta distinción entre lógica y metafísica, aplicándola a sus clases. Hasta aquí parecen correctas las interpretaciones de otros autores, ya citados en la introducción, que sostienen cierta falta de creatividad de Hegel respecto de Kant. Podría decirse que es, sencillamente, un seguidor de Kant.

Sin embargo, cuando Hegel publica su *Ciencia de la lógica*, entonces esta idea de continuidad con el proyecto kantiano desaparece. Hegel no es meramente un seguidor de Kant, sino también un crítico de Kant. Para comprender el sentido de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, como hemos visto, hay que considerar que pensar y ser no son dos nociones inconmensurables —lo cual sería un presupuesto del que partir, cuando la filosofía parte sin presupuestos—, sino que hay una confianza plena en que nuestras capacidades cognitivas nos permiten aprehender la verdad; es decir: lo que pensamos es lo que es verdaderamente. De este modo, no solo es que Hegel sea crítico con Kant. Es todavía más: solo es posible comprender verdaderamente nociones hegelianas como el absoluto, la inmanencia del Concepto, el conocimiento autónomo, el método absoluto o la libertad del pensamiento partiendo de la unidad entre ser y pensar, o entre lógica y metafísica, suspendiendo toda división desde la que partir. En otras palabras, para comprender las propuestas de Hegel, hay que tomar una distancia de seguridad respecto de Kant. El idealista absoluto se habría propuesto superar las coordenadas de su época, realizando, como señaló acertadamente Sandkaulen, una *ontología* donde hay acceso del pensar al ser y, a su vez, primado de aquel.

En conclusión, parece que la interpretación de Hegel como un mero continuador del kantismo es un reduccionismo. El propio objetivo del proyecto de su *Ciencia de la lógica* es un enfrentamiento con la propuesta de Kant, en buena medida. Por eso decíamos al inicio de esta investigación que la historia parece volver a repetirse: en la actualidad, algunos intérpretes de Hegel parecen tener el mismo problema que Fries, que no conseguía abandonar su raíz kantiana para poder comprender la propuesta de Hegel. Ciertamente, lo que se concluye es que no se puede comprender a Hegel sin Kant, pero tampoco sin la crítica a Kant.

## Bibliografía

- Aragüés, R. (2016). Crítica y refutación lógica del spinozismo. *Studia Hegeliana*, 2, 9-22.
- Beiser, F. (2020). Hegel and the History of Idealism. *British Journal for the History of Philosophy*, 28(3), 501-513.
- Burbidge, J. W. (2014). Hegel's *Logic* as Metaphysics. *Hegel Bulletin*, 35(1), 100-115.
- Caimi, M. (2007). Introducción. En I. Kant, *Crítica de la razón pura*. (pp. viii-ciii). Losada.
- Cerezo, P. (2015). La confrontación entre B. Spinoza y G. W. F. Hegel: del "autómata espiritual" a la "autogénesis" del concepto. *Studia Hegeliana*, 1, 57-88.
- De la Maza, L. M. (2015). Fenomenología del espíritu. En G. Amengual (ed.), *Guía Comares de Hegel*. (pp. 73-96). Editorial Comares.
- Duque, F. (2011). Estudio preliminar. En G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. (pp. 13-147). Abada Editores.
- Ferrarin, A. (2019). Method in Hegel and Kant. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(2), 255-270.
- Ferrer, D. (2015). Perseverar y superar (del 'conatus' a la 'Aufhebung'): la crítica de Hegel a Spinoza. *Studia Hegeliana*, 1, 89-106.
- Fries, J. (1811). *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Mohr und Zimmer.
- García, J. A. (2022). Libertad y saber. (En torno al parágrafo 244 de la *Enciclopedia*). Una discusión acerca del intelecto personal. En J. García y R. Reyna (eds.), *Estudios sobre idealismo alemán*. (pp. 87-112). *Ápeiron* Ediciones.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Gesammelte Werke. Band 11. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1816)*. Felix Meiner.

- \_\_\_\_ (1992). *Gesammelte Werke. Band 20. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Felix Meiner.
- \_\_\_\_ (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. W. Roces (trad.). FCE.
- \_\_\_\_ (2011). *Ciencia de la lógica*. F. Duque (trad.). Abada Editores.
- \_\_\_\_ (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. R. Valls (trad.). Abada Editores.
- Houlgate, S. (2009). *The Opening of Hegel's Logic*. Purdue University Press.
- Kant, I. (1962). *Gesammelte Schriften. Band III. Kritik der reinen Vernunft. (2. Auflage 1787)*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1963). *Gesammelte Schriften. Band IV. Kritik der reinen Vernunft. (1. Auflage 1781). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- \_\_\_\_ (2007). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). FCE.
- Kreines, J. (2006). Hegel's Metaphysics: Changing the Debate. *Philosophy Compass*, 1(5), 466-480.
- Koltaj, B. (2020). Critical Theology: Why Hegel Now? *International Journal of Philosophy and Theology*, 81(1), 55-70.
- Longuenesse, B. (2007). *Hegel's Critic of Metaphysics*. Cambridge University Press.
- López, D. M. (2015). La construcción lógica de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 30, 40-63.
- Miller, E. P. (2019). Hegel on Reflection and Reflective Judgement. *Hegel Bulletin*, 42(2), 201-226.
- Ng, K. (2020). *Hegel's Concept of Life*. Oxford University Press.
- Orsini, F. (2021). The Problem of Circularity Between the *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*. *Studia Hegeliana*, 7, 37-57.
- Ortigosa, A. (2021). Reflexión y concepto. Una aportación a las raíces kantianas de la *Ciencia de la lógica*. *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 13, 305-322.
- \_\_\_\_ (2022). Polo frente a Papaioannou: un debate sobre la dialéctica y la futurología en Hegel. *Miscelánea poliana*, 72, 61-84.
- Padial, J. J. (2015). La *Ciencia de la lógica* (1812/1832, 1813, 1816). En G. Amengual, (ed.), *Guía Comares de Hegel*. (pp. 111-132). Editorial Comares.

- Paredes, M. C. (2015). Período de Jena (1801-1806). En G. Amengual, *Guía Comares de Hegel*. (pp. 33-72). Editorial Comares.
- Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press.
- Polo, L. (2018). *Obras completas. VIII. Hegel y el posthegelianismo*. EUNSA.
- Reyna, R. (2017). Forma conceptual y uso hipotético de la razón. Sobre el § 12 y la función de las hipótesis en la Dialéctica Trascendental. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), 107-119.
- \_\_\_\_ (2021). Kant frente a la dialéctica hegeliana de la certeza sensible. *Studia Hegeliana*, 7, 59-72.
- Ripalda, J. M. (1978). Introducción. En G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*. (pp. 11-32). FCE.
- Sandkaulen, B (2015). ¿Metafísica o lógica? La significación de Spinoza para la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. *Studia Hegeliana*, 1, 139-154.
- Valls, R. (2005). La *Enciclopedia* en la vida y obra de Hegel. En G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (pp. 11-39). Alianza.



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2475>

## Mendelssohn's "Socratic Soul" and Lavater: From Knowledge to Conversion

### Lavater y el "alma socrática" de Mendelssohn: del conocimiento a la conversión

Pablo Ríos Flores

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina  
[pablofacundorios@gmail.com](mailto:pablofacundorios@gmail.com)

Recibido: 11 - 01 - 2022.

Aceptado: 16 - 03 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

On August 25, 1769, Johann Caspar Lavater sent a dedication to Moses Mendelssohn along with the translation of some sections of Charles Bonnet's *La palingénésie philosophique*. In this dedication, Lavater challenges Mendelssohn to publicly refute Bonnet's arguments about the truth of Christianity or, otherwise, do "what Socrates would have done if he had read this work and found it irrefutable." In his reply to Lavater, Mendelssohn interprets this challenge as a call to conversion. This article aims to analyze how Lavater's ideals of knowledge and evidence are inextricably linked to his missionary zeal.

*Keywords:* affair Lavater; Christianity; Judaism; knowledge; truth; conversion.

### Resumen

El 25 de agosto de 1769, Johann Caspar Lavater envió a Moses Mendelssohn una dedicatoria junto con la traducción de algunas secciones de *La palingénésie philosophique*, de Charles Bonnet. En esta dedicatoria, Lavater desafió a Mendelssohn a refutar públicamente los argumentos de Bonnet sobre la verdad del cristianismo o, en caso contrario, "hacer lo que Sócrates habría hecho si hubiera leído esta obra y la hubiera encontrado irrefutable". En su réplica a Lavater, Mendelssohn interpreta este desafío como un llamado a la conversión. El objetivo del presente artículo es analizar el modo en que los ideales de conocimiento y evidencia de Lavater están inextricablemente unidos a su celo misionero.

*Palabras clave:* affair Lavater; cristianismo; judaísmo; conocimiento; verdad; conversión.

## Introducción

El 25 de agosto de 1769, Johann Caspar Lavater envía a Moses Mendelssohn, conocido por entonces como el “Sócrates alemán”, la traducción de algunas secciones de la obra *Palingenesia filosófica* (*La palingénésie philosophique*)<sup>1</sup> del filósofo y científico suizo Charles Bonnet, junto con una dedicatoria.<sup>2</sup> En esta última, Lavater desafía al filósofo judío a refutar los argumentos de Bonnet sobre la verdad del cristianismo o, en caso contrario, hacer lo que Sócrates hubiese hecho frente a la presencia de explicaciones irrefutables:

[...] me atrevo a preguntarle, pedir e implorarle ante el Dios de la verdad, quien es su Creador y Padre como el mío, no leer esta obra con imparcialidad filosófica (porque ciertamente lo hará sin que tenga que pedírselo) sino más bien refutarla públicamente, siempre que no encuentre correctos los argumentos *esenciales* en apoyo de los hechos del cristianismo. Sin embargo, si los encuentra correctos, le pido e imploro hacer lo que la prudencia, el amor a la verdad y la honestidad le ordenan hacer, lo que *Sócrates* habría hecho si hubiera leído esta obra y la hubiera encontrado irrefutable (Lavater, 1974, p. 3; énfasis original).<sup>3</sup>

Esta dedicatoria daría lugar a una de las controversias filosóficas más importantes del siglo XVIII, que más tarde sería conocida como el

---

<sup>1</sup> El título completo de la obra de Bonnet es *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* (1769).

<sup>2</sup> El envío contiene la traducción de Lavater (del francés al alemán) de los capítulos 16 a 22 de *Palingenesia filosófica* (bajo el título *Philosophische Untersuchungen der Beweise für das Christenthum. Samt desselben Ideen von der künftigen Glückseligkeit der Menschen*), una parte del prefacio de Bonnet y una breve carta de presentación del propio pastor suizo. Mendelssohn recibirá este envío durante las fiestas judías de otoño, entre el 02 y 23 de octubre de 1769 (cfr. Zac, 1983, p. 223; Altmann, 1973, p. 209).

<sup>3</sup> Extraigo el pasaje de Mendelssohn (1974) (en adelante JubA 7). La traducción de este pasaje, como las traducciones subsiguientes, es de mi autoría.

*affair Lavater*.<sup>4</sup>

En su réplica al pastor suizo, Mendelssohn interpreta este desafío como un llamado a la *conversión*. Él afirma:

[...] en la dedicatoria ha considerado oportuno implorarme [...] hacer lo que Sócrates habría hecho si hubiera leído esta obra y la hubiera encontrado irrefutable [...] Es decir, abandonar la religión de mis padres y abrazar la que defiende el señor Bonnet (JubA 7, p. 7).<sup>5</sup>

El propio título con el que Lavater acompaña los fragmentos traducidos de la obra *Palingenesia filosófica* parece confirmar la conjetura de Mendelssohn: *Investigaciones filosóficas de las pruebas del cristianismo* (*Philosophische Untersuchungen der Beweise für das Christenthum*).<sup>6</sup>

Sin embargo, Luginbühl-Weber (1994) ha afirmado que el objetivo de aquella dedicatoria no era el de la conversión, sino que Lavater solo buscaba incluir públicamente a Mendelssohn en un diálogo filosófico, iniciado ya con Bonnet, sobre algunas hipótesis acerca de la inmortalidad del alma, y que esta dedicatoria habría surgido espontáneamente en el último momento (cfr. pp. 121-122). Luginbühl-Weber agrega, asimismo, que Lavater había tenido en mente inicialmente a otros destinatarios para su dedicatoria, con los que había realizado un intercambio personal o por correspondencia (cfr. pp. 124-125).<sup>7</sup> Lejos de un tardío intento

---

<sup>4</sup> Para un estudio pormenorizado del *affair Lavater*, cfr. el clásico trabajo de Altmann (1973, pp. 194-263), así como los de Feiner (2010, pp. 83-106), Bourel (2004, pp. 224-254), Goetschel (2004, pp. 119-132), Tomasoni (2003, pp. 17-32) y Zac (1983, pp. 219-254), entre otros.

<sup>5</sup> Cabe destacar que la mayoría de los intérpretes, así como aquellos que presenciaron el debate entre Lavater y Mendelssohn, consideraron la dedicatoria como un llamado a la conversión.

<sup>6</sup> Este título habría sido expresamente solicitado por Bonnet para señalar el carácter parcial de la traducción de Lavater de su obra *Palingenesia filosófica* (cfr. Luginbühl-Weber, 1994, p. 122).

<sup>7</sup> Se trataría de Marianus Müller, Johann Joachim Spalding y Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, esto es, un católico suizo y dos luteranos alemanes, uno de ellos de origen judío. La intención real de la dedicatoria de Lavater a Mendelssohn, afirma Luginbühl-Weber, habría sido ampliar esta comunidad interconfesional e internacional de teólogos ilustrados al incluir un filósofo no cristiano con el objetivo de garantizar que la discusión no desembocara en una

de conversión en la era de la Ilustración, afirma la autora, Lavater pretendía un diálogo interconfesional e interdisciplinario sobre Dios y la inmortalidad del alma (en su vínculo fundamental con el cuerpo), en contra de las tendencias materialistas de la época. El interés de Lavater por la obra de Bonnet y su sistema físico-teológico formaría parte, según Luginbühl-Weber, de su deseo de comprender la revelación desde el punto de vista de la filosofía natural (cfr. pp. 125-126), lo que habría motivado su afán por conocer la opinión de Mendelssohn —uno de los filósofos más importantes de la época— sobre estas problemáticas.

Más recientemente, y siguiendo la interpretación de Luginbühl-Weber, Kohler (2015) afirma que Lavater no tenía como auténtico propósito la conversión de Mendelssohn. La decisión de enviar aquella dedicatoria al filósofo judío habría surgido como resultado de una idea relativamente espontánea y no como una idea pensada y planificada. Su objetivo era, sostiene Kohler, alentar una discusión filosófica pública sobre temas teológicos. Sin embargo, agrega la autora, el pastor suizo parecía esperar dicha conversión como consecuencia lógica de los argumentos de Bonnet a favor del cristianismo. Según esta perspectiva, el entusiasmo y arrogancia de Lavater surgirían de la falsa presunción de que todos los seres humanos, como pensadores lógicos, llegarían a través de aquellos argumentos a la misma certeza que él, y no, por el contrario, por un afán de conversión (cfr. Kohler, 2015, pp. 22-24).

El objetivo del presente artículo es analizar el modo en que, a diferencia de lo que suponen Luginbühl-Weber y Kohler, los ideales de conocimiento y evidencia de Lavater están inextricablemente unidos a su celo misionero. Si bien su intento de conversión no se presenta plenamente bajo la forma tradicional de la interpelación religiosa, logra articular un peculiar dispositivo cristiano-moderno fundado en una apelación a *la fuerza de la verdad*. El pastor suizo supone que la exposición a los argumentos y pruebas irrefutables de los hechos del cristianismo deberían arrastrar el alma de Mendelssohn a la aquiescencia, esto es, a abandonar la fe de sus padres y abrazar la defendida por Bonnet. Incluso si la decisión de Lavater pudiera haber surgido de un impulso espontáneo y no planificado, así como de un intento de “inclusión” de

---

polémica sobre cuestiones teológicas (cfr. p. 125). La alusión a Sócrates en la dedicatoria, sostiene la autora, tendría incluso este mismo objetivo (cfr. p. 125). Más adelante se propondrá una lectura alternativa del significado que adquiere la remisión a la figura de Sócrates por parte de Lavater.

Mendelssohn en un debate teórico, ello no debilita el sentido profundo de su deseo conversista.

Con el propósito de comprender el novedoso dispositivo gnoseológico-teológico de Lavater —en su reivindicación de las pruebas de Bonnet sobre la verdad del cristianismo, así como en su búsqueda de conversión—, será preciso analizar, por un lado, los conceptos que este retoma del científico suizo dentro de su propuesta filosófica y teológica. Para ello se examinarán, asimismo, algunas nociones desarrolladas por Lavater en sus obras *Visiones de la eternidad* (*Aussichten in die Ewigkeit*), cuya primera edición fue publicada un año antes de su dedicatoria, y *Fragmentos fisionómicos* (*Physiognomische Fragmente*),<sup>8</sup> que solo unos años más tarde lo volverían conocido en toda Europa. Esta aproximación hará posible contextualizar el sentido específico de su dedicatoria de 1769 sin perder de vista su proyecto global. Finalmente, se intentará determinar el significado teológico-político de la apelación a la figura de Sócrates por parte de Lavater en su dedicatoria a Mendelssohn. Ello permitirá apreciar que, lejos de una motivación aislada de conversión personal o un mero intercambio teórico, su demanda parece poner en evidencia la “comunidad imaginada” por el pastor suizo.

## 1. Lavater y su defensa de *Palingenesia filosófica* de Bonnet

Por lo tanto, habrá un *flujo* perpetuo de todos los individuos de la Humanidad hacia una mayor perfección o una mayor felicidad; pues un grado de perfección *adquirido* conducirá por sí mismo a otro *grado*. Y debido a que la distancia de lo creado a lo *increado*, de lo finito a lo *infinito* es infinita, se esforzarán continuamente por la

---

<sup>8</sup> Lavater hizo sus primeras declaraciones públicas sobre fisionomía en Zúrich en 1770, impresas dos años más tarde por su amigo Johann Georg Zimmermann (1728-1795) en el *Hannoversche Magazin* con el título “Sobre la fisionomía” (“Von der Physiognomik”). Un segundo ensayo, derivado del entusiasmo que generó el escrito de Lavater, fue publicado por Philipp Erasmus Reich (1717-1787) en Leipzig. Sin embargo, sus *Fragmentos fisionómicos para la promoción del conocimiento y del amor al prójimo* (*Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*) se imprimieron hasta los años 1775-1778 (cfr. Kohler, 2015, p. 47). *Fragmentos fisionómicos* se convirtió en una de las obras más importantes de la mitad del siglo XVIII, y en pocos años no solo fue traducida a varios idiomas, sino también reeditada numerosas veces.

*perfección suprema* sin llegar a alcanzarla (Bonnet, 1769b, p. 446).

Lavater envía a Mendelssohn algunos fragmentos traducidos de *Palingenesia filosófica* de Charles Bonnet, considerados por el pastor suizo como una de las mejores pruebas conocidas acerca de la verdad del cristianismo.<sup>9</sup> En esta obra, Bonnet presenta una teoría global sobre la supervivencia y restitución de todos los seres vivos después de la muerte, junto con un mecanismo para su perfección en la vida futura, incorporando nociones de la teodicea leibniziana tales como las de la inmortalidad del alma y la perfectibilidad del ser humano dentro del plan de la providencia divina (cfr. Bonnet, 1769b, pp. 169-173).<sup>10</sup> El propio *Fedón* de Mendelssohn, apreciado por Lavater y cuya lectura alentaría en parte su decisión de enviarle aquella dedicatoria, ya exponía aspectos centrales de la metafísica de Leibniz.<sup>11</sup> Sin embargo, la aproximación de Lavater a la teodicea leibniziana, presente también en los escritos de Mendelssohn, estuvo mediada por la recepción crítica de aquella por parte de Bonnet.<sup>12</sup> Ello se refleja en su teoría de los “seres mixtos”

---

<sup>9</sup> Si bien Bonnet amonestó a Lavater por dedicarle a un judío una obra que estaba destinada solamente a los cristianos, el objetivo inicial de *Palingenesia filosófica* era convencer y convertir a los no creyentes haciendo inteligible la religión. En una carta a Needham, previa al *affair Lavater* (8 de julio de 1769), Bonnet afirma: “Tuve únicamente en vista en esta investigación disipar las dudas del filósofo incrédulo y virtuoso. He intentado esclarecer su entendimiento, tocar su corazón; hacerlo partícipe en meditar conmigo sobre las pruebas tan numerosas, tan variadas, tan evidentes de esta *revelación*” (1986, p. 272).

<sup>10</sup> Bonnet tuvo acceso a la *Teodicea* de Leibniz en 1748, aunque su creencia en la inmortalidad del alma y en la providencia divina le habían sido inculcadas a través de su educación cristiana.

<sup>11</sup> Sobre las posibles razones que impulsaron a Lavater a enviar su dedicatoria a Mendelssohn, cfr. Altmann (1973, p. 205) y Luginbühl-Weber (1994, pp. 123-130). En el *Fedón*, el Sócrates mendelssohniano defiende incluso una teleología del orden natural, bajo la providencia divina, (cfr. Mendelssohn, 2006, pp. 175-177; Abbt y Mendelssohn, 2018, pp. 249-251) que puede ser vista como una motivación adicional para la dedicatoria del pastor suizo y su envío de la *Palingenesia filosófica* de Bonnet.

<sup>12</sup> Sobre la recepción crítica de Bonnet de la filosofía leibniziana, cfr. Rieppel (1988). El objetivo de Bonnet era adaptar la metafísica leibniziana a la biología de la época, dotándola de una base material o incluso empírica (cfr. Rieppel, 1988, p. 120).

(*êtres-mixtes*), la de la gran “cadena de los seres” (*chaîne des êtres*),<sup>13</sup> la del “preformacionismo” y la del “encapsulamiento” (*emboîtement*). A continuación se analizarán brevemente estos conceptos con el objetivo de comprender, posteriormente, su influencia en la propuesta filosófica y teológica de Lavater.

La monadología leibniziana le sirve a Bonnet como base metafísica para restaurar el antiguo concepto de “escala de la naturaleza” (*scala naturae*). El poder graduado de percepción de las mónadas y su potencial perfeccionamiento en Leibniz son incorporados por el científico suizo en su concepción de la gran “cadena de los seres”, ya expuesto en su *Tratado de insectología* (*Traité d’insectologie*) de 1745 y desarrollado en su *Contemplación de la naturaleza* (*Contemplation de la nature*) de 1764 y en *Palingenesia filosófica* (*Palingénésie philosophique*) de 1769, como una jerarquía de niveles sucesivos de perfección (cfr. Bonnet, 1769b, pp. 411 y 423-425). El perfeccionamiento es concebido en términos de una creciente complejidad corporal y un aumento correlativo de los poderes de percepción. Existe así una jerarquía de los seres, basada en su estado actual, y un ascenso a través de niveles sucesivos de complejidad creciente en la escala (*scala*) de la vida. Este desarrollo se comprende como la actualización de un plan preconcebido por Dios y su objetivo radica en un acercamiento asintótico a la perfección divina (cfr. Rieppel, 1988, p. 127; Sukiennicka, 2017; p. 28).

Dentro de la escala de la naturaleza, Bonnet considera que el ser humano es un “ser mixto” formado por un cuerpo material y orgánico y un alma inmaterial (cfr. Bonnet, 1769a, pp. 310-312; 1769b, pp. 128-132). El cuerpo transmite al alma las impresiones del mundo exterior a través de las fibras nerviosas del cerebro y esta experiencia conforma la base material o física de la memoria. La memoria, a su vez, determina la personalidad del individuo y su grado de perfectibilidad (cfr. Bonnet, 1769b, p. 402).<sup>14</sup> A un mayor perfeccionamiento del cuerpo y sus órganos sensoriales corresponde un mayor perfeccionamiento del alma

---

<sup>13</sup> Esta noción fue muy utilizada entre los científicos y filósofos del siglo XVIII, materialistas, idealistas o cristianos, y, en el caso de Bonnet, este parece retomar aquellas ideas leibnizianas de *plenitud, continuidad y gradación* ontológica del ser (cfr. Sukiennicka, 2017, p. 27).

<sup>14</sup> La teoría de Bonnet de los hombres como “seres mixtos”, así como sus consideraciones sobre las fibras nerviosas del cerebro, las sensaciones, la formación y asociación de ideas, la memoria, la imaginación y la voluntad,

(cfr. Rieppel, 1988, p. 137). En el desarrollo del organismo individual, el cuerpo se perfecciona gradualmente y, con ayuda de la educación, el alma alcanza consecuentemente un mayor grado de perfección. Sin embargo, el cuerpo actual del ser humano impone restricciones a las percepciones de su alma. Debido a esta limitación, él ocupa un lugar destacado, pero no excelso, en la jerarquía de los seres. Sin embargo, Dios ha preordenado desde el principio los medios a través los cuales este será elevado paulatinamente a las esferas superiores (cfr. Rieppel, 1988, p. 125). Al ser humano le está garantizado el perfeccionamiento del cuerpo y del alma en el plan de la creación: la benevolencia divina lo ha predestinado a su palingenesia o renovación. Bonnet llamará a este cuerpo que permitirá su “evolución” el “cuerpo espiritual” (*corps spirituel*) o el “cuerpo glorioso” (*corps glorieux*) (cfr. Bonnet, 1769b, pp. 404 y 438). El ser humano progresará sobre el plan intelectual y fisiológico; su nuevo cuerpo espiritual será un instrumento perfecto, un órgano universal de conocimiento y de sentimiento (cfr. Sukiennicka, 2017, p. 29).<sup>15</sup>

Este preordenamiento (*préordination*), o plan de la creación, se vincula con la doctrina del “preformacionismo”. Según esta doctrina, existe en el universo un desarrollo continuo de los seres en etapas sucesivas a partir de ciertos gérmenes preexistentes, “evolución” que no procede por saltos y está sujeta al plan de la providencia divina.<sup>16</sup> En el organismo individual supone una correlación orgánica de las partes y un desenvolvimiento armónico, en una cadena ininterrumpida de eventos, a partir del embrión preformado diseñado por Dios. Tanto en el organismo o microcosmos como en el universo o macrocosmos se

---

habían sido expuestas ya sistemáticamente en su obra *Ensayos analíticos sobre las funciones del alma* (*Essai analytique sur les facultés de l'âme*), de 1760.

<sup>15</sup> Sobre las características de este cuerpo espiritual, cfr. Bonnet (1769b, pp. 438-441).

<sup>16</sup> Bonnet se opone al materialismo y al atomismo de ciertos pensadores ilustrados franceses (Buffon, Maupertius, Diderot, Holbach, entre otros) que conciben el desarrollo del organismo como producto de la yuxtaposición de los átomos, la *causa formalis* como inherente a la materia (sin un principio inmaterial de forma u organización), el organismo individual como una combinación potencialmente única de partes (con un concepto nominalista, y no esencialista, de la especie), negando consecuentemente la divina Providencia y las causas finales en la naturaleza (cfr. Rieppel, 1988, pp. 126 y 144).

expone este todo orgánico unificado, que refleja a su vez al único Dios de la creación. El potencial de todo ser se encuentra ya preformado desde el origen: así como el organismo individual alcanza su perfección a partir de su desarrollo ontogenético, el universo “evoluciona” a lo largo de la escala de la naturaleza hacia niveles cada vez más altos de perfección (cfr. Rieppel, 1988, p. 128).<sup>17</sup>

Bajo la influencia del neoplatonismo agustiniano, Bonnet considera que la generación y perfeccionamiento de los seres no implica la creación de algo nuevo sino un despliegue de estructuras preexistentes. Asimismo, sostiene que la muerte no supone la terminación de la existencia, sino la “metamorfosis” hacia una existencia futura. Por lo tanto, no hay muerte real en la naturaleza, lo que deviene en una metáfora natural de la resurrección (cfr. Rieppel, 1988, p. 131). En su *Palingenesia filosófica*, Bonnet agrega que el universo ha pasado por un número desconocido de revoluciones generales (aunque no infinitas, lo que implicaría la eternidad del mundo), en las cuales se produce una destrucción de la superficie del globo y un nuevo renacimiento, regeneración o palingenesia,<sup>18</sup> dentro de un camino de perfeccionamiento permanente, aunque preformado desde el comienzo de la creación (Mazzolini y Roe, 1986, p. 64; Rieppel, 1988, pp. 130 y 139).<sup>19</sup>

En relación con la teoría del preformacionismo, Bonnet defiende en su obra de 1769 la doctrina del *emboîtement* (“encapsulamiento”) de gérmenes preformados, encapsulados unos dentro de otros, desde el comienzo de la creación. El científico suizo distingue dos tipos

---

<sup>17</sup> El descubrimiento de la partenogénesis, cuya teoría expone en su *Tratado de insectología* de 1745, le sirve a Bonnet para confirmar su creencia en la preexistencia de gérmenes en los seres vivos y, por ende, reforzar su posición preformacionista contra las teorías epigenéticas (cfr. Mazzolini y Roe, 1986, pp. 8 y 23-24).

<sup>18</sup> Sobre la teoría de Bonnet de la creación e historia del mundo como intento de conciliación de la explicación física y la palabra revelada de la Biblia, cfr. Mazzolini y Roe (1986, pp. 108-128).

<sup>19</sup> Bonnet debe postular un cambio correlativo de las condiciones ambientales de la Tierra, predeterminado por Dios, para que los nuevos organismos puedan adaptarse a su entorno. Asimismo, considera que el testimonio de estas revoluciones o eventos catastróficos están documentados, no solo en la Biblia, sino también en el estudio geológico de los fósiles sedimentados en las diferentes capas de las rocas (cfr. Rieppel, 1988, pp. 23-24 y 140; Mazzolini y Roe, 1986, p. 123).

de gérmenes preexistentes. En primer lugar, un tipo de germen que corresponde a la propagación de una determinada forma o especie de organismos durante una época dada en la historia de la Tierra (cfr. Rieppel, 1988, p. 133). Estos gérmenes explican la generación, desarrollo y muerte de cada organismo individual, así como el surgimiento de la próxima generación. La historia de una especie se compara con el desempaque de un conjunto de muñecas rusas (cfr. Rieppel, 2011, p. 23). En segundo lugar, un tipo de gérmenes indestructibles, “etéreos”, encapsulados dentro del cerebro de animales y humanos, que no solo son el verdadero asiento del alma inmortal e inmaterial sino que también contienen el cuerpo nuevo y el cerebro futuro preexistente que se desarrollará en el momento del renacimiento o regeneración: los gérmenes de restitución (*germes de restitution*) (cfr. Rieppel, 1988, p. 133).<sup>20</sup> Cuando el nuevo cuerpo se desarrolle, aquel cerebro futuro preexistente llevará los recuerdos de la vida anterior, lo que permitirá la preservación de la memoria y, por ende, de la personalidad. Este último elemento resulta central para la participación del alma inmortal en un sistema de premios y castigos. La preservación de la personalidad permite la autoconciencia del ser humano de su camino de perfeccionamiento y la posibilidad de reconocer la recompensa o castigo de Dios en ocasión del Juicio Final (cfr. Rieppel, 1988, p. 138).<sup>21</sup>

En resumen, tanto el cuerpo como el alma, en el proceso de ontogenia y palingenesia, forman parte de un plan divino de perfeccionamiento. En el universo, este proceso está atravesado por numerosas revoluciones generales, en un ritmo de destrucción y resurrección, en las que los seres ascienden paulatinamente en la escala de la vida a partir de un desarrollo de gérmenes preformados, encapsulados unos en otros y

---

<sup>20</sup> El “germen de restitución” parece traducir, desde una perspectiva biológica, algunas de las propiedades de la mónada leibniziana: su indestructibilidad, su indivisibilidad y su creación desde el principio (cfr. Rieppel, 1988, p. 141).

<sup>21</sup> En relación con el Día del Juicio, Bonnet cita la segunda epístola de Pedro, que predice la futura destrucción de la Tierra por el fuego. Tal revolución daría luz a un nuevo orden de vida en la Tierra, en la que el ser humano emergería en su “cuerpo espiritual y glorioso” y sería juzgado por sus acciones pasadas. En este sentido, Bonnet adhiere a la descripción de san Pablo de la resurrección final en su primera carta a los corintios (cfr. Bonnet, 1769b, p. 404; Mazzolini y Roe, 1986, pp. 65 y 125).

presentes desde el comienzo de la creación. Este desarrollo no supone una verdadera evolución de una especie a partir de las anteriores, a diferencia del evolucionismo moderno, sino que está fundada en una concepción *esencialista*. Las especies son consideradas inmutables, creadas y preformadas desde el origen y definidas por su alma inmortal; son entidades separadas y encapsuladas una dentro de otras, cuya palingenesis (aparición de una forma superior) resulta simplemente de un “desencapsulamiento” (cfr. Rieppel, 1988, p. 139). Asimismo, la “evolución” no es más que la actualización del plan del Creador, causa primera y razón suficiente de lo creado, en el transcurso del tiempo. El universo está sujeto a esta *permanencia dinámica* en la que el cambio solo representa el hacerse visible de estructuras preexistentes (cfr. Rieppel, 1988, p. 141; 2011, p. 21). En cuanto al ser humano: como “ser mixto”, le está garantizada su futura ascensión en la cadena de los seres conforme al plan de la providencia divina.

## 2. *Palingenesis filosófica en el proyecto filosófico-teológico de Lavater*

En *Visiones de la eternidad*, Lavater había realizado su propia contribución literaria, así como filosófico-teológica, al problema de la inmortalidad del alma y del destino del ser humano a través de cartas dirigidas a su amigo Johann Georg Zimmermann. En esta obra puede apreciarse la influencia de la teoría de la dicha eterna y la inmortalidad del alma enseñada por J. J. Spalding y la neología,<sup>22</sup> aunque con algunos

---

<sup>22</sup> Se aplica el término “neología” a un movimiento dentro del protestantismo alemán que llevó a cabo una revisión de la teología cristiana de acuerdo con las ideas ilustradas modernas. Este movimiento alcanzó su punto máximo durante el reinado de Federico II el Grande (1740-1786) de Prusia, donde obtuvo patrocinio semioficial (Spalding y otros teólogos ilustrados ocuparon importantes posiciones educativas e institucionales), aunque también encontró partidarios entre clérigos y eruditos luteranos y reformados en otros estados alemanes. Interpretando el cristianismo como una religión *práctica* (con un énfasis en su significado moral, aunque dentro de un marco constituido por la revelación y la fe en la providencia) que hacía hincapié en el conocimiento moderno (por ejemplo, la crítica histórica para separar la verdad moral universal de los evangelios y los intentos, particulares y limitados en el tiempo, de expresar esa verdad) y en la experiencia autorreflexiva del individuo piadoso y razonable (dentro de una antropología optimista que enfatizaba la dignidad humana, la libertad y la perfectibilidad moral), la neología se enfrentó a aspectos claves

desarrollos teológicos independientes. En 1748, Spalding publica su opúsculo *Meditación sobre el destino del ser humano* (*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*), en el que se pregunta por el significado y la meta de la vida humana. El problema de la inmortalidad del alma y de la búsqueda permanente de perfeccionamiento, tanto en la vida terrenal como incluso tras la muerte, en un desarrollo gradual hacia la perfección más alta —Dios como objetivo final— se convierten muy pronto en preocupaciones centrales de la época (cfr. Luginbühl- Weber, 1994, pp. 114-115; Kohler, 2015, pp. 5-6 y 15).<sup>23</sup> El propio *Fedón* de Mendelssohn, dedicado también al problema de la inmortalidad del alma y del destino del ser humano, y que despertara un profundo interés en Lavater, había surgido en parte como consecuencia de un intercambio epistolar entre el filósofo judío y Thomas Abbt en relación con el opúsculo de Spalding.<sup>24</sup>

Los fragmentos de *Palingenesia filosófica* traducidos por Lavater y dedicados a Mendelssohn perseguían un objetivo similar al de la *Meditación sobre el destino del ser humano* de Spalding, pues intentaban mostrar que el propósito del esfuerzo de los hombres era lograr, a través de la práctica de la virtud y la moralidad, la mayor felicidad posible en la vida terrenal, así como la dicha eterna (cfr. Kohler, 2015, p. 17).

---

de la ortodoxia protestante y del pietismo al tiempo que su defensa de una supuesta esencia del cristianismo la enfrentó al deísmo y la incredulidad atea; promovió también cierto antijudaísmo teológico. Algunas ideas neológicas no solo tuvieron una importante influencia en el gran público ilustrado a través de las instituciones oficiales y los medios de difusión del siglo XVIII, sino también en la historia intelectual alemana (por ejemplo, en autores como Herder, Kant y Hegel) y en el desarrollo de la teología protestante (por ejemplo, en la “teología liberal” del siglo XIX) (cfr. Carlsson, 2016).

<sup>23</sup> Luginbühl-Weber (1994, p. 115) destaca la gran abundancia de *literatura sobre la inmortalidad* que suscitó la obra de Spalding y recuerda que solo en Alemania, como señaló Rudolf Unger, es posible encontrar, entre 1751 y 1758, más de 54 escritos sobre este tema.

<sup>24</sup> La culminación del *Fedón* había sido impulsada por un intercambio epistolar, y mediante la publicación de una serie de escritos en las *Briefe*, entre Mendelssohn y Thomas Abbt en relación con el opúsculo *Meditación sobre el destino del ser humano* de J. J. Spalding (1748). “Dudas sobre el destino del ser humano” (*Zweifel über die Bestimmung des Menschen*) de Abbt, así como “Oráculo concerniente al destino del ser humano” (*Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*) de Mendelssohn, aparecen publicadas bajo condición de anonimato en las *Briefe* en 1764. Cfr. Mendelssohn (1991 [JubA 5.1], pp. 619-629 y 630-637).

Sin embargo, Lavater incorpora este motivo central del pensamiento de Spalding y la neología dentro del marco teórico de Bonnet. Para el pastor suizo, quien había sido deslumbrado por la *Contemplación de la naturaleza* y la *Palingenesia filosófica*, el mérito de Bonnet fue haber logrado ensamblar el enfoque del naturalista y la reflexión del teólogo, los conceptos de las investigaciones empíricas y los de la metafísica y la religión, la escritura literaria patética (lirismo) y la descripción del naturalista (cfr. Sukiennicka, 2017, pp. 32-33). En este marco, Lavater reinterpreta los conceptos teóricos de Bonnet para integrarlos dentro de su propio proyecto teológico y filosófico.

Al igual que Spalding y la neología, Lavater considera que el esfuerzo por la perfección moral y la dicha eterna culmina en Dios, quien, según la razón y el Evangelio, es el epítome de la perfección. Para poder acceder a la imagen de Dios, afirma Lavater, es necesario conocerlo. Sin embargo, la mente humana está limitada para poder reconocer a Dios y llevar una vida conforme a su imagen (cfr. Kohler, 2015, p. 28). El ser humano es un “ser mixto” que no puede alcanzar, en su estado presente, un conocimiento y vida plenamente conformes a Dios. Por ende, es necesario un mediador, alguien que sea análogo a aquel, pero que a su vez tenga un carácter divino. Lavater afirma: “Dios no puede ser (re)conocido [*erkannt*] de una mejor manera que a través de Cristo y en Cristo; no hay nada en Dios que no esté en Cristo” (citado en Kohler, 2015, p. 29). De este modo, quien (re)conoce a Cristo, (re)conoce a Dios. Según las enseñanzas del pastor suizo, el destino del ser humano, su dicha o felicidad eterna, depende de este (re)conocimiento (cfr. Kohler, 2015, p. 29).

Lavater considera, en su adaptación de la teoría de Bonnet a su propio proyecto cristológico, que todos los hombres están equipados con el mismo germen divino que Jesús y solo difieren en el grado de desarrollo respecto de él (cfr. Kohler, 2015, p. 62). Este germen implantado desde el comienzo de los tiempos, a la espera de su resurrección, representa la encarnación de la imagen perfecta en el corazón de toda la humanidad. La figura de Cristo se transforma en el arquetipo o *Urbild* perfecto al que los seres humanos deben aspirar.

Considerada desde el marco teórico de Bonnet, la vida virtuosa supondría entonces un desarrollo gradual de perfeccionamiento que tiene como objetivo final el “desencapsulamiento” de ese germen divino preformado que yace en el interior de los hombres. La humanidad debe desprenderse poco a poco de las capas que recubren aquel germen

perfecto preexistente para poder acceder a su auténtica humanidad. Todas las personas, sostiene Lavater, tienen la oportunidad de trabajar en su reconciliación con la imagen divina a través del examen crítico y el combate de aquellas pasiones o impulsos pecaminosos; solo cuando se enfrenten a aquellas enfermedades, a través del arrepentimiento, podrán agradecer la ayuda que reciben del médico o salvador, Jesucristo. La obediencia divina debe demostrarse, no obstante, a través de la acción, en el vivir de acuerdo con las enseñanzas y seguidores de Cristo, pues la salvación no puede alcanzarse únicamente por la gracia de Dios. Ahora bien, a pesar de defender la responsabilidad humana en su salvación, Lavater enfatiza el papel de Jesucristo como redentor y salvador enviado por Dios. De este modo, se distancia tanto de la defensa pietista de la absoluta dependencia del ser humano de la gracia divina como del énfasis de la teología neológica en la vida virtuosa, que parece prescindir de Jesús, en cuanto mediador y redentor, como clave de la dicha eterna. Así, mientras que Spalding y la neología se enfocan en el mensaje moral de Jesús, en la vida y obra de un hombre virtuoso, Lavater defiende su carácter divino y su título soberano de “Cristo”. En este sentido, el pastor suizo se opone a la devaluación de Jesucristo como maestro moral que parece amenazar, según su perspectiva, el sistema del cristianismo (cfr. Kohler, 2015, pp. 30-31 y 34-35).

Lavater defiende así la universal perfectibilidad del alma y del cuerpo dentro de una concepción *esencialista* del progreso de la humanidad y en consonancia con la doctrina de Bonnet de los “seres mixtos”, del “preformacionismo” y del “encapsulamiento”, basado en su defensa de un arquetipo (*Urbild*) implantado en el corazón de los hombres: Cristo como persona divina.<sup>25</sup> Este mediador se presenta como el símbolo de una reconciliación del ser humano con Dios, la marca de un destino

---

<sup>25</sup> Años más tarde, en su correspondencia con los teólogos luteranos Johann August Urlsperger (1728-1806) y Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), Lavater se distancia de la teoría de la preformación de Bonnet. Para explicar la semejanza entre los seres humanos y Jesús no hablará de un germen divino inherente a ambos, sino de la hermandad de la carne divina a partir de la cual fueron creados a *imagen* de Dios. La única diferencia consistiría en que Jesús es el primogénito, posee la mayor perfección divina que Dios está dispuesto a comunicar, mientras que los seres humanos, si bien representan, como él, un “templo vivo a imagen de Dios”, solo lo hacen en virtud de su mediación (cfr. Kohler, 2015, pp. 36-38 y 59).

de perfeccionamiento constante en búsqueda de la salvación.<sup>26</sup> Lavater considera entonces imprescindible el reconocimiento de este arquetipo divino, implantado en todos los hombres, como paso ineludible para el perfeccionamiento y acceso de las almas a la dicha eterna. Sin embargo, ¿cómo es posible acceder a esta evidencia y, con ello, a la salvación? ¿Cómo pueden abrirse las puertas de la comunidad del amor?

### 3. La evidencia de los hechos del cristianismo en el proyecto de Lavater

Siempre es el *corazón* lo que se trata de perfeccionar: es el principio *universal* de todos los *afectos*: una doctrina celestial no se limitaría a *regular* las acciones externas del *hombre*: aún quisiera llevar sus felices influencias hasta los pliegues más profundos del corazón (Bonnet, 1769b, p. 343).

Al igual que Spalding, Bonnet había argumentado que la perfección moral necesaria para la felicidad solo podía lograrse mediante la creencia en una vida futura motivada por la recompensa divina. La defensa de la inmortalidad del alma estaba regida por esta convicción racional en un sistema de penas y castigos, sujeta a la providencia. Pero, a diferencia de Spalding, Bonnet considera que es necesaria una evidencia más allá de la razón, que no se busca solo en el intelecto sino en la revelación (cfr. Kohler, 2015, pp. 20-21; Zac, 1983, p. 223). Al final de su investigación, el científico suizo admite que las verdades del cristianismo no pueden probarse racionalmente con absoluta certeza, por lo que asigna un lugar destacado a los informes de milagros bíblicos.<sup>27</sup> Bonnet describe los

---

<sup>26</sup> Kohler (2015, pp. 31-32) recuerda que la figura de Jesús como un *reconciliador* era central en la teología del siglo XVIII. Frente a la doctrina tradicional de la *satisfacción*, en la que se representa a Jesús como una víctima cuya muerte redime a las personas pecadoras y apacigua la ira divina a través del sacrificio, la figura de Jesús como un reconciliador intenta devolver el papel activo a la humanidad en su perfeccionamiento, su responsabilidad en la búsqueda de la salvación.

<sup>27</sup> Bonnet afirma: “puedo ver fácilmente que el *Autor* de la naturaleza pudo usar este *lenguaje* para hacer que los hombres sepan con *certeza* qué es lo más importante para ellos saber, y saber bien, y que la razón sola difícilmente podría indicarles. [...] [P]uedo llamarlos *milagros*” (1769b, pp. 175-176).

milagros como modificaciones de las leyes naturales que están sujetas únicamente a la voluntad divina y que trascienden los límites de lo que es comprensible para la mente humana (cfr. Kohler, 2015, p. 21).<sup>28</sup>

Lavater enfatiza, al igual que Bonnet, el valor de la Biblia. La verdadera creencia, sostiene, requiere del reconocimiento del testimonio bíblico y, por lo tanto, de la divinidad de Jesucristo. La veracidad de los informes bíblicos no requiere de una explicación que obedezca a una lógica razonable, pues estos, sin ser irracionales, no son explicables. Lavater se opone a los teólogos neológicos con su examen crítico de la Biblia, fundamentado en el uso de la razón natural, y a quienes, afirma el pastor suizo, les es insoportable la palabra “misterio”. Para Lavater, no existe un conflicto entre la creencia en la revelación positiva y en la razón, pues la potencialidad de la visibilidad de la trascendencia divina puede ser experimentada tanto en el lenguaje de los Evangelios como en el lenguaje de la mente humana (cfr. Kohler, 2015, p. 38).

En relación con los milagros presenciados en la era apostólica, así como aquellos que aún pueden ocurrir en el presente, Lavater considera que son expresión del trabajo visible y continuo del Espíritu Santo.<sup>29</sup> La concurrencia de los milagros tiene como requisito previo incondicional la sincera devoción a Dios a través de Jesús, testificada en el carácter todopoderoso de la fe y de la oración (cfr. Kohler, 2015, pp. 23, 39).<sup>30</sup> El ser humano piadoso que se esfuerza por vivir siguiendo a Jesús puede desarrollar incluso disposiciones más elevadas y ser

---

<sup>28</sup> Sobre la explicación de los milagros como signos de Dios al ser humano que evidencian su vida futura y dicha eterna en *Palingenesia filosófica*, cfr. Bonnet (1769a, pp. 157-201).

<sup>29</sup> Paralelamente a la traducción de *Palingenesia filosófica*, Lavater escribió *Tres cuestiones sobre los dones del Espíritu Santo (Drey Fragen von den Gaben des Heiligen Geistes)*, que envió a sus amigos en septiembre de 1769 y donde conecta la verdad sobre los testimonios bíblicos, en particular los testimonios de eventos milagrosos, con la evidencia de la persistencia de las acciones del Espíritu Santo (cfr. Kohler, 2015, p. 23).

<sup>30</sup> Para Lavater, el sentimiento de lo divino, esto es, la fe subjetivamente sentida y el giro íntimo hacia Dios a través de Cristo, juegan un papel fundamental en la oración. Esta perspectiva lo acerca a ciertas ideas pietistas con las cuales estaba familiarizado desde su infancia. Sin embargo, como afirma Kohler (2015, pp. 53-66), Lavater mantuvo un diálogo crítico con algunos de los principales representantes del pietismo (N. L. v. Zinzendorf, A. G. Spangenberg, J. G. Hasenkamp, J. A. Bengel, F. C. Oetinger, P. M. Hahn, entre otros).

recompensado con la capacidad de hacer milagros. A diferencia de los teólogos ortodoxos, para quienes el propósito de tales intervenciones milagrosas era principalmente infundir fe en las revelaciones divinas y permitir la difusión del Evangelio, limitándose por ende a los comienzos del cristianismo, Lavater cree en la persistencia de dones espirituales extraordinarios. Esta creencia lo lleva a buscar incluso personas favorecidas con estos dones como testimonio del efecto continuo del Espíritu Santo. Con su defensa de la permanencia de los eventos milagrosos, Lavater se opone asimismo a los teólogos neológicos, quienes consideraban que aquellos eventos pasados no solo ya no pueden fortalecer y confirmar la creencia en Dios, sino que, gracias a los avances científicos, pueden ser explicados en el presente de manera racional (cfr. Kohler, 2015, pp. 39-41).

Sin embargo, Lavater también buscó otros caminos alternativos para posibilitar el acceso a la verdad del cristianismo. Es posible comprender sus estudios fisionómicos en relación con el esfuerzo por el conocimiento de Dios y su mensaje redentor. La comprensión de la naturaleza humana a partir del estudio fisionómico de su *silueta*<sup>31</sup> es solo el paso preliminar para poder acercarse al *Urbild* divino, pues tanto la fisionomía como la teología parten para Lavater de la misma verdad: el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Esta huella (*signature*) impresa en el alma de cada persona representa el camino regio para revelar

---

<sup>31</sup> Para Lavater la silueta o contorno (del cabello, la cabeza, los rasgos faciales, el cuello) es la imagen mínima de las personas, su *Urbild*, por lo que se transforma en el objeto favorito de su hermenéutica de la naturaleza humana. Al evitar toda distracción con elementos prescindibles, la atención en la silueta volvería la observación más simple, fácil y precisa. El estudio del contorno de una persona por parte de la fisionomía pretendía garantizar, así, una perspectiva “objetiva” que no estuviese contaminada por el prejuicio o afectada por lo contingente. Lavater incluye en el segundo volumen de sus *Fragmentos fisionómicos* la ilustración de una silla especialmente diseñada para el dibujo de una silueta correcta como parte de un refinamiento de los propios instrumentos científicos. Asimismo, a diferencia del estudio de la expresión (*Ausdruck*) de una persona, que reflejaría el estado temporal del alma, el estudio fisionómico de los trazos (*Züge*) permitiría captar su estructura profunda. La promesa de un medio capaz de develar estas cualidades ocultas suscitó un auténtico interés en el público. La fisionomía creó una verdadera moda de hacer siluetas, una industria que ayudó a popularizar tanto sus conclusiones como sus métodos (cfr. Stoichita, 1997, pp. 130-132; Hochman, 2014, p. 118).

la potencia divina y, con ello, abrir las puertas para la salvación de la humanidad (cfr. Kohler, 2015, p. 46; Stoichita, 1997, p. 133; Hochman, 2014, p. 119).<sup>32</sup>

Siguiendo las enseñanzas de Bonnet, Lavater considera el alma como inseparablemente unida a la fisicalidad, por lo cual existe una continuidad entre una y otra (cfr. Kohler, 2015, p. 49). El propósito de la fisionomía era poder acceder, a través de características físicas externas (contorno o silueta), a características internas del ser humano: alcanzar lo invisible a través de lo visible, conocer ciertos fenómenos espirituales a través de signos y símbolos verificables. La silueta aparece entonces como una externalización directa del alma (cfr. Stoichita, 1997, p. 133). La posibilidad de acceder a la interioridad de los hombres por parte del fisionomista expresaba, al mismo tiempo, el poder de la misericordia divina: si bien podía exponer las debilidades del ser humano (maldad, pecado, depravación, corrupción, etc.), permitía contemplar otras disposiciones o tendencias (honestidad, modestia, justicia, etc.) que podrían corregir aquellas (cfr. Hochman, 2014, p. 121). La fisionomía adquiere un carácter *confesional* que posibilita el arrepentimiento y mejora de las almas.<sup>33</sup>

Por otra parte, la fisionomía no solo establecía una continuidad entre el cuerpo y el alma, sino también entre la belleza y la moralidad.

---

<sup>32</sup> Lavater considera que, así como Dios imprimió su huella en el mundo físico en cuanto obra de su voluntad, el rostro humano también oculta esta huella divina, pues está hecho a imagen y semejanza de Dios. En la fisionomía teológica de Lavater, el cuerpo parece ser creado incluso para exponer la interioridad de los hombres (cfr. Hochman, 2014, pp. 120-121).

<sup>33</sup> Stoichita (1997, p. 136) sostiene que las imágenes fisionómicas, el ser interno proyectado en lo externo con ayuda de las siluetas o sombras, pueden ser consideradas como una traducción en términos visuales de una confesión; el fisionomista se transforma, paralelamente, en una suerte de cura o confesor. Lavater afirma: “Él [el buen fisionomista] debe poseer el carácter de aquellos apóstoles o primeros cristianos que poseían el don de reconocer y leer los pensamientos del alma” (Lavater, 1772, p. 79, citado en Stoichita, 1997, p. 136). En el marco de este dispositivo religioso, Lavater utiliza en sus *Fragments fisionómicos* la segunda persona para establecer una proximidad con el lector más parecida a la apologetica cristiana que al estudio científico, al tiempo que en su discurso construye una separación entre dos grupos de lectores: quienes aceptan la evidencia de la nueva ciencia (“nosotros”) y quienes se oponen a esta (“ellos”) (cfr. Hochman, 2014, pp. 112-113).

Esta perspectiva tiene importantes consecuencias en la concepción de la perfectibilidad humana dentro del plan de la creación. La sabiduría divina, sostiene Lavater, se expresa en una armonía entre la belleza física y moral, y esta armonía debe ser el modelo a partir del cual el ser humano pueda alcanzar su destino más excelso. Para el pastor suizo, el epítome de esta belleza interior y exterior, de esta armonía entre cuerpo y alma, el modelo a partir del cual hacer juicios de belleza moral y física no es otro que Cristo. Si bien Lavater admite que no hay una descripción de la forma o del rostro de Jesucristo en los Evangelios, considera que es legítima y no reprobable la preocupación por la apariencia del hijo de Dios (cfr. Kohler, 2015, p. 50; Hochman, 2014, p. 122). Lavater sitúa a Cristo como su ideal metafísico, dedicándole más atención pictórica (e interés fisionómico) que a cualquier otra figura (cfr. Hochman, 2014, p. 122). No obstante, él es muy crítico de las representaciones “incorrectas” de Cristo, pues defiende una conexión directa entre la imagen adecuada, el conocimiento fisionómico y la creencia en el Hijo de Dios:

Quien reconoció el rostro vivo [*lebendes Gesicht*] de Cristo, vio en él la viva imagen [*Ebenbild*] del Padre, creyó y tuvo sentido de toda verdad y divinidad. [...] La única falta de sentido fisionómico era no creer en Cristo. [...] Con el auge y la caída del cristianismo, el sentido fisionómico aumenta y disminuye (Lavater, 1778, p. 435).

Lavater logra unificar así la habilidad fisionómica con la fe, de modo que el buen fisionomista es aquel capaz de reconocer la divinidad en el rostro de Cristo (cfr. Kohler, 2015, p. 51; Hochman, 2014, p. 129). De este modo, la fisionomía se convierte en una creencia cristiana y la reivindicación de esta ciencia es ya una profesión de fe.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Lejos de una separación entre ciencia y religión, el pastor suizo no deja de trazar paralelos entre la fisionomía y la teología. Hochman sostiene que “desde el principio, Lavater vincula la verdad divina, que la humanidad fue creada a imagen de Dios, y la verdad secular, que la imagen del ser humano contiene los signos que indican el verdadero carácter de uno, en una asociación poderosa que permite el juego extenso entre la fisionomía y la teología protestante” (2014, p. 112). Esta conexión le permite enfrentarse a los críticos de la fisionomía mediante una analogía teológica: así como los pecadores resisten la gracia, los

Por otro lado, y a partir de su perspectiva de que los seres humanos solamente difieren en grados de desarrollo respecto de Jesucristo, Lavater no solo busca los signos divinos en el rostro de Cristo, sino también en los rasgos faciales de sus semejantes. La transparencia de la comprensión fisionómica disuelve la distancia entre el signo y el significado y permite un acceso no mediado al sentido holístico de las personas y sus niveles de divinidad (cfr. Kohler, 2015, pp. 51-52). Esta verdad desnuda ofrecida al fisionomista recuerda las palabras de Agustín en sus *Confesiones* y *Comentario a los Salmos* sobre la exhibición del alma de los hombres ante los ojos de Dios: “Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana [...], hay abismo en el corazón bueno, e igualmente lo hay en el malo; pero los dos están desnudos ante Dios, a quién nada se le oculta (citado en Blumenberg, 2018, pp. 80-81). La fisionomía convoca al lector a que sirva de testigo de este desnudamiento de la verdad, cuyo propósito no es la mera curiosidad, sino el interés por el perfeccionamiento moral de la humanidad.<sup>35</sup> Ya en el título de su obra, Lavater advierte la intención científico-cristiana de la práctica fisionómica como un acto de amor: *Fragmentos fisionómicos para la promoción del conocimiento y del amor al prójimo* (*Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*). Conocimiento y amor, razón y fe, se unifican en el mensaje cristiano de Lavater con el que, en 1769, se había dirigido a Mendelssohn en su prédica filosófico-teológica.

#### **4. Mendelssohn y su “alma socrática”: de la dedicatoria de 1769 a los análisis fisionómicos**

La disputa entre Mendelssohn y Lavater en 1769 había estado precedida por tres encuentros. Estos se habían desarrollado en el *comptoir* de la casa de Mendelssohn, quien, como empleado de la familia Bernhard, se ganaba la vida en el comercio textil de la seda. Mientras que los dos primeros encuentros tuvieron lugar en 1763, el tercero se produjo en 1764. En esta última ocasión, Lavater y sus

---

opponentes de la fisionomía resisten la verdad que se oculta en el rostro de las personas (cfr. Hochman, 2014, pp. 110-112).

<sup>35</sup> Si bien el interés teológico-moral de Lavater se enmarca en su proyecto cristiano de perfeccionamiento y redención de las almas, la popularización de su fisionomía convirtió a esta ciencia muy pronto en una moda de “interés psicológico”.

amigos (Hess y, probablemente, Diterich) intentaron aclarar la posición que Mendelssohn tenía sobre el cristianismo. Aunque el filósofo judío buscó evitar referirse a este tema tan delicado y desviar la conversación hacia otros asuntos, Lavater y sus amigos persistieron. En el curso de la conversación, Mendelssohn expresó su respeto por el carácter moral de su fundador, Jesús, aunque sin reconocer su naturaleza divina, y solicitó a sus visitantes mantener esta conversación en estricta confidencialidad (cfr. Altmann, 1973, p. 204). Ante una posible comparación entre Sócrates y Jesús, Mendelssohn afirmará años más tarde: “Sócrates nunca quiso ser más que un hombre. Si se hubiera proclamado una persona divina o un mediador entre Dios y los hombres, y mucho menos como el único mediador, habría tenido que negarle todo respeto” (JubA 7, p. 59).<sup>36</sup> En una carta enviada a sus padres tras sus encuentros con el filósofo judío, Lavater insinúa que Mendelssohn se había negado a hacer concesiones al cristianismo, y afirma: “La cubierta [o protección] de Moisés aún yace sobre su rostro. Solo Dios, su Padre, puede llevar a este pueblo a la adoración de su Mesías” (citado en Altmann, 1973, p. 204). Sin embargo, Lavater parece haber hallado en las palabras de Mendelssohn de 1764 un primer motivo de esperanza para su proyecto cristológico. ¿Sería el “Sócrates alemán” capaz de reconocer la imagen o *Urbild* perfecta de Cristo? ¿Podría la fuerza de la verdad del cristianismo, a partir de la evidencia teórica de Bonnet, arrastrar el alma del filósofo judío ilustrado más importante de la época a la aquiescencia y, con ello, a la conversión? Lavater parece divisar en Mendelssohn aquel germen divino preformado que haría posible su renacimiento y perfeccionamiento. Si bien, en su dedicatoria de 1769, el joven pastor suizo no se refiere explícitamente a esta esperanza conversista, el envío de los fragmentos de *Palingenesia filosófica* de Bonnet, que Lavater considera una de mejores las pruebas conocidas sobre la verdad del cristianismo y cuyos conceptos teóricos ya habían sido adaptados a su propio proyecto cristológico en obras como *Visiones de la eternidad*, parecen justificar la sospecha de Mendelssohn sobre su propósito de conversión. Incluso más: la apelación a la figura de

---

<sup>36</sup> El respeto filosófico de Mendelssohn por Jesús como un ser humano virtuoso era compartido por otras figuras, tales como Jacob Emden (1697-1776), líder rabínico de la ortodoxia judía en Alemania. Esta posición intentaba hacer frente al prejuicio dominante sobre un supuesto rechazo judío hacia la figura de Jesús reconociendo su carácter histórico sin aceptar, no obstante, su naturaleza divina (cfr. Altmann, 1973, p. 205).

Sócrates por parte de Lavater en 1769 adquiere resonancias significativas solo unos años más tarde, en sus *Fragmentos fisionómicos*, cuando el pastor suizo analice y elogie el “alma socrática” de Mendelssohn.

Lavater dedica un análisis fisionómico a diferentes personalidades de la historia y de su propia época, entre ellas a la figura de Mendelssohn. Así como, en su controversia de 1769, Lavater parece querer liberar aquel germen divino preexistente encapsulado en el alma del filósofo judío, en sus estudios fisionómicos intenta divisar el signo de la perfectibilidad moral tras sus rasgos físicos. Sin embargo, su tarea de fisionomista lo llevará a enfrentarse al problema del “semblante socrático”: cómo conciliar la supuesta “fealdad” física del Sócrates judío con la “belleza” moral de un hombre virtuoso.

En el segundo volumen de sus *Fragmentos fisionómicos*, Lavater dedica un capítulo entero a la imagen de Sócrates (el fragmento VIII) partiendo de la anécdota de Zopyrus sobre la fealdad del filósofo griego (cfr. Lavater, 1776, p. 64). El pastor suizo intenta salvar esta contradicción entre la belleza moral de Sócrates y su fealdad aparente, discrepancia que parece plantear un problema para los preceptos de la fisionomía (cfr. Leonard, 2012, p. 45). Contra el determinismo materialista, Lavater (1776, p. 66) considera que nadie viene al mundo siendo malvado ni tampoco virtuoso, y que el desarrollo, la práctica y la educación pueden mitigar las desventajas de sus disposiciones al nacer, esto es, que cada persona nace con la facultad de maximizar sus capacidades. En este sentido, Lavater advierte al lector que discierna entre la deformación “verdadera”, producto de la corrupción moral, y la desfiguración “aparente”, como en el caso de Sócrates. La enseñanza que el pastor suizo extrae de la anécdota de Zopyrus no es la de la fealdad de Sócrates, sino la de la necesidad de que el fisionomista esté alerta a las complejidades ocultas en el rostro; debe desarrollar un sentido fisionómico refinado para la verdad interior de aquellos rasgos que se le presentan (cfr. Hochman, 2014, pp. 116-117), pues, afirma, el ojo entrenado del fisionomista:

[...] [del] conoedor del rostro [...] comprende [...] el lenguaje natural de la sabiduría y la virtud. Conoce la virtud por oculta que ella esté. El fisionomista filantrópico [*menschenfreundliche*] penetra en el interior de una persona con secreto deleite, y ve allí las disposiciones más sublimes [...]. Distingue lo fijo en el carácter de lo habitual, lo habitual de lo fortuito

[*von dem Zufälligen*]. Por tanto, juzga a las personas de manera más adecuada (Lavater, 1775, pp. 159-160).

En el primer volumen de sus *Fragmentos fisionómicos*, Lavater (1775, p. 244) alaba la profundidad de los ojos de Mendelssohn, sobre los que se asienta, según sus palabras, “un alma socrática” (*eine Sokratische Seele*). Como en el caso de Sócrates, Lavater debe enfrentar la fealdad “aparente” de Mendelssohn para develar la belleza moral del filósofo judío.<sup>37</sup> En primer lugar, omite la fealdad física, según el canon estético de la época, que era reconocida en Mendelssohn: bajo, jorobado, de cabello oscuro y barba abundante. El sentido fisionómico revela, por el contrario, su *silueta* atractiva en un proceso de embellecimiento que corresponde con los rasgos que el propio fisionomista proyecta sobre el semblante del Sócrates judío (cfr. Hochman, 2014, p. 130). Pero el sentido fisionómico no repara simplemente en sus rasgos físicos, sino que avanza también sobre su viejo ropaje judío. ¿Cómo conciliar el carácter virtuoso del filósofo ilustrado con la profesión de su judaísmo?

En sus análisis fisionómicos, afirma Hochman (2014, p. 136), Lavater no analiza ni se detiene en la religiosidad específica de Mendelssohn. Aún más: sus comentarios elogiosos no solo no se extienden al resto de los judíos, sino que, por el contrario, estos últimos se ven teñidos por prejuicios cristianos. Hochman sostiene que el juicio estético-moral de Lavater sobre la apariencia de los judíos resulta en una forma de discriminación religiosa codificada en el aparato visual de sus estudios fisionómicos y sus análisis de las “características nacionales” (cfr. Hochman, 2014, p. 131; Leonard, 2012, pp. 46-48).<sup>38</sup> En ellos, las imágenes negativas de judíos, turcos y árabes aparecen habitualmente sin comentarios específicos, aunque se disponen de tal modo que contrastan con las normas del norte de Europa, en las que Lavater traduce el “lenguaje natural” de Dios. La popularización de la fisionomía logró que estos estereotipos se extendieran por Europa en una suerte de codificación de prejuicios no verbales que permitía establecer, al mismo

---

<sup>37</sup> Sobre las representaciones pictóricas de Mendelssohn, cfr. Hochman (2014, pp. 145-178).

<sup>38</sup> Sobre las características físicas de los judíos, los olores nacionales característicos y los temperamentos asociados en los análisis fisionómicos de Lavater, cfr. Hochman (2014, pp. 137-138).

tiempo, una jerarquía moral basada en la comprensión de los rostros de las personas (cfr. Hochman, 2014, p. 138).

Los estudios fisionómicos de Lavater, afirma Hochman (2014, p. 145), se transforman en un buen ejemplo de la proyección de las expectativas sociales en la imagen de los cuerpos, de los rostros y de las personas desde una determinada perspectiva cultural. En el caso de Lavater, esta proyección responde a sus deseos cristológicos y sus fantasías milenaristas. Para poder conciliar la fealdad aparente del *judío* Mendelssohn con la belleza de su “alma socrática”, Lavater tuvo que recurrir a un esfuerzo suplementario. En sus descripciones fisionómicas, el pastor suizo debió resaltar el significado intelectual y espiritual del rostro filosófico de Mendelssohn, subordinando la fealdad física y pertenencia religiosa a la belleza de su semblante socrático (cfr. Hochman, 2014, pp. 162-163). En referencia a la silueta del filósofo judío, Lavater afirma:

¿Quizás conoces esta silueta [*Silhouette*]? [...] Realmente la quiero mucho. [...] Puedes decir [...] [:] “Tal vez un tonto. Un alma tosca y vulgar”. [Frente a] [c]ualquiera que pudiera decir algo así [...] permitidme negar mis pensamientos para que no lo juzgue [...]. ¡Me deleito con este contorno [*Umriss*]! [...] Mi mirada descendió desde el maravilloso arco de la frente hasta los huesos afilados del ojo. ¡Un alma socrática descansa en esta profundidad del ojo! [...] La maravillosa transición de la nariz al labio superior — la altura de ambos labios, sin que uno sobresalga del otro. ¡Oh, cómo concuerda todo para hacerme tangible y vívida la verdad de la fisionomía! (1775, p. 243-244).

Así como en la teoría de los “sentimientos mixtos” de Mendelssohn, sostiene Hochman (2014, pp. 166-167), los lectores y espectadores debían superar la conmoción inicial de la imagen del “Sócrates de Berlín” aumentando y refinando el gusto estético-moral con el fin de acceder a su alma bella. Sin embargo, lejos de un camino hacia la aceptación del filósofo judío contra los prejuicios cristianos dominantes, y con ella del resto de los judíos, la figura de Mendelssohn era solo una excusa para el propio proyecto cristológico de Lavater. Así, sobre el “semblante socrático” embellecido de Mendelssohn, el pastor suizo proyectará el sentimiento que tiene por Jesús; sobre el rostro del filósofo judío, “el hijo

de Abraham que un día reconocerá y adorará, junto a Platón y Moisés, ¡el maestro crucificado de la Gloria!” (1775, p. 244).<sup>39</sup> Como sostiene Leonard:

Lavater ve a través del cuerpo judío de Mendelssohn a su alma griega. Y es a través de este heleno interior que [...] discierne su ruta hacia la salvación [...]. La antítesis del cuerpo judío de Mendelssohn y el alma griega se resuelve en la síntesis del cristianismo (2012, p. 47).

El celo conversista de Lavater sugerido en su desafío público a Mendelssohn se hace explícito en sus estudios fisionómicos a través de una estética teológica cuyo objetivo es la promoción de una educación (*Bildung*) cristiana, a partir de la configuración de un “sentimiento fisionómico”, que posibilite el acceso a la evidencia del cristianismo y, con ello, al perfeccionamiento de la humanidad. La fisionomía representa, así, uno de los posibles caminos para el conocimiento de Dios a través de la búsqueda de la *Urbild* de Cristo en el rostro de las personas, que revela la verdad del cristianismo y su mensaje salvífico.

## 5. Conocimiento y conversión: dos caras de la misma moneda

En Lavater, la certeza racional no se opone a la evidencia de los informes de milagros bíblicos, ni los eventos milagrosos del presente, sino que estos pueden combinarse para probar el efecto continuo del Espíritu Santo. El pastor suizo considera los argumentos de Bonnet como una prueba filosófico-científica sobre la verdad del cristianismo, así como a la fisionomía una ciencia que puede acercarnos a la imagen perfecta de Dios. En esta conjunción entre conocimiento y revelación, razón y sentimiento, prueba científica y poder de la oración y de la fe,

---

<sup>39</sup> La insatisfacción de Lavater ante las representaciones de Cristo y la imposibilidad de hallar una imagen perfecta convierten su representación pictórica en un peculiar “rostro imaginado” (cfr. Hochman, 2014, p. 123) sobre el que se proyectan los deseos e incluso los prejuicios cristianos de Lavater. El pastor suizo adjudica a los enemigos tradicionales de Cristo fealdad física y conducta inmoral a partir de los rasgos con los que la misma iconografía de la Iglesia los dotó (cfr. Hochman, 2014, p. 131). Tanto las imágenes como los análisis fisionómicos de Lavater sobre los judíos están atravesados por estos estereotipos derivados de sus propios prejuicios cristianos (cfr. Hochman, 2014, pp. 130-133).

Lavater parece recuperar la tradición patrística sobre la potencia de la verdad del cristianismo.<sup>40</sup>

Como sostiene Blumenberg, la metáfora de la verdad como potencia pasa a ser la expresión preferida de la Patrística, y se mantiene viva incluso durante la Modernidad: “la potencia de la propia verdad es tan grande, que nadie podría sustraerse del todo a su energía y fuerza lumínica” (2018, p. 44). Esta concepción tradicional presenta la *fuerza* como un atributo legítimo de la verdad, la cual pone en práctica la imposición de un derecho metafísico originario (cfr. Blumenberg, 2018, p. 45). La fuerza invencible de la verdad se abre camino a través de las tinieblas más espesas, “sale al encuentro” o “se descubre” (p. 45). Lavater debe, sin embargo, mantenerse en una posición equidistante respecto de la magnitud de esta fuerza, pues “la medida del esfuerzo requerido para obtener la verdad estará en relación inversa a la potencia que se le atribuya a la verdad misma” (Blumenberg, 2018, p. 46). Ni un cierto quietismo —que haría depender plenamente al ser humano de la gracia divina— ni una empresa humana excesiva —que quitaría la confianza en la potencia de la divinidad—. El espíritu de la investigación del que debe brotar el conocimiento “está enteramente incrustado en la confianza en la verdad, que cree no tener que producir otra cosa que la ocasión para el proceso de verificación” (Blumenberg, 2018, pp. 52-53). De modo que lo verdadero se halla, en la recepción de Lavater de la metáfora de la verdad como potencia, entre la adquisición y el don (cfr. Blumenberg, 2018, p. 56). Ahora bien, en cuanto el conocimiento de Dios o de la verdad divina está inescindiblemente unido al problema de la salvación, el esfuerzo del ser humano por aquella evidencia resulta imprescindible para la obtención de la dicha eterna. Sin embargo, no es él quien *produce*, en sentido estricto, esa evidencia y, por ende, su salvación: solo coopera a la plenificación de lo ya preformado desde el comienzo.

Lavater no se inclina completamente hacia la teología ortodoxa ni hacia la neología, ni tampoco hacia el pietismo, pero permanece influenciado por ellos. Cree en la verdad absoluta de la Biblia, que

---

<sup>40</sup> Tanto J. G. Zimmermann como J. F. W. Jerusalem, quienes mantuvieron correspondencia con Lavater, estaban seguros de que las pruebas de Bonnet sobre la verdad del cristianismo no podrían ser contrarrestadas por Mendelssohn y su evidencia se impondría (cfr. Kohler, 2015, pp. 24-25). Sin embargo, dudaban de que el filósofo judío pudiese abrirse honestamente a dicha verdad.

no requiere evidencia empírica, pero reconoce al mismo tiempo la importancia de la experiencia y la razón como criterios fundamentales para juzgar la verdad (cfr. Kohler, 2015, pp. 41-42). Sostiene que las verdades sobre su religión solo pueden derivarse de la Biblia, pero su doctrina de la persistencia de los dones espirituales extraordinarios y el poder de la oración y de la creencia lo llevan a buscar pruebas que testifiquen la acción del Espíritu Santo en el presente. Su énfasis en el poder milagroso de la oración y de la fe le valieron en reiteradas ocasiones la acusación de “fanático” o de “entusiasta”.<sup>41</sup> Este deseo por obtener una experiencia de la trascendencia divina en la inmanencia también se ve reflejado, sin embargo, en su confianza en el estudio científico de la fisionomía. En sus *Fragmentos fisionómicos*, Lavater desarrolla un método y una ciencia que pretenden demostrar la obra o presencia de Dios, ya no a través de los milagros, sino a través de la imagen de ciertas personas (cfr. Kohler, 2015, p. 45). En cualquier caso, el pastor suizo estaba convencido de aquella verdad divina cuyo testimonio o evidencia (en la Biblia o en los informes científicos, en los testimonios milagrosos o en los rasgos físicos, mediante pruebas empíricas y racionales o por la oración y la fe), en virtud de su fuerza o poder, arrastraría el alma a la aquiescencia.

En este marco, la dedicatoria de Lavater a Mendelssohn para analizar de manera crítica las pruebas de Bonnet sobre los hechos del cristianismo tiene como objetivo demostrar la potencia de la verdad cristiana, un testimonio más del poder del Espíritu Santo (cfr. Kohler, 2015, p. 25). Toda persona que pueda abrirse a tal verdad verá su alma colmarse de la gracia divina. La conversión es un aspecto inescindible de esta forma de comprender la evidencia. Lo que debe salir a la luz es aquello que ya se encuentra preformado desde el comienzo, una verdad preexistente a la que el ser humano se encuentra encadenado. El destino de la humanidad depende del reconocimiento de esta evidencia metafísica.

---

<sup>41</sup> Kohler menciona como testimonio de este “fanatismo” el intento de Lavater de resurrección de su amigo de la infancia, Felix Hess (1742–1768), para probar el poder milagroso de la fe y de la oración. Lavater se comunicó incluso con el vidente Emanuel Swedenborg (1688-1772) para conocer noticias de su amigo desde el más allá (cfr. Kohler, 2015, p. 42). Cabe recordar que Felix Hess había acompañado al pastor suizo en su visita a Mendelssohn unos años antes de la controversia.

Lavater se opone a la idea de que la perfectibilidad del alma y su dicha eterna puedan ser separadas de la conversión. En el mismo año en que el pastor suizo envía su dedicatoria a Mendelssohn, afirma “que los judíos y los paganos solamente, gracias a una sumisión franca a Jesús, deb[e]n esperar el perdón de los pecados y la vida eterna y no por la obediencia a las leyes naturales y mosaicas” (Lavater, 1769, p. 27). Para Lavater, Dios es una fuerza viva cuya presencia los seres humanos pueden experimentar directamente y es inseparable de Jesucristo, no como maestro moral, sino como Dios hecho carne que trajo la divinidad al rango de la experiencia humana (cfr. Hochman, 2014, pp. 119-120). Frente al racionalismo de la *Aufklärung*, “Lavater desplegó [...] una especie de empirismo religioso: apeló a la experiencia sensorial (*Sinneserfahrung*), al disfrute directo de Dios (*Gottesgenuß*) y, sobre todo, a los milagros (*Wunder*) que proporcionaron evidencia tangible de una fuerza divina en el mundo” (Freedman, 2002, p. 96, citado en Hochman, 2014, pp. 119-120). Es en este mismo marco en el que debe comprenderse su convocatoria de 1769 a que Mendelssohn juzgue “ante los ojos de Dios” las pruebas de Bonnet sobre la verdad del cristianismo. Para el pastor suizo, la aceptación de Mendelssohn del carácter irrefutable de los argumentos de Bonnet daría un nuevo testimonio de la potencia de la verdad cristiana. Asimismo, tal como se analizará en el próximo apartado, la aceptación de Cristo como *Urbild* de la divinidad sería la llave de acceso de Mendelssohn, de los judíos y del resto de los hombres a la comunidad del amor, el paso ineludible para su dicha eterna.

## 6. La apelación a Sócrates y la “comunidad imaginada” por Lavater

Luginbühl-Weber (1994, pp. 129-130) afirma que Lavater alude a Sócrates en su dedicatoria influenciado por una adición de Mendelssohn al *Fedón* en 1769, en la que el filósofo judío había respondido a algunas objeciones planteadas a su obra. F. G. Resewitz había criticado que el Sócrates de Mendelssohn no hablaba como un filósofo antiguo, sino como un pensador del siglo XVIII. A ello, Mendelssohn respondería que un amigo de la razón como Sócrates:

[...] acogería agradecido de otros filósofos, fuera del país o de la religión que fueran, lo que en su doctrina estuviera fundamentado en la razón [...] y, desde esta perspectiva, el manto de la filosofía moderna con

lo que lo [había] revestido no resulta[ba] demasiado inadecuado. [...] Lo concerniente a la fe hemos de dejarlo a la conciencia y tranquilidad de cada uno, sin erigirnos en jueces de ello. [...] La sabiduría reconoce una patria universal (2006, pp. 210-211).

Luginbühl-Weber (1994, p. 130) sugiere que esta razón humana universal independiente de la religión que invoca Mendelssohn como filósofo ilustrado, y la cual es representada por Sócrates, es a la que apela también la traducción de Lavater con su dedicatoria. El llamado del pastor suizo a que Mendelssohn se enfrente a las pruebas de Bonnet sobre la verdad del cristianismo como Sócrates lo habría hecho no tendría como motivo la conversión del filósofo judío, sino una invitación a participar de la comunidad ilustrada interconfesional e interdisciplinaria de la razón universal.

Sin embargo, es posible presentar aquí una lectura alternativa a la propuesta por Luginbühl-Weber. ¿Es la apelación a Sócrates un simple llamado a trascender las diferentes confesiones en nombre de una “comunidad de la razón” universal? La imagen de Sócrates se había transformado en el centro del desafío de Lavater a Mendelssohn en 1769: “Le pido e imploro hacer [...] lo que *Sócrates* habría hecho” (Lavater, 1974, p. 3; énfasis original). ¿Qué se jugaba en el “semblante socrático” de Mendelssohn tras el desafío público de Lavater? Un breve examen de la apelación a la figura de Sócrates resulta fundamental para esclarecer el significado filosófico-político de aquel desafío público.

Durante la segunda parte del siglo XVIII, y tras el predominio de Aristóteles en el mundo universitario y erudito alemán en las décadas previas, el platonismo alcanza un papel destacado en la historia de la cultura alemana. No obstante, es sobre todo Sócrates quien se convierte en el gran representante de la época ilustrada (cfr. Bourel, 2004, pp. 181-182). Como afirma Bourel: “luteranos, calvinistas, católicos, filósofos y hombres de letras, teólogos y pedagogos, ‘revistas morales’ y *Gutachter* de la burocracia de la *Aufklärung* celebran a ‘san Sócrates’” (2004, p. 182; énfasis original). Ahora bien, este retorno se enmarca en un proceso de reconfiguración de la propia conciencia nacional alemana (cfr. Bourel, 2004, p. 181). Como sostiene Leonard (2012, p. 23), la imagen de Sócrates se transforma en una figura privilegiada para la *comprensión de sí mismo* del hombre del siglo XVIII. En virtud de este proceso reflexivo de

autoconfiguración, Sócrates deviene en el imaginario dieciochesco un símbolo de la *Modernidad*.

A través del “semblante socrático”, Mendelssohn se convierte en el lugar central de una disputa. Como símbolo privilegiado para la *comprensión de sí* del hombre del siglo XVIII, los contendientes proyectan sobre el “Sócrates de Berlín” los propios deseos configurantes. Para comprender la relevancia del *affair Lavater* es preciso presentar aquí una posible hipótesis de lectura. Lo que está en juego en el “semblante socrático” de Mendelssohn es el sentido de la *autoconfiguración* (*Selbstbildung*)<sup>42</sup> comunitaria del siglo XVIII. O, en otras palabras, a través del reflejo de Sócrates en el rostro de Mendelssohn, todos proyectan los deseos de su “comunidad imaginada”.<sup>43</sup>

Es en este marco que Lavater intenta incorporar la imagen del “Sócrates alemán” dentro de su propio escenario dramático. La conversión del filósofo judío, a través de un reconocimiento de su alma greco-cristiana, tenía una relevancia añadida dentro de su proyecto escatológico. En *Visiones de la eternidad*, Lavater describe algunos elementos centrales de su milenarismo cristiano: “la inminente venida de Cristo, la verdad inherente al diseño divino, la manifestación de esa divinidad en la conciencia humana, el *script* divino escrito en los rostros de la humanidad, y el papel que juegan los no creyentes (especialmente los judíos) en la próxima redención del mundo” (Hochman, 2014, p. 119). Según Lavater, el reino milenarista de Cristo en la Tierra estaría precedido por la conversión de los judíos. En 1768, el pastor suizo afirma:

Estoy profundamente convencido de que el Milenio inminentemente esperado no ocurrirá antes de que toda la nación judía se haya convertido al cristianismo, o al menos de que el comienzo del Reino de Cristo de

---

<sup>42</sup> Cfr. Koselleck (2012).

<sup>43</sup> Se utiliza aquí el concepto de “comunidad imaginada” en un sentido diferente (histórico y metodológico) al que fue popularizado por la obra *Imagined Communities*, de Benedict Anderson. Por un lado, la disputa por la imagen de la “comunidad política” durante el *affair Lavater* precede al problema del “nacionalismo”, que ocupa el interés del historiador irlandés. Por otro lado, el análisis se centra aquí, específicamente, en el sentido de la configuración *simbólica* de la “comunidad política” imaginada por Lavater durante el debate, para lo cual sigo la orientación metodológica de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer (2016, pp. 29-79).

mil años está directamente vinculado a una conversión general de los judíos (citado en Feiner, 2010, pp. 84-85).

La posibilidad de que Mendelssohn, un egregio representante del judaísmo, pudiese acceder a este germen divino preformado o *Urbild* de Cristo en su alma al enfrentarse a la evidencia de la verdad del cristianismo podría allanar el camino para la conversión masiva de los judíos como antesala del nuevo milenio. El llamado de Lavater a que Mendelssohn examine los argumentos de Bonnet sobre la verdad del cristianismo “ante los ojos de Dios” se inscribe en este proyecto palingenésico y milenarista. Para el pastor suizo, la *revelación* de la verdad del cristianismo, cuyo poder conduciría a la conversión de los israelitas, podría facilitar la Segunda Venida como la redención del mundo, abriendo las puertas de una nueva “comunidad del amor”. La unidad de la humanidad en y por Cristo, que logra vencer los obstáculos que separan a los hombres de Dios, corona la promesa de dicha eterna. Inspirado por este sueño de comunión, Lavater imagina incluso que en el más allá será posible volver a un lenguaje natural que se habría perdido en el desarrollo social. Desprenderse de las variedades, distorsiones y mutilaciones propias de los lenguajes artificiales humanos permitirá a los hombres comunicarse directamente y sin desvíos lingüísticos en la concurrencia de los pensamientos, sentimientos e imágenes (cfr. Kohler, 2015, pp. 51-52).

De esta forma, si la apelación a la figura de Sócrates supone un llamado a la “razón universal”, como sostiene Luginbühl-Weber, esta razón se asienta, sin embargo, en la universalidad de la verdad cristiana. El desprendimiento de las diferencias confesionales, dentro de la “comunidad del amor”, tiene como objetivo la futura participación de todas las personas en el cuerpo de Cristo. A través de un novedoso dispositivo gnoseológico-teológico, Lavater pretende anudar las exigencias del ideal ilustrado con el celo misionero cristiano dentro de un proyecto filosófico y político asentado sobre la armonía preestablecida entre cristianismo y Modernidad. Divisando en el “semblante socrático” de Mendelssohn las profundidades de un *alma cristiana*, Lavater se propone despertar, mediante las pruebas de Bonnet sobre la verdad del cristianismo, aquel germen divino preformado aún latente en el filósofo judío. Todo esto dentro de un proyecto milenarista y palingenésico comunitario en el que la conversión juega un papel central para el perfeccionamiento gradual de las almas en la búsqueda

de la dicha eterna y de la comunión en la verdad. De este modo, los debates suscitados durante el *affair Lavater* no deben ser comprendidos como el producto de una inicial incomprensión de Mendelssohn sobre las intenciones auténticas del pastor suizo sino, por el contrario, de una profunda intuición respecto de lo que estaba en juego en esta breve dedicatoria. La réplica del filósofo judío serviría entonces para exponer un punto neurálgico en el corazón del proyecto ilustrado.

## Referencias

- Abbt, T. y Mendelssohn, M. (2018). Exchange on the Vocation of Man. The 287th Letter Concerning the Latest Literature. A. Pollok (ed. y trad.). *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 39(1), 237-261. DOI: <https://doi.org/10.5840/gfpj20183919>.
- Altmann, A. (1973). Turning Point: The Lavater Affair. En A. Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. (pp. 194-263). University of Alabama Press.
- Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*. J. Pérez de Tudela Velasco (trad.). Trotta.
- Bonnet, C. (1769a). *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*. I. [Part. I-XI]. Claude Philibert et Barthelemi Chirol.
- (1769b). *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*. II. [Part. XII-XXII]. Claude Philibert et Barthelemi Chirol.
- (1986). Bonnet to Needham, 8 July 1769. En R. G. Mazzolini y S. A. Roe (eds.), *Science Against the Unbelievers: The Correspondence of Bonnet and Needham, 1760-1780*. (pp. 271-272). University of Oxford.
- Bourel, D. (2004). *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*. Gallimard.
- Carlsson, E. (2016). Eighteenth-Century Neology. En U. L. Lehner, R. A. Muller y A. G. Roeber (eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*. (pp. 642-650). Oxford University Press.
- Cassirer, E. (2016). *Filosofía de las formas simbólicas*. I. *El lenguaje*. A. Morones (trad.). FCE.
- Feiner, S. (2010). Affront and Sickness: The Lavater Affair. En S. Feiner, *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity*. (pp. 83-106). A. Berris (trad.). Yale University Press.
- Freedman, J. (2002). *A Poisoned Chalice*. Princeton University Press.

- Goetschel, W. (2004). Staking Out Grounds for Public Reason: Lavater's Challenge. En W. Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. (pp. 119-132). The University of Wisconsin Press.
- Hochman, L. (2014). Reading Faces, Reading Souls. Johann Caspar Lavater's New Physiognomy. En L. Hochman, *The Ugliness of Moses Mendelssohn: Aesthetics, Religion, and Morality in the Eighteenth Century*. (pp. 104-144). Routledge.
- Kohler, D. (2015). *Eschatologie und Soteriologie in der Dichtung. Johann Caspar Lavater im Wettstreit mit Klopstock und Herder*. De Gruyter.
- Koselleck, R. (2012). Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*. En R. Koselleck, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. (pp. 49-93). L. F. Torres (trad.). Trotta.
- Lavater, J. C. (1769). *Christliches Handbüchlein oder ausserlesene Stelle der heiligen Schrift mit Versen begleitet. I*. Gustrow.
- (1772). *Von der Physiognomik*. Weidmanns Erben und Reich.
- (1775). *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. I*. Weidman, Erben und Reich-Heinrich Steiner und Compagnie.
- (1776). *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. II*. Weidman, Erben, und Reich-Heinrich Steiner und Compagnie.
- (1778). *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. IV*. Erben, und Reich; Heinrich Steiner und Compagnie.
- (1974). Widmung an Moses Mendelssohn. En M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 7. Schriften zum Judentum. I*. (p. 3). S. Rawidowicz (ed.). Friedrich Frommann.
- Leonard, M. (2012). Socrates and the Reason of Judaism: Moses Mendelssohn and Immanuel Kant. En M. Leonard, *Socrates and the Jews: Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud*. (pp. 17-64). University of Chicago Press.
- Luginbühl-Weber, G. (1994). "...zu thun, ...was Sokrates gethan hätte": Lavater, Mendelssohn und Bonnet über die Unsterblichkeit. En K. Pestalozzi y H. Weigelt (eds.), *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater*. (pp. 114-148). Vandenhoeck & Ruprecht.

- Mazzolini, R. G. y Roe, S. A. (1986). Introduction. En R. G. Mazzolini y S. A. Roe (eds.), *Science Against the Unbelievers: The Correspondence of Bonnet and Needham, 1760-1780*. (pp. 1-170). University of Oxford.
- Mendelssohn, M. (1974). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 7. Schriften zum Judentum*. I. S. Rawidowicz (ed.). Friedrich Frommann.
- \_\_\_\_ (1991). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 5.1. Rezensionen*. Rezensionsartikel in “Briefe, die neueste Literatur betreffend” (1759–1765). E. J. Engel (ed.). Friedrich Frommann.
- \_\_\_\_ (2006). *Fedón o sobre la inmortalidad del alma*. J. Monter (trad.). MuVIM.
- Rieppel, O. (1988). The Reception of Leibniz’s Philosophy in the Writings of Charles Bonnet (1720-1793). *Journal of the History of Biology*, 21(1), 119-145.
- \_\_\_\_ (2011). The Problem of Change. En O. Rieppel, *Evolutionary Theory and the Creation Controversy*. (pp. 11-26). Springer.
- Stoichita, V. I. (1997). Johann Caspar Lavater’s “Essays on Physiognomy” and the Hermeneutics of Shadow. A.-M. Glasheen (trad.). *RES: Anthropology and Aesthetics*, 31, 128-138.
- Sukiennicka, M. (2017). *La Palingénésie philosophique de Charles Bonnet : le pouvoir heuristique d’un imaginaire matérialiste des Lumières*. *Studia Romanica Posnaniensia*, 44(4), 25-34. DOI: <https://doi.org/10.14746/strop.2017.444.002>.
- Tomasoni, F. (2003). “True” Religion and Positive Religions: Mendelssohn and Lavater. En F. Tomasoni, *Modernity and the Final Aim of History: The Debate over Judaism from Kant to the Young Hegelians*. (pp. 18-32). Kluwer Academic.
- Zac, S. (1983). La querelle Mendelssohn-Lavater. *Archives de Philosophie*, 46(2), 219-254.



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2483>

## Classicism: Genesis and Structure of a Romantic Idea

### Clasicismo: génesis y estructura de una idea romántica

Ekaitz Ruiz de Vergara Olmos  
Universidad Complutense de Madrid  
España  
ekaitzru@ucm.es  
<https://orcid.org/0000-0001-6101-0470>

Recibido: 27 - 01 - 2022.  
Aceptado: 30 - 04 - 2022.  
Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

The idea of classicism is one of the most used categories in the world of the arts and of philosophical aesthetics. However, the variety of its uses has caused the term to present difficulties of interpretation and ambiguities to those who study classicist art or literature. This paper intends to introduce some clarity and distinctness in the discussion about the idea of classicism. To do this, we first deal with the questions that concern its historical genesis, dissociating it from the similar, but essentially different, concept of the classical. Second, we offer a characterization of its structure through a systematization of its four main senses as they are commonly used in the bibliography on the subject. In this way, classicism presents itself to us as the problem of articulating the different philosophical conceptualizations that have been adopted about the classical.

*Keywords:* Classicism; classic; Romanticism; conceptual history; aesthetics.

### Resumen

La idea de "clasicismo" es una de las categorías más usadas en el mundo de las artes y de la estética filosófica. Sin embargo, la variedad de sus usos ha ocasionado que el término presente dificultades de interpretación y ambigüedades a quienes estudian el arte o la literatura clasicistas. El presente artículo se propone introducir algo de claridad y distinción en la discusión sobre la idea de "clasicismo". Para ello, nos ocupamos, en primer lugar, de las cuestiones que conciernen a su génesis histórica, disociándolo del concepto parejo, pero esencialmente diferente, de lo clásico. En segundo lugar, ofrecemos una caracterización de su estructura mediante una sistematización de sus cuatro sentidos principales tal y como se usan habitualmente en la bibliografía sobre el tema. De esta forma, el clasicismo se nos presenta como el problema de articular las diferentes conceptualizaciones filosóficas que se han adoptado sobre lo clásico.

*Palabras clave:* clasicismo; clásico; Romanticismo; historia conceptual; estética.

## 1. Planteamiento

Si existe alguna certidumbre acerca de la noción del clasicismo es la gran dificultad que entraña su definición, si es que alguna definición es posible. En una obra cuyo ambicioso título se pregunta precisamente por la esencia del clasicismo (aunque su contenido se refiera casi exclusivamente al clasicismo francés y venga a frustrar de este modo las expectativas que parece sugerir tal título), Henri Peyre dice sobre el término “clasicismo” que “la palabra está muy mal elegida y son tan elásticas las acepciones de que es susceptible que no sin motivo irritan a los espíritus que gustan de la precisión y el rigor” (Peyre, 1966, p. 30). El libro de Peyre no calmará la irritación de los amantes de la precisión y del rigor, pero sí que les proveerá de un tratamiento tradicional de la idea de clasicismo, remitiéndola a la idea de lo “clásico”, de la que es un derivado evidente.

Sin embargo, y aunque la noción de “clasicismo” alude inevitablemente a la noción de “clásico”, no resulta nada evidente que recurrir a este segundo término vaya a aclarar el primero, puesto que los problemas que plantea la noción de lo clásico no son menores que los planteados por la idea de “clasicismo”. Joan Ramón Resina dice sobre el término “clásico” que se trata de un “significante en busca de significado” (Resina, 1991, p. 13). En efecto, las definiciones y sentidos alternativos con que se ha dotado a esta palabra son múltiples y, si cabe, todavía más dispares que los que se han atribuido al clasicismo. En su famosa reseña de *Literatura europea y Edad Media latina*, María Rosa Lida de Malkiel señaló con mucha agudeza la confusión presente en el monumental libro de Curtius a propósito de los diversos sentidos que adquiere la idea de lo clásico:

Si lo clásico en sentido estricto es el neoclasicismo francés, claro es que el Siglo de Oro español y el período isabelino inglés no son clásicos, y que tampoco es comprensible la aplicación del término al autor del *Fausto*, para no decir nada del *Requiem* de Mozart y los retratos de Rafael, cuya afinidad con la estética de Boileau no es muy evidente. En la pág. 269 se insinúa y en las 275 y sig. se manifiesta que lo atinado es llamar clásico al mejor período de cada literatura o a

sus autores sobresalientes (y entonces cada literatura, griega, española, inglesa, italiana, tiene sus clásicos); en la página 275 clásico es el que se opone a amanerado, y entonces buena parte de la pintura de Rafael y no poco del clasicismo francés deja de ser clásico (Lida de Malkiel, 1975, p. 332).

En efecto, pocos tratamientos tan eruditos y ricos ha tenido la idea de lo clásico como el que se le propicia en *Literatura europea y Edad Media latina*, aunque también haya que decir que este tratamiento resulta bastante ingenuo desde el punto de vista teórico. “Si se hubiera entendido el significado de la palabra *classicus*, no habría habido discusiones sobre el clasicismo”, escribe Curtius (1995, p. 353).

El objetivo del presente artículo consiste, entre otras cosas, en desmentir afirmaciones de este tono. Para ello partimos de la constatación de que la idea de clásico no es unívoca, de modo que no puede entenderse unívocamente su significado, como pretende Curtius, porque tal significado no es estable, sino que varía en función de la manera de conceptualarlo. Precisamente la manera de conceptualar el concepto de lo clásico es lo que llamamos clasicismo, que tampoco podrá ser, por lo tanto, un concepto unívoco. De este modo, van surgiendo históricamente las distintas modulaciones de la idea de “clasicismo” que presentaremos en este trabajo. El carácter polémico de las ideas de “clásico” y de “clasicismo”, nociones diversas pero muy vinculadas, no es algo accidental o sobrevenido por coyunturas históricas o por malentendidos filológicos. El carácter polémico es constitutivo de esas ideas, porque polémicas son todas las ideas filosóficas y estéticas.

Sea como fuere, advertimos también en el planteamiento de Curtius que la idea de “clasicismo” remite a la idea de “clásico” y que su tratamiento consiste en referir (incluso en reducir) la primera idea a la segunda, como hace Peyre.<sup>1</sup> Por este motivo, y aunque sea con el fin de disociarlas, la primera tarea que se nos presenta a la hora de tratar

---

<sup>1</sup> “Es lamentable que no podamos distinguir claramente en francés, como lo hacen los ingleses, entre ‘clásicos’ y ‘clasicistas’, entre los clásicos y sus partidarios” (Peyre, 1966, p. 34). Pero es dudoso que tal indistinción se deba a la lengua francesa. Más bien se debe al propio planteamiento de Peyre, que renuncia explícitamente a sistematizar los diferentes sentidos de la idea de clasicismo para no “complicar inútilmente las cosas” (Peyre, 1966, p. 31).

de sistematizar la idea de “clasicismo” consiste en trazar la historia y la evolución del concepto de “clásico”. Tal historia demostrará, según nos parece, que la naturaleza y el alcance de ambos conceptos (clásico y clasicismo) son muy diversos. También permitirá ofrecer un punto de referencia objetivo para quienes estudien las diferentes modulaciones de las ideas de “clásico” y de “clasicismo” en las diferentes categorías artísticas. En efecto, la investigación filosófica sobre temas de estética y de teoría del arte incurre a menudo en inexactitudes o en errores que se derivan del uso indiscriminado de términos como “clasicismo”, empleados a menudo como si fueran unívocos; la discusión sobre los diferentes sentidos de la idea de “clasicismo” está encaminada a esclarecer las dificultades que ocasiona un tal uso de este concepto. Por otra parte, constataremos que algunas formulaciones filosóficas o estéticas del clasicismo extraen su potencia crítica precisamente de la combinación de diversos sentidos de esta idea, en la medida en la que exploran las articulaciones que pueden darse entre los diferentes aspectos del clasicismo. De esta forma, la sistematización que aquí ofrecemos servirá también para ver con otra luz ciertas filosofías sobre el clasicismo, de las que analizaremos algunos ejemplos.

## 2. Cuestiones de génesis

Como es sabido, el término *classicus* en su sentido literario se acuña en las *Noctes Atticae* de Aulo Gelio, obra miscelánea del siglo II d. C. Tal acuñación parte de un concepto de carácter económico y social. Se atribuye al rey Servio Tulio (siglo VI a. C.) la división de la población romana en cinco clases (*classis*) en función de su estatus económico: la primera clase, la de quienes poseían un patrimonio de cien mil ases o más, era considerada la de los *classici* (“clásicos”). Los que poseían un patrimonio inferior a once mil ases eran considerados *infra classem*. Así pues, originariamente era clásico quien pertenecía a la primera clase de la sociedad romana en función de su mayor poder adquisitivo. La operación de Aulo Gelio consistió en extender metafóricamente esta estratificación socioeconómica a la “república de las letras” para referirse con ella a aquellos autores latinos que resultaban modélicos desde el punto de vista de su corrección gramatical: “Ite ergo nunc et, quando forte erit otium, quaerite an ‘quadrigam’ et ‘harenas’ dixerit e cohorte illa dumtaxat antiquiore uel oratorum aliquis uel poetarum, id est classicus adsiduusque aliquis scriptor, non proletarius” (Gell. 19.8.15). El escritor “clásico y solvente” (*classicus adsiduusque*) se opone de esta forma al

escritor “proletario” (*proletarius*), que en el terreno social equivaldría a los individuos *infra classem*. Esta primera acuñación del concepto, no obstante, parece responder tan solo a una cierta broma privada de Aulo Gelio, como parece indicar el hecho de que no tengamos ningún otro testimonio antiguo ni medieval en el que aparezca el término *classicus* así empleado (García Jurado, 2015, pp. 44-53).

Serán los humanistas del siglo XVI los primeros que, tras ver impresas las primeras ediciones modernas de las *Noctes Atticae* (de 1479 y de 1503), vuelvan a emplear el concepto en el sentido de Aulo Gelio después de muchos siglos. El primero, según documenta Rizzo (1986, p. 389), será Filippo Beroaldo el Viejo en un texto de 1496; en 1508, Guillaume Budé alude de nuevo a la metáfora de Aulo Gelio; en 1509, Hieronymus Gebwiler reproduce la oposición entre clásicos y proletarios, extendiéndola después al ámbito cristiano medieval; en el mismo año, Erasmo alude también al concepto; algunas cartas conservadas de Johannes Cono (1512), de Melanchthon (1519) y de Alfonso de Fonseca (1528) atestiguan asimismo el uso del término, entendiéndolo en gran medida como un concepto escolar, referido sobre todo a aquellos textos dignos de ser leídos, analizados y comentados en las clases de gramática; este mismo uso del concepto se constata en su primera aparición importante en el ámbito hispano: el diálogo *La escuela* (1539) de Juan Luis Vives. Los ejemplos, en fin, del uso de la idea de “clásico” en el humanismo del XVI pueden multiplicarse sin cuento (Worstbrock, 2008). Importa destacar ejemplos como el de Thomas Stretzinger, que en un panegírico de 1513 extiende el concepto hasta abarcar a Boccaccio, porque aquí asoma quizá por primera vez la vinculación de la idea de lo clásico con la idea de “canon”, una noción que tiene su propia historia independiente (Crespo Güemes, 2017). El proceso de dignificación literaria de las lenguas romances dará lugar asimismo a la aplicación de la idea de “clásico” a escritores de lengua vulgar. En 1548, Thomas Sébillet en su *Art poetique françois* ya considera clásicos a poetas franceses como Jean de Meun. El primer caso en español, según documenta Uría Varela (2021, p. 123), es el de Baltasar Gracián, quien en su *Agudeza y arte de ingenio* (1648) atribuye a Mateo Alemán el estatus de clásico.

Así pues, observamos en la historia del concepto de “clásico” algunos aspectos que interesa señalar para nuestros fines. En primer lugar, el término clásico tal y como es acuñado por Aulo Gelio se refiere única y exclusivamente a autores latinos, no griegos. Esto se debe a su coloración más gramatical o lingüística (*latinitas*) que literaria o estética.

Cuando los humanistas retomen el término a partir del siglo XVI extenderán su dominio también a autores griegos e incluso al ámbito cristiano medieval. Con esta ampliación de la extensión del concepto su intensión también se verá ensanchada: los clásicos ya no serán solamente modelos de corrección gramatical, retórica o literaria, sino cualquier escritor con autoridad en alguna materia (filosofía, teología, historia, etc.), identificándose en cierta medida con la idea de “canon”. Ya en el siglo XVII, lo clásico será predicado también de las autoridades literarias en lengua romance, de manera que el concepto tendrá un rango histórico muy amplio y también muy indefinido. Es importante en este punto no proyectar sobre la idea de “clásico” dominante en estas épocas su sentido más contemporáneo, que presupone una cierta ecuación entre esta idea y un concepto historiográfico o periodológico como el de la Antigüedad. En efecto, la vinculación entre lo clásico y lo antiguo, que dará lugar al compuesto de “Antigüedad clásica”, es un producto de finales del siglo XVIII, generalizado en el XIX y cuestionado en el XX, que presupone el historicismo ilustrado y que forma parte de los fundamentos mismos de la filosofía del arte romántica.

No por casualidad este punto de inflexión en la historia del concepto de “clásico” coincide con la aparición del término “clasicismo”, ausente por completo hasta el momento. Wellek (1983, p. 105) documenta la primera aparición del término en 1818, en publicaciones italianas que lo conceptualizan y lo critican desde una óptica romántica. Después el término se vierte al alemán en 1820 y al francés en 1822, y a partir de esa década su uso se va extendiendo lentamente por toda Europa. Desde un punto de vista léxico, “clasicismo” no es más que un calco de “romanticismo”, palabra que había aparecido poco antes, en los últimos años del siglo XVIII. En estas fechas surgen todo tipo de *ismos* de similar factura: por ejemplo, el término “virgilianismo” data de 1811 y “horacianismo” aparece hacia 1820 (Elías Muñoz, 2021, p. 386). Aunque el adjetivo “humanista” se registra desde el Renacimiento, más tardío es el sustantivo “humanismo”, que se documenta por primera vez en 1808 en la obra de Friedrich Immanuel Niethammer. Sería interesante poner en correspondencia la proliferación de todos estos términos con el concepto de *Sattelzeit* o “tiempo bisagra”, acuñado por Reinhart Koselleck para referirse a una etapa que se extendería aproximadamente entre 1750 y 1850, un período crucial en el que cristaliza la conciencia del hombre moderno y en el que, por lo tanto, se hace necesaria la acuñación de nuevos conceptos y la resemantización de viejas ideas: “desde

entonces, para nosotros la conceptualización y la comprensión van unidas” (Koselleck, 2009, p. 95). Koselleck señala, como característica fundamental de la *Sattelzeit*, la nueva conciencia de la temporalidad, fraguada sobre una nueva concepción de la historia. Este nuevo concepto de “historia” en que se apoya la *Sattelzeit* ocasiona, según Koselleck, una cierta conciencia de la aceleración del tiempo histórico que supone una quiebra entre la experiencia y la expectativa del hombre moderno: sus antiguos conceptos ya no pueden aplicarse a la cambiante realidad histórica. De este modo se origina la necesidad de reivindicar una nueva etapa histórica que diferencie la experiencia histórica propia del hombre moderno de la del antiguo: la transformación acelerada de la experiencia obliga a postular la llegada de un “tiempo nuevo” y, por ello, invita a la acuñación de nuevos conceptos históricos o “historiológicos”.

Por lo tanto, lo que se sanciona con la acuñación del vocablo “clasicismo” es la aparición de un nuevo concepto. Los conceptos, sin embargo, no pueden surgir de la nada, y el que aquí nos ocupa es el resultado de un proceso que involucra la transformación de otros conceptos previos. Concretamente, la operación conceptual que nos parece crucial para entender la idea de clasicismo tal y como aparece entre los románticos hay que buscarla en la identificación que se produjo a finales del siglo XVIII entre el concepto de la Antigüedad y el concepto de lo clásico, que habían tenido trayectorias separadas hasta el momento. Por un lado, la noción de “Antigüedad” era muy amplia, puesto que abarcaba también a las culturas orientales: los persas, los egipcios o los hebreos representaban, tanto o más que griegos y romanos, al mundo antiguo. Cuando, en 1797, Friedrich Schlegel identifica por primera vez la Antigüedad con lo clásico, dando lugar al compuesto “Antigüedad clásica” (*klassisches Altertum*), la denotación del concepto se estrecha y queda circunscrita, como lo está hasta el presente, prácticamente al mundo grecorromano. Por otro lado, la idea de lo clásico a la que queda vinculada la de la Antigüedad parte de unas concepciones estéticas muy específicas: de la idealización del arte griego que había divulgado Winckelmann unas décadas antes. La idea del arte griego de Winckelmann, que nunca empleó la palabra “clásico” ni ninguno de sus derivados, se convertirá en el paradigma estético clasicista con los primeros románticos, quienes llevarán esta idea más allá de lo estético para convertirla en una categoría histórica, antropológica y metafísica.

Así, el mismo Schlegel (1996) entiende que la perfección estética del arte clásico antiguo radica en su unidad, en su capacidad de lograr una

totalidad armónica a partir de una multiplicidad de materiales. Ya en 1788, Karl Philipp Moritz había apelado a la categoría de “totalidad” como principio para entender las obras clásicas, encarnación por excelencia de lo bello (cfr. Meier, 2017, p. 17). Pero será sin duda Schiller quien daría su forma canónica a estas ideas: el arte de la Antigüedad clásica constituye un “primer estado estético” caracterizado por la unidad de hombre y naturaleza, que constituye el ideal artístico griego.<sup>2</sup> En ese sentido, su poesía sería del tipo “ingenuo”, mientras que la poesía de los modernos, una vez perdido ese sentido de la unidad para dar paso al fragmentarismo, sería una poesía de tipo “sentimental”. Este “segundo estado estético” ha sido identificado con el propio romanticismo, aunque lo cierto es que Schiller aspiraba a lo que Marchán Fiz (2010, p. 208) llama “la utopía del tercer estado estético”, cuyo primer representante podría haber sido Goethe. Aunque Schiller no postula una correspondencia exacta, la poesía ingenua terminó identificándose con el clasicismo y la poesía sentimental con el romanticismo. Serán las lecciones de estética impartidas por Hegel poco después las que consagren la interpretación historicista de estas categorías, pero excluyendo ya de su horizonte esa “utopía del tercer estado estético” de la que hablaba Schiller. En la doctrina hegeliana, la unidad perfecta de materia y forma en el arte corresponderá también a su período clásico grecorromano, pero no habrá ya posibilidad de volver a él o de recuperarlo mediante alguna nueva síntesis en el futuro: por ello, en la concepción hegeliana, el arte será algo perteneciente al pasado. Este tipo de visión será la que predomine en general entre los románticos y la que mostrará el propio Goethe cuando defina el clasicismo como la salud y el romanticismo como la enfermedad: de algún modo, el período clásico marca un punto álgido del desarrollo del arte que solo puede conducir a una ulterior decadencia.

Así, los poetas y filósofos románticos reformularon la vieja querrela de los antiguos y de los modernos, que pasa a ser ahora, según la idea

---

<sup>2</sup> Schiller desarrolla ideas que ya estaban en la *Crítica del juicio* de Kant, quien es, para José Luis Villacañas (1990, p. 55), el auténtico filósofo del clasicismo: “Clasicismo es así la teoría que mantiene que en algún momento del género humano la naturaleza y la historia se han vinculado esencialmente, proponiendo en el tiempo una *Bildung* apoyada en una civilización, que reúne de manera ideal, y expresada en productos, la síntesis modélica de naturaleza y libertad”.

que acuña Schlegel y que divulga Madame de Staël por Europa, la querrela de los clásicos y de los románticos. Sin embargo, la querrela, así replanteada, estaba condicionada enteramente por la visión romántica de lo clásico, y por eso la oposición entre románticos y clasicistas entró en crisis tan pronto como se empezó a cuestionar la misma idea de lo clásico que habían empleado los románticos, heredada fundamentalmente de Winckelmann. El cuestionamiento de esta idealización de los griegos llegaría en las últimas décadas del siglo XIX y tiene en Friedrich Nietzsche a su más conocido representante. La visión alternativa, “dionisiaca”, de la Antigüedad griega que se presenta en obras como *El origen de la tragedia* tendrá importantes continuadores a lo largo del siglo XX, como es el caso del célebre libro de Dodds (1951).

Pero la superación de la dicotomía entre romanticismo y clasicismo debe situarse en el entorno del pensamiento estético y literario de las primeras décadas del siglo XX, particularmente en el ámbito francés. Marcel Proust (1919, p. 267), por ejemplo, relativizó la oposición al afirmar que solamente “les romantiques savent lire les ouvrages classiques, parce qu’ils les lisent comme ils ont été écrits, romantiquement”. De esta forma, parece que el clasicismo pasa a entenderse como una suerte de cristalización o decantación de un romanticismo primigenio que va ocurriendo con el tiempo. Hytier y Guicharnaud (1967, p. 9) atribuyen la primera formulación de esta idea a Émile Deschanel, que en una lección pronunciada en 1881 defendió la idea de que todo autor clásico había comenzado su trayectoria literaria desafiando revolucionariamente las normas establecidas en su medio cultural. Esta tesis subyace en la conocida definición que en un escrito de 1921 ofrecería André Gide de lo clásico: un “romantisme dompté” (citado en Masson, 1999, pp. 280-281). Muy poco después, Paul Valéry recordaría esta noción de “romanticismo domeñado” al escribir su célebre definición de clasicismo: “Tout classique suppose un romantisme antérieur. [...] L’essence du classicisme est de venir après. L’ordre suppose un certain désordre qu’il vient réduire” (Valéry, 1924, p. 16). Ramon Fernandez (1929) se referiría por su parte al clasicismo, no como negación del romanticismo, sino como etapa final de su desarrollo. Es en este contexto cuando Sigfried Giedion (1922) propone la noción de “romantischer Klassizismus” para describir un período (finales del siglo XVIII y principios del XIX) de la historia de la arquitectura.

Giedion no es, sin embargo, el acuñador de la expresión, cuyo uso puede rastrearse en varias publicaciones inglesas, francesas o españolas

de las últimas décadas del siglo XIX. En el ámbito hispánico, es Marcelino Menéndez Pelayo uno de los primeros en hacer uso de la idea de “clasicismo romántico”. En la *Historia de las ideas estéticas en España*, se lo atribuye a Fénelon por haber preferido la Antigüedad griega a la latina (cfr. Menéndez Pelayo, 1891, pp. 82-83). Unos años después, en las “Observaciones preliminares” que escribe para el séptimo tomo de las *Obras de Lope de Vega*, el término le es atribuido a Bernardo de Balbuena (autor en 1624 del poema épico sobre *Bernardo o la victoria de Roncesvalles*), esta vez en relación con la literatura de la decadencia romana: “Su clasicismo es de una especie peculiar y propia suya, que casi pudiéramos decir clasicismo romántico: semejante en mucho al de los poetas de la decadencia latina” (Menéndez Pelayo, 1897, p. cxxviii). No hay duda, ante estos ejemplos, de que el uso del sintagma “clasicismo romántico” a finales del siglo XIX se refiere exclusivamente a un aspecto fundamentalmente estilístico establecido mediante una comparación con el arte de ciertas épocas de la Antigüedad clásica que no se corresponden totalmente con la idea del pleno clasicismo. Lo que hizo Giedion consistió en interpretar la expresión en sentido histórico o, más concretamente, en sentido periodológico, como una etapa de la historia de la arquitectura. Pero es sin duda el importante libro de Pierre Moreau, *Le classicisme des romantiques* (1932), el que viene a sintetizar toda esta reacción crítica de principios de siglo a la oposición entre clasicismo y romanticismo. Para Moreau (1932, p. 23), el romanticismo habría nacido precisamente de la disgregación del clasicismo y habría quedado, en consecuencia, completamente penetrado por él, aspecto que va analizando en un recorrido por los escritores románticos franceses más conocidos.

Actualmente, la oposición entre romanticismo y clasicismo es casi unánimemente rechazada por los estudiosos del tema (Brown, 2009). Sin embargo, y aunque ya prácticamente no se sostenga, tal oposición resulta decisiva para entender la génesis del concepto que nos ocupa. En efecto, el origen de todo concepto imprime de algún modo un sello característico en su estructura, de manera que podemos sostener que la noción de “clasicismo”, aunque hoy se vea desvinculada de la noción de “romanticismo” (al menos en su sentido opositivo o dicotómico), no puede desvincularse totalmente de su génesis romántica por la propia historia de su acuñación como concepto. Venimos a coincidir aquí con el planteamiento realizado por autores como Alain Génétiot (2005, pp. 26 y ss.), que se ha referido a la “invention romantique de la

notion de classicisme”, o como Albert Meier (2017), que ha escrito sobre “l’invenzione del Classicismo come progetto romantico”.

Una consecuencia crítica inmediata que cabe extraer de esta postura es la siguiente: que constituye un grave error conceptual la indistinción entre la idea de “clásico” y la de “clasicismo”. Porque, como hemos visto, la idea de “clásico” se remonta a la Antigüedad y reaparece a partir del Renacimiento; ciertamente, experimenta una resemantización a finales del siglo XVIII con el romanticismo (que la hace equivaler prácticamente a lo que hasta entonces se había denominado “antiguo”), pero no está genéticamente vinculada a postulados románticos. La idea de clasicismo, en cambio, sí que es una construcción genuinamente romántica que no podía haber surgido antes del siglo XVIII.

Hay que advertir, por lo demás, que los conceptos de “clásico” y de “clasicismo” tienen un alcance muy diverso en su uso actual si los abarcamos desde una perspectiva más amplia. Por ejemplo, en el terreno de la economía se habla de una escuela clásica<sup>3</sup> (que iría aproximadamente de Adam Smith a Jevons), en el ámbito de las ciencias físicas se habla de una mecánica clásica<sup>4</sup> (la de Newton o Maxwell, por oposición a la mecánica relativista o a la cuántica) y en numerosos debates se apela con frecuencia a la autoridad de los llamados clásicos de la filosofía (Platón, Aristóteles, santo Tomás, Descartes, Hume, Kant). Pero en ninguna de esas materias se habla de un clasicismo económico, de un clasicismo físico o de un clasicismo filosófico (o al menos no es una denominación consolidada en esas categorías). Cualquier disciplina tiene sus clásicos, pero solamente las disciplinas artísticas parecen tener sus propios clasicismos. Esto es un aspecto esencial del concepto del clasicismo que se soslaya al confundirse con el concepto de lo clásico: a diferencia de este último, el uso de la idea de “clasicismo” es específico de las artes, es decir, se trata de una categoría específicamente estética.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Pero también de una escuela neoclásica, que comprendería aproximadamente el período de 1870 a 1920, representado por economistas como Alfred Marshall. Sobre el concepto de lo clásico en economía, cfr. Imaz Franco (2017).

<sup>4</sup> Sobre el concepto de lo clásico en física, cfr. Dale Valdivia (2017).

<sup>5</sup> Una excepción a esto puede encontrarse en la retórica, si se entiende como disciplina independiente de la literatura. Estudiosos de la retórica antigua —por ejemplo, Gelzer (1979)— hablan de clasicismo para referirse al aticismo

### 3. Cuestiones de estructura

Un buen punto de partida para sistematizar los diferentes sentidos del concepto que nos ocupa puede ser el análisis del tratamiento que se le dispensa en diccionarios y enciclopedias que contienen una entrada dedicada, al menos parcialmente, a la voz “clasicismo”.

El *Diccionario Akal de Estética* (Souriau, 1998) ofrece, en su entrada “Clásico/Clasicismo” (pp. 285-291), un ejemplo paradigmático de las confusiones que suelen acarrear los intentos de sistematización del concepto. La entrada distingue cinco sentidos, pero de ellos solo dos se refieren a la noción de “clasicismo”, mientras que los otros tres aluden a la noción de “clásico”. Aquí radica el primer error: se presentan las diferentes acepciones de la idea de “clásico” y de la idea de “clasicismo” como si vinieran a ser la misma cosa. Los problemas se multiplican si atendemos a los dos sentidos que se distinguen para el término “clasicismo”. En primer lugar, se habla del clasicismo “como época de los siglos XVI, XVII y XVIII y, en particular, como ideal estético” (p. 286), construyendo de esta manera un bloque histórico que reúne Renacimiento, Barroco e Ilustración en una aparente unidad que, además, parece ponerse en sintonía con un único ideal estético. Es evidente que tal unidad no existe (es, por lo demás, problemático suponer que hay una unidad de estilo bajo una unidad epocal) y el propio epígrafe se encarga de demostrar lo inadecuado de este tratamiento. En efecto, el epígrafe trata en primer lugar de la literatura, la pintura y la escultura para luego pasar a la arquitectura y a la música, ámbitos más “delicados” por cuanto no hay en ellos propiamente un concepto epocal de “clasicismo” (salvo el llamado clasicismo vienés en música). Es entonces cuando la entrada se desliza hacia el concepto normativo del clasicismo como estilo, cosa que debería ser más propia del siguiente epígrafe. Este se dedica al otro sentido que se le otorga a la idea de “clasicismo”: “estilo o género que obedece a un conjunto de normas que forman una tradición y proponen un modelo estético” (p. 289). No hay manera de entender qué diferencia esta acepción de la anterior, que mezclaba el concepto epocal con el de “ideal estético”. Este epígrafe está casi íntegramente dedicado a la danza clásica en los siglos XIX y XX, aunque añade en un apretado párrafo

---

que algunos rétores griegos, como Dionisio de Halicarnaso, promovieron en el mundo romano.

final que este sentido del clasicismo también se encuentra en la música, particularmente para referirse a sus épocas de apogeo. Esto hace que el sentido presentado en el epígrafe sea indistinguible en la práctica del anterior. Un último epígrafe, referido esta vez a lo clásico, aunque debería referirse al clasicismo, resume la acepción de lo clásico como idea de belleza absoluta y como ideal común a todas las épocas (pp. 290 y ss.).

Muy distinto panorama es el que ofrece el *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica*, que dedica entradas convenientemente diferenciadas a los términos “clásico” y “clasicismo”. En esta última entrada (García Jurado, 2021, pp. 106-115) se subraya muy apropiadamente la vinculación de la idea de “clasicismo” a su génesis romántica: “La creación de ambos neologismos no puede entenderse al margen de las polémicas habidas entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX ante el choque de las estéticas expresadas por ambos términos” (García Jurado, 2021, p. 107). Se parte por tanto de la asunción de que el clasicismo es efectivamente uno más de los *ismos* surgidos al calor del romanticismo. Aunque no se llegan a sistematizar ni a clasificar, a lo largo de la entrada se puede encontrar un recorrido por los diferentes sentidos de los que nos vamos a ocupar a continuación: el clasicismo designa “el estilo de las obras artísticas y literarias inspiradas en la Antigüedad grecorromana” (p. 106), pero también se refiere a una preceptiva que tiene por principios la verosimilitud, la imitación, el intelectualismo, el decoro o la moralidad (pp. 112-113); por una parte, se identifica con períodos históricos, como con el “movimiento intelectual que había comenzado en Italia a partir del siglo XV” (p. 107); por otra parte, para algunos autores, el clasicismo es “una suerte de credo estético y atemporal” (p. 114). Estos sentidos se corresponden con las cuatro acepciones de la idea de clasicismo que proponemos a continuación, que también pueden coordinarse aproximadamente con las enumeradas por Porter (2006, pp. 15-16).

### 3.1. Clasicismo como tradición clásica

Como ha estudiado Laguna Mariscal (2004), el sintagma “tradición clásica” fue acuñado por el filólogo italiano Domenico Comparetti en su conocida monografía sobre *Virgilio nel Medio Evo*, publicada en 1872. Existía naturalmente cada una de esas palabras de forma independiente (“tradición”, “clásico”), pero es en ese momento y en ese estudio sobre la pervivencia de Virgilio en la Edad Media cuando por vez primera se habla

de una “antica tradizione classica” de la que Virgilio sería “il sommo rappresentante” (Comparetti, 1872, p. 128). Al acuñar este concepto, Comparetti lo oponía por una parte a la tradición bíblica cristiana (que había tenido desde la época de la patrística una postura ambivalente hacia el legado clásico pagano) y, por otra parte, a la incipiente tradición popular medieval, que había desfigurado la imagen histórica y literaria de Virgilio hasta convertirlo en un personaje folclórico identificado con un mago, adivino o nigromante. A partir de Comparetti, los estudios de “tradición clásica” se configurarían según el patrón de los estudios de influencias típicos de la filología positivista del siglo XIX, siguiendo el rastro que un autor o una obra de la Antigüedad clásica ha dejado en alguna literatura nacional moderna (el caso descollante en España lo encontramos en el estudio de Menéndez Pelayo sobre *Horacio en España*, publicado entre 1877 y 1885). Pero quien realmente popularizaría la denominación y la constituiría como toda una disciplina dentro de los “estudios clásicos” sería Gilbert Highet con su célebre obra *The Classical Tradition*, publicada en 1949. En este libro, Highet estudiaba las influencias de obras grecolatinas en las tradiciones literarias de diferentes países desde la Edad Media hasta el modernismo anglosajón, encontrando elementos “clasicistas” en todos ellos, incluso en períodos que aparentemente nada tienen de clasicistas:

Later, the revolutionary era was to discover that Greco-Roman literature and thought can mean not only restraint, but liberation; and when it cast off the classicism of the baroque age it was not discarding Greece and Rome, but exploring them more deeply (Highet, 1985, p. 292).

Se configura de esta manera una acepción primaria de “clasicismo” referida a toda aquella influencia, al margen de la época o del estilo bajo el que se materialice, de cualquier obra o autor de la Antigüedad clásica en las modernas literaturas occidentales.

En su exhaustivo análisis de los presupuestos teóricos de la disciplina, García Jurado (2015, pp. 36-42) ha sistematizado las diferentes metáforas que se emplean para conceptualizar la tradición clásica mediante cuatro grandes rúbricas: las metáforas hereditarias (“legado”, “herencia”), las metáforas de la inmortalidad (“pervivencia”, “fortuna”, “fama”, “eco”, “resonancia”), las metáforas del contagio (“influencia”) y las metáforas democráticas (“recepción”). Las metáforas hereditarias,

muy empleadas en publicaciones anglosajonas, están vinculadas a una idea de la tradición como transmisión y resultan, por tanto, solidarias de la concepción positivista tradicional propia de los estudios de fuentes. Las metáforas de la inmortalidad están vinculadas, para García Jurado, con conceptos como el de *Nachleben* de Warburg o el de *longue durée* de Braudel: designan una concepción de la tradición clásica como trascendencia sobre el paso del tiempo, y puede constatar su presencia en los primeros cultivadores de la disciplina (Comparetti, Menéndez Pelayo). Las metáforas del contagio, que se concretan especialmente en la idea de “influencia” y que también estarían relacionadas, por tanto, con los tradicionales estudios de fuentes, dependerían de una cierta idea esencialista de las obras literarias que, a través de Heidegger, llegó a la hermenéutica de Gadamer y a críticos como George Steiner: aunque las obras se interpreten de diferentes maneras a lo largo de la historia, cada obra tiene un sentido inmanente que le es esencial. Las metáforas “democráticas”, que es la denominación propuesta por Hardwick y Stray (2008) para conceptualizar los procesos de recepción, se caracterizarían por renunciar a este último presupuesto en consonancia con los críticos de la deconstrucción americana: no hay sentido inmanente esencial a la obra; su sentido es construido siempre históricamente por los receptores, que influyen sobre la obra tanto como esta influye sobre ellos.

Más allá del ámbito literario en que se gestó la noción de la tradición clásica, en la historia del arte y en la historia cultural ha cobrado especial relevancia el concepto que acuñó el citado Aby Warburg: *Nachleben der Antike* (“supervivencia de lo antiguo”). De esta manera, toda la tradición del arte occidental estaría permeada por un “fondo de imaginaria visual” que se remontaría al mundo clásico:

Warburg repositioned the classical tradition as the cultural core of European history. Classicism was not associated by him with a style that had to be held up as a paragon for all art, but was rather considered as a pool of visual imaginery, whose most competent (but not the only possible) formal embodiment was antique art (Arciszewska, 2004, p. 13).

La noción de “tradición clásica” como modulación específica de la idea de “clasicismo” desbordó el ámbito de la erudición literaria para convertirse en todo un plan de investigación del arte en general y de sus raíces clásicas. Así lo atestigua, por ejemplo, el libro que Michael

Greenhalgh publicó en 1978 bajo el título de *The Classical Tradition in Art*. En él se presentaba la noción de “clasicismo” no solo como una continua recreación de motivos procedentes de la Antigüedad, sino como “una actitud intelectual hacia la Antigüedad que condujo a determinados artistas a reinterpretar ideas antiguas y modelos antiguos no de forma servil sino creativa, configurándose de esta manera como una tradición estilística pura” (Greenhalgh, 1987, p. 8). Aunque aquí parecen identificarse, posteriormente el mismo autor ha tratado de distinguir entre ambas nociones, disociando las denominaciones de “tradición clásica” y “clasicismo”: “We must also distinguish between *Classicism* and the *classical tradition*—the former being a state of mind that can exist without reference to any supporting traditions, the latter a conscious assimilation or re-working of characteristics imitated from earlier art and based ultimately on the perceived qualities of antique art” (Greenhalgh, 1990, p. 10).

Actualmente, la visión dominante en el ámbito de los estudios de tradición clásica es la llamada “metáfora democrática”, que no entiende el legado clásico como una sustancia que, al modo de los estudios de influencias, afecta de un modo u otro al arte posterior, sino más bien como una constante recreación de los modelos grecolatinos. Estos modelos, sin embargo, no serían algo preexistente a ellos, sino que cada apropiación los volvería a conformar a su manera. En el fondo de esta postura se reconoce el fragmento 151 del *Athenaeum*, atribuido a Schlegel (2009, p. 91): “Cada cual ha encontrado en los antiguos lo que necesitaba, o lo que deseaba: sobre todo a sí mismo”. Así, el clasicismo como tradición clásica nos ofrece más información sobre el medio cultural de recepción que sobre los modelos originales de la Antigüedad. Esta idea la encontramos también en Aby Warburg: “Saber si la Antigüedad nos empuja a la acción apasionada, o nos induce a la serenidad de una tranquila sabiduría, depende en realidad del carácter subjetivo de la posteridad antes que de la consistencia objetiva de la herencia clásica. Toda época tiene el renacimiento de la Antigüedad que se merece” (citado en Forster, 2005, p. 17). La misma opinión recoge Greenhalgh (1987, p. 157): “Cada época modela la Antigüedad según su propia imagen”.

### 3.2. Clasicismo como modelo normativo

El clasicismo, entendido como una suerte de preceptiva, como un conjunto de normas orientadas a establecer un cierto estilo reconocible, es una idea que se encuentra con frecuencia en el ámbito de la estética filosófica. Así, por ejemplo, el clasicismo cuya “disolución” estudia detalladamente Marchán Fiz (2010) se corresponde con su sentido normativo: es principalmente el clasicismo como “estilo” más o menos unitario. Cuando este mismo autor destaca el hecho de que disolución no equivale a desaparición y que el clasicismo, incluso después de su “disolución”, “emerge cual Guadiana que aparece y desaparece”, es sin duda en otra acepción diferente de la idea de “clasicismo” en la que está pensando:

Da la impresión, en efecto, de que lo clásico despunta siempre que un orden positivo, histórico, es encumbrado a una supuesta “naturalidad” neutral cimentada sobre la universalidad de una belleza objetiva, de una mimesis del reflejo o del estilo, de la misma manera que toda tentativa que invoca un “retorno a un orden”, deriva a esa ahistoricidad tan característica que nos ha dejado cual estela lejana no sólo la Razón clásica, sino también la “ilustrada” y la racionalidad moderna (Marchán Fiz, 2010, p. 18).

Resulta evidente que en este caso se está aludiendo a la que nosotros recogeremos como la cuarta acepción de la idea de “clasicismo”: la idea de una belleza metafísica atemporal y ahistórica. La constatación de que hay diversos sentidos de la idea de “clasicismo” y de que cuando uno se “disuelve” otro viene a ocupar inmediatamente su lugar constituye un poderoso argumento para evitar el uso de rótulos tan abstractos como, precisamente, el de “disolución del clasicismo”. Porque la disolución (que no desaparición) de la que habla Marchán Fiz no es del clasicismo en general, sino de una determinada idea del clasicismo, la normativa. Pero, simultáneamente, y como advierte el mismo autor, otras ideas de clasicismo sobreviven a esa disolución o incluso toman más fuerza tras ella. No obstante, hay razones para pensar, atendiendo al uso efectivo que se hace de esta idea en las diferentes categorías artísticas, que el

concepto normativo de clasicismo, lejos de haberse disuelto, pervive con excelente salud en numerosas artes durante el siglo XX.

Una ojeada al mundo de la pintura basta para ilustrar esta tesis. En el ámbito pictórico la idea de “clasicismo” tiende a usarse casi siempre en sentido normativo o estilístico y se prefieren otro tipo de denominaciones (“Renacimiento”, “Neoclasicismo”) para los períodos históricos concretos. Podemos tomar como ejemplo típico de estilo clasicista en pintura el del *Juramento de los Horacios*, tal y como lo presenta Antal (1978, p. 24): “Es rígido, simple, sobrio, objetivo, en una palabra, puritanamente racional. Grupos simples y líneas rectas organizan toda la composición, haciéndola clara y llamativa. Este es el método de composición conocido generalmente como clasicista”. Este tipo de composición asociada a unos valores muy concretos (simplicidad, sobriedad, claridad, etc.) es fácilmente rastreable en la pintura de casi todas las épocas y naturalmente también en el arte de vanguardia del siglo XX. Llorens (2003), por ejemplo, denomina “clasicismo moderno” a un período que iría aproximadamente de 1880 a 1940. Este concepto no sería propiamente periodológico, sino que agruparía a una serie de artistas que, para oponerse a las pretensiones “adanistas” de las vanguardias históricas por hacer tabla rasa de la tradición y “arrancar de cero”, prefirieron acudir a modelos clásicos para reinterpretarlos a la manera moderna. Así, el clasicismo moderno sería la voluntad de historizar un estilo pretendidamente atemporal, el clasicista, que se podría apreciar en pintores como Picasso o Matisse.

Por otro lado, en el ámbito de la arquitectura, la modulación normativa del clasicismo es la ensayada por autores como Tzonis, Lefavre y Bilodeau (1984), en la medida en que toman como categoría central de su análisis la noción aristotélico-vitruviana de *taxis*:

En nuestro análisis emplearemos el término *taxis* para referirnos al soporte o entramado normativo sobre el cual se han de disponer los diversos miembros arquitectónicos de acuerdo con el uso tanto aristotélico como vitruviano del término. Este entramado normativo es un sistema de líneas, planos, ejes o superficies límites reguladores que garantizan que la materia se disponga por medio de leyes que aparentemente no sean contradictorias (Tzonis, Lefavre y Bilodeau, 1984, p. 16).

Esta “poética del orden” se articula en los tres modos o maneras (también llamadas, precisamente, “órdenes”) de la arquitectura griega clásica: el dórico, el jónico y el corintio (además de los otros dos modos introducidos por los romanos: el llamado orden toscano, del que Vitruvio apenas se ocupa en *De architectura*, y el llamado orden compuesto, mezcla de jónico y corintio, al que Alberti se refirió por vez primera en *De re aedificatoria*). Las nociones de “clásico” y de “clasicismo”, tal y como se usan en arquitectura, aparecen necesariamente vinculadas a los cinco órdenes, como sentencia Summerson (1974, p. 12): “la arquitectura clásica solamente es identificable como tal cuando contiene alguna alusión, por ligera y marginal que sea, a los ‘órdenes’ antiguos”. Partiendo de esta concepción de lo clásico en arquitectura, el clasicismo arquitectónico no podrá ser entendido en sentido epocal, puesto que se categoriza más bien como un estilo normativo, como un “lenguaje” que autores como Summerson reconstruyen desde Alberti hasta Le Corbusier y que funcionaría como una invariante que subyace a las sucesivas transformaciones que imprimen en la arquitectura el Renacimiento, el manierismo, el Barroco, el neoclasicismo, los historicismos en el siglo XIX y el movimiento moderno en el XX.<sup>6</sup> Aunque esta es la idea dominante sobre el clasicismo en arquitectura, lo cierto es que ha habido algunas voces que se han alzado contra ella: es el caso de Demitri Porphyrios (1982), cuya reivindicación de que “el clasicismo no es un estilo”, sino una forma universal de construcción que se vincula directamente con la razón humana lo sitúa en nuestra cuarta rúbrica (clasicismo como belleza metafísica).

El ámbito de la arquitectura presenta afinidades significativas con el de la música. La noción de “música clásica” es una transformación que se produjo a mediados del siglo XIX de la noción previa de “música seria” o “música sabia”, idea que hacía referencia sobre todo a la música sinfónica alemana frente a la llamada “música ligera”, que aludía a aquellas composiciones técnicamente más sencillas que iban dirigidas a un público más amplio. Así, la idea de “clasicismo” con la que se opera en la música clásica se acerca más al concepto normativo

---

<sup>6</sup> Un “clasicismo moderno” que en la arquitectura de la segunda mitad del siglo XX habría reaccionado contra los excesos del movimiento moderno es objeto de estudio exhaustivo por parte de Stern (1989). Charles Jencks (1987) también ha sostenido que en la arquitectura postmodernista se puede identificar un nuevo clasicismo.

que al histórico. Como explica Hernández Mateos (2017, p. 219), “el concepto clásico en música pierde su dimensión histórica y se abraza a una dimensión normativa que termina definiendo la música clásica como aquella que se atiene a normas y formas estables”. En esta línea encontramos intentos, como el de Charles Rosen (2006), por definir un estilo clásico en música que unificaría a figuras como Haydn, Mozart o Beethoven a través de ciertos rasgos técnicos: el establecimiento de la forma sonata, el sentido de equilibrio tonal, el fraseo breve, periódico y articulado, etc. Sin embargo, se entiende que tal estilo normativo tiene su momento de máximo desarrollo y encuentra sus mejores representantes en una determinada época histórica: el llamado clasicismo vienés (aproximadamente entre 1750 y 1820). Algunos autores, por otra parte, se han referido a otros períodos de la historia de la música como clasicismo o neoclasicismo (o como “clasicismo modernista”). Así, por ejemplo, Danuser (2004) identifica la etapa que va de 1920 a 1950 como una época de neoclasicismo musical, aunque advierte que no es el período histórico lo que la define, sino ciertos rasgos estilísticos o temáticos. El “ideal of aesthetic simplicity” (Danuser, 2004, p. 261) de las composiciones de Erik Satie, la preferencia por los temas de la Antigüedad clásica en Stravinsky o la vuelta a la imitación y reinterpretación de los grandes músicos de la tradición alemana en compositores como Alfredo Casella serían característicos de esta corriente.<sup>7</sup>

La danza sigue prácticamente la misma pauta que la música. Se entiende que hay una danza clásica o académica, identificada con el *ballet*, que se opone a otro tipo de bailes, como el moderno o el popular. Así pues, lo clásico de la llamada danza clásica se refiere fundamentalmente a un concepto normativo que constituye el *ballet* clásico: la alineación corporal, la colocación paralela de hombros y caderas respecto al suelo, el *travail sur pointes*, etc. El concepto de “clasicismo” que se emplea en el mundo de la danza es fundamentalmente normativo: así, por ejemplo, Macaulay (1997) lo entiende como un estilo que ha evolucionado hacia un cierto formalismo, despojándose de los componentes representativos para centrarse en un lenguaje específico de la danza de tradición académica (naturalmente, esta tradición no contiene ninguna referencia

---

<sup>7</sup> Sobre el clasicismo moderno en música, con especial atención al caso español, cfr. Piquer Sanclemente (2008).

a la Antigüedad clásica).<sup>8</sup> Pérez Soto (2008) distingue tres estilos predominantes en la danza del siglo XX: el estilo clásico o académico, el estilo moderno y el estilo de vanguardia. El primero de ellos fue iniciado por Marius Petipa, quien trató de devolver al *ballet* el estilo de la corte francesa del siglo XVIII mediante la representación a gran escala (con el uso del mayor número posible de recursos coreográficos) de temas realistas pero fuertemente idealizados, desarrollados en tres o cuatro actos, con el uso del “grand pas de deux” como final de obra, etc. Estas características técnicas, que conformaron el núcleo del *grand ballet* ruso de época imperial, serían retomadas por los coreógrafos soviéticos (Vainonen, Zakharov, Lavrovsky), quienes las convertirían en una suerte de preceptiva estética para el baile en época de Stalin: “Se trata de la repetición del clasicismo de Petipa elevado al rango de arte intemporal, que puede servir de política cultural tanto para zares como para jefes comunistas” (Pérez Soto, 2008, p. 128). Esta preceptiva se ha convertido, con ligeros retoques, en el “lenguaje” más común de los espectáculos de danza clásica que todavía hoy se ejecutan en todo el mundo.

### 3.3. Clasicismo como época histórica

La categorización del clasicismo como época histórica es seguramente la más extendida, sobre todo en el ámbito de las artes plásticas y de la literatura. Así, por ejemplo, en el pequeño libro de Secretan (1973) sobre *Classicism*, tal idea se refiere exclusivamente a diferentes períodos históricos. Con frecuencia, la interferencia de esta acepción tan extendida con otras modulaciones de la misma idea arroja resultados dudosos, sorprendentes o problemáticos. Por ejemplo, el tratamiento que realiza Erwin Panofsky (1989, pp. 93-101) de la idea de clasicismo tiene algo de paradójico: su objeto de interés radica en la teoría del arte y por ello se refiere fundamentalmente a los preceptos estéticos normativos del clasicismo, particularmente a los de Bellori. Sin embargo, tal tratamiento normativo de la idea de “clasicismo” presupone una previa elección por parte de Panofsky, que identifica el clasicismo con el arte y la teoría del arte del siglo XVII. Así pues, las consideraciones que se hacen sobre la preceptiva clasicista son el fruto de la aplicación previa de un

---

<sup>8</sup> Algunos autores han tratado de categorizar el desenvolvimiento de este estilo clasicista en la danza como una etapa histórica, pero en general han preferido acudir a la noción de “neoclasicismo”. Así lo hace, por ejemplo, Paul Bourcier (1978).

concepto histórico o periodológico de clasicismo: si Panofsky hubiera considerado como período clasicista el Renacimiento o el siglo XVIII, sin duda los preceptos estéticos que atribuye al clasicismo habrían variado significativamente.<sup>9</sup> Surge de este modo una peculiar dialéctica entre esta acepción del clasicismo y la segunda que hemos expuesto (la normativa), que constituye uno de los principios más característicos de la idea de lo clásico.

Pero a menudo la acepción epocal también presenta una singular dialéctica con la primera acepción que aquí hemos consignado (el clasicismo como tradición clásica). En estos casos, las épocas clasicistas se presentan como etapas especialmente marcadas por la pregnancia de los modelos clásicos. Así lo entiende, por ejemplo, Marchán Fiz (2010, p. 23) al referirse a “las recurrencias de lo *clásico* —categoría estética— en los sucesivos *clasicismos* —cristalizaciones artísticas—, los cuales traslucen las distintas y sucesivas maneras de interpretar las codificaciones clásicas”. Sin embargo, en algunas ocasiones, las relaciones epocales entre lo clásico y los períodos clasicistas se han entendido precisamente a la inversa: Arnold Hauser, por ejemplo, categoriza como clasicista el arte de la época clásica ateniense y como estilos clásicos a los períodos posteriores (Renacimiento italiano, siglo XVII francés) que vuelven a ese clasicismo originario: “El clasicismo griego se distingue de los estilos clásicos de él derivados precisamente en que en él la tendencia a ser fiel a la naturaleza es casi tan fuerte como el afán de medida y orden” (Hauser, 1978, p. 108). A pesar de esto, y de forma no poco confusa, en la misma obra denominará “clasicismo” al arte del *Cinquecento*, siguiendo la convención establecida.

El principal problema de conceptualizar el clasicismo como época histórica consiste en que cada tradición nacional lo sitúa en épocas distintas, asociándolo por tanto con estéticas y estilos completamente heterogéneos. Tal vez sea el campo de la literatura donde más acusada es esta tendencia a la equívocidad del clasicismo histórico, y así lo han percibido filólogos y críticos literarios como Helmut Hatzfeld:

---

<sup>9</sup> Para evitar este tipo de circularismo en las definiciones de períodos históricos demasiado estrechos, resulta interesante la propuesta de Génétiot (2005), quien analiza el clasicismo como un término de *longue durée* que empieza con el Renacimiento y acaba con el Romanticismo.

No hay clasicismo absoluto. Casi todas las literaturas dicen haber alcanzado cada una su propio clasicismo, y en diferentes siglos. El clasicismo italiano de los siglos XV y XVI es un clasicismo renacentista, o clasicismo por excelencia. El clasicismo alemán de comienzos del siglo XIX es un clasicismo romántico. El clasicismo francés, simplemente porque es un clasicismo del siglo XVII, es clasicismo barroco (1941, p. 17).

Hatzfeld no menciona el caso español, tal vez porque entre nosotros se registra la peculiaridad de que el clasicismo literario español no suele categorizarse como clasicismo, sino que se prefiere una denominación que empezó a usarse en el siglo XVIII y que se extendió como convención manualística a lo largo del XIX: la denominación de “Siglo de Oro” (Bleuca, 2004). Esta expresión recoge, sin embargo, la que seguramente es la nota más característica de la idea de “clasicismo” entendida al modo histórico: el período clasicista de una tradición literaria o artística vendría a designar su momento de máximo esplendor, su “época dorada”, habitualmente conceptualizada según una metáfora orgánica o biológica. Así, el desarrollo del arte tendría una etapa infantil de arcaísmo, una etapa madura de clasicismo y una etapa decadente de manierismo, barroquismo o romanticismo. Evidentemente, este tipo de conceptualizaciones de la historia del arte son muy típicas del siglo XIX y alcanzan su máxima expresión en la estética de Hegel, pero también se encuentran transformadas en la teoría sobre “la vida de las formas” de Henri Focillon y en muchas otras doctrinas posteriores que adaptan los mismos esquemas bajo diferentes formulaciones.

La asignación de determinados períodos históricos como etapas de clasicismo reviste una especial dificultad en artes relativamente recientes, como es el caso del cine. En un artículo publicado originariamente en 1949 (“L’âge classique du cinéma”), Éric Rohmer se refirió particularmente al problema que suponía la noción de “clasicismo” para un arte que no tenía modelos clásicos antiguos. Para el director francés, esta paradójica situación del arte cinematográfico hacía que el clasicismo fuera, a diferencia de lo que ocurre en las demás artes, un proyecto que construir en el futuro: “Au cinéma, le classicisme n’est pas par derrière, mais en avant” (Rohmer, 1984, p. 49). Sin embargo, lo cierto es que sí hay un período en la historia del “séptimo arte” que se suele identificar con la época clásica del cine: la que va aproximadamente de 1930 a 1970

(aunque este período depende mucho de los criterios y de los autores que se tomen como referencia). El crítico André Bazin fue uno de los primeros en divulgar esta idea: “En 1938 o 39, por tanto, el cine sonoro conocía, sobre todo en Francia y en América, una especie de perfección clásica” (Bazin, 1990, p. 89).

Pero tal denominación no deja de involucrar graves problemas, como se puede notar en la confusión que se produce a menudo entre la denominación de “época clásica del cine de Hollywood” y la de “clasicismo hollywoodiense”. La dificultad estriba nuevamente en el intento por hacer coincidir el concepto periodológico con un concepto normativo de carácter técnico. El propio Bazin ya le había querido dar una significación estilística al concepto cuando, al distinguir entre un cine centrado en la imagen (interesado más en la plástica del montaje que en el contenido narrativo) y un cine centrado en la realidad (en el cual el montaje se hacía “invisible” para ponerse al servicio de la trama), había vinculado este último con el cine clásico americano anterior a la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, ha sido David Bordwell quien ha hecho el mayor esfuerzo por darle una carga normativa y estilística al concepto de “clasicismo de Hollywood”, que define como un “sistema de normas que operan en diferentes niveles de generalidad” (Bordwell, Staiger y Thompson, 1997, p. 8). Sin embargo, la lista de rasgos que cita Bordwell como característicos de la “película tipo” del clasicismo hollywoodiense (la iluminación de tres puntos, el montaje en continuidad, el encuadre centrado, etc.) son tan generales y han sido exportados por la industria cinematográfica americana al resto del mundo con tanto éxito que casi pueden encontrarse en cualquier película de cualquier país en cualquier época. El rango temporal tan amplio en que se mueve Bordwell (de 1917 a los años sesenta aproximadamente)<sup>10</sup> ya da buena cuenta de que tal grado de generalidad en los criterios seleccionados no es muy útil para realizar clasificaciones y análisis precisos.

Pero tal vez la modalidad más paradójica de esta acepción histórica de clasicismo se encuentre en quienes atribuyen una edad clasicista<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Últimamente, Baptiste Creps (2021) ha introducido la categoría de “neoclasicismo hollywoodiense” para referirse al retorno que se experimentó en el cine comercial americano a los modelos de su etapa clásica durante los años ochenta. Su principal representante sería Steven Spielberg.

<sup>11</sup> Ballesteros Arranz (2015) la sitúa aproximadamente entre el 511 y el 336 a. C., es decir, entre el establecimiento de la democracia ateniense y Alejandro

a la propia Antigüedad clásica, como ya hemos visto en el caso de Hauser. Dentro de esta habría autores que todavía no son clasicistas y que tendrían, por ello, un cierto sabor “arcaico”. Lasso de la Vega (1971, p. 42) dice, por ejemplo, que Píndaro “representa un arcaísmo maduro, todavía no un clasicismo”. Otros autores clásicos tampoco serían ya propiamente clasicistas, en este caso porque habrían llegado tarde a esta etapa. El período helenístico, y el alejandrinismo como gusto estético asociado a él, sería el ejemplo idóneo en el ámbito griego. Más dificultoso es el caso de los escritores latinos: Virgilio y Horacio, dos de los pilares del clasicismo literario de todas las épocas, no serían autores clasicistas de acuerdo con la idea del clasicismo ateniense; sí lo serían, en cambio, si se entiende la época de Augusto como el período clasicista del arte romano.<sup>12</sup> Sin duda, no sería clasicismo en ningún sentido, de acuerdo con esta concepción, todo lo que cae dentro del período vagamente definido como Antigüedad tardía, que a veces alcanza al siglo II d. C.

Finalmente, es necesario aludir dentro de esta acepción a la idea de “neoclasicismo”, un concepto periodológico que se suele atribuir a aquellas artes (principalmente la literatura, la pintura, la escultura y la arquitectura) que, habiendo experimentado una etapa de esplendor “clasicista” en el Renacimiento, vuelven sobre esos modelos antiguos idealizados en siglos posteriores. Según Wellek (1983, p. 99), el concepto de “neoclasicismo” es acuñado por William Rushton hacia 1863, pero su uso no se generaliza sino hasta la década de 1920, especialmente en el ámbito anglosajón. En opinión de Mario Praz (1969, p. 12), el neoclasicismo es la vía alternativa que siguieron los artistas que no desarrollaron el manierismo del siglo XVI en la dirección del Barroco: “But if the mannerist phase was to lead logically to the baroque, in certain individuals and isolated groups it provoked a return to a more rigid classicism”. Ejemplos de ello serían Milton en la poesía y Poussin en la pintura. En su uso periodológico, no obstante, la noción de “neoclasicismo” suele circunscribirse al siglo XVIII, haciéndolo coincidir

---

Magno. Los tres tragediógrafos clásicos, el Erecteion o el Partenón, Fidias, Praxíteles, Mirón o Policleto son presentados como ejemplos descollantes del clasicismo griego.

<sup>12</sup> Para una crítica de la concepción puramente clasicista del arte del siglo de Augusto, cfr. Galinsky (1999). Cfr. también la crítica de Aguiar e Silva (1962, pp. 7-20), para quien este uso del concepto de “clasicismo” comprometería su unidad y ofrecería una imagen “falsa” de la cultura griega antigua.

prácticamente con la noción de “Ilustración”. La obra escultórica de Canova y la obra pictórica de Mengs son algunos de los ejemplos más citados de arte neoclásico, mientras que entre sus teóricos se puede citar al propio Winckelmann o, entre nosotros, el caso de Ignacio de Luzán (Álvarez Barrientos, 2005).

### 3.4. Clasicismo como belleza metafísica

En esta acepción, la idea de clasicismo se define habitualmente recurriendo a otras ideas o categorías a las que se considera afín: orden, armonía, luz, claridad, proporción, perfección, naturaleza, racionalidad, imitación, idealización, elegancia, simetría, geometría, pureza, rigor, unidad, virtud, decoro, concinidad, serenidad, objetividad, frialdad, sobriedad, contención, medida, buen gusto, humanismo, antropocentrismo, cartesianismo, academicismo, esencialismo, cosmos, latinidad, moralidad, canon, excelencia, jerarquía, Antigüedad, Occidente, bondad, belleza y verdad, etc. Naturalmente, esta perspectiva agradecerá, como veremos, los tratamientos dicotómicos: si un arte clasicista se apoya en una estética de la imitación, de la naturaleza o del decoro, un arte no clasicista o anticlasicista se apoyará en una estética de la creación, del artificio y de la transgresión.

Muy importante para este sentido de la idea es el llamado clasicismo francés, que muchas veces se ha tomado (especialmente por autores franceses) como el clasicismo por excelencia. Los autores franceses del siglo XVII se habrían presentado como los auténticos herederos o continuadores del clasicismo atemporal iniciado por los autores griegos, como sugiere Racine en el prólogo de su *Ifigenia*: “He reconocido con placer, por el efecto que ha producido en nuestro teatro todo lo que he imitado de Homero o de Eurípides, que el buen sentido y la razón son iguales en todos los siglos. El gusto de París resulta coincidente con el de Atenas” (citado en Peyre, 1966, p. 96). Pero esta postura sobre la unidad de un clasicismo atemporal, igual que la idea de un clasicismo francés unitario, es más una ideología sostenida por algunos de sus representantes y defensores que una realidad histórica. Así, Alain Génétiot explica que:

[...] la présentation d’un classicisme homogène, incarnation d’une essence à un moment de grâce de la civilisation française, est une invention de l’histoire littéraire des Modernes et du XVIIIe siècle relayée par

l'enseignement scolaire au XIXe siècle dans un projet de définition culturelle de l'identité nationale (2005, p. 4).

Tal y como venimos señalando, la construcción de la idea de "clasicismo" (del clasicismo francés en este caso) depende en gran medida de una operación realizada por los románticos a finales del siglo XVIII y principios del XIX.

La visión que sobre el clasicismo francés se ha divulgado a partir de esta época ha soslayado ciertos elementos ciertamente "anticlasicistas" que pueden encontrarse en casi todas las preceptivas francesas del siglo XVII. Como ha recordado Kibédi Varga (1990, p. 25): "Le classicisme, nourri non seulement de la *mimesis* aristotélicienne, mais aussi des philosophies de la Renaissance, ne peut pas ignorer entièrement l'idée d'une activité humaine créatrice". Se tiende a olvidar, de esta forma, que la naturaleza a cuya imitación se apela constantemente no es la naturaleza real, sino una idealización que Batteux codificará mediante la idea de *belle nature*. Se tiende a olvidar que en el gran manifiesto del clasicismo francés, *L'art poétique* de Boileau, se afirma explícitamente, siguiendo a Horacio, que para la creación poética no basta la técnica, el *ars*, sino que es indispensable el genio o el talento innato, el *ingenium*. Tampoco se suele recordar que el mismo Boileau es el principal introductor en Francia del Pseudo-Longino y de la idea de lo sublime, que tanto recorrido tendría en la estética romántica, o que algunos de los principales preceptistas del clasicismo francés, como Chapelain o Le Bossu, se esforzaron por incluir las categorías de lo maravilloso o de lo extraordinario en sus concepciones de la verosimilitud en el género de la épica. Se tienden a olvidar, en definitiva, muchos componentes que se encuentran en el centro mismo de la poética clasicista y que luego recibirán, sin embargo, el nombre de románticos o de anticlasicistas.

Por todo ello, este tipo de concepciones del clasicismo favorecen extraordinariamente su oposición dicotómica con otros conceptos análogos de la estética o de la historia del arte, principalmente con el Romanticismo.<sup>13</sup> Otra oposición habitual es la que contrapone el

---

<sup>13</sup> La oposición se mantiene pero se matiza en autores como Pauli (1948, p. 12), para quien el clasicismo es "esencialmente normativo, y se opone en este aspecto a la libre actuación de la propia individualidad, aunque, naturalmente, está muy lejos de poner impedimentos al desarrollo de grandes personalidades. Sólo en él aparecen los grandes artistas precisamente como realización del canon artístico". Frente a esto, el romanticismo se caracterizaría por el "principio del

clasicismo al manierismo. Arnold Hauser, al mantener la discutible opinión de que el “manierismo significa uno de los cortes más abruptos de la historia del arte” (Hauser, 1971, p. 16), lo opone dicotómicamente al clasicismo propio del alto Renacimiento italiano, con el que habría roto abruptamente: “El anticlasicismo del arte manierista significa, en el fondo, la negación de la normatividad, del carácter paradigmático y de la validez humana general del arte del alto Renacimiento” (Hauser, 1971, p. 60). Encontramos el mismo carácter opositivo si acudimos a la teoría del barroco de Eugenio d’Ors (1964, pp. 149-150), para quien “lo que se diga del barroquismo en forma positiva debe entenderse aplicable al clasicismo en forma negativa y recíprocamente”. Según D’Ors (1993, p. 222), lo barroco y lo clásico constituyen sendos “eones” que, en perpetua alternancia, se presentan como constantes transhistóricas impercederas que eventualmente se pueden materializar en estilos históricos concretos.<sup>14</sup> Aquí se observa la ligazón de este sentido del clasicismo con su sentido estilístico o normativo, entendido a menudo como una concreción suya. La idea metafísica del clasicismo tiene una perspectiva y un alcance mucho más general: rebasando la escala histórica de los estilos y de las épocas, se esfuerza por reconocer tendencias más amplias que se relacionarían con aspectos espirituales del ser humano o con facultades metafísicas innatas de su entendimiento o de su sensibilidad.

Este tipo de concepciones opositivas desborda a menudo el ámbito de lo artístico o lo estético para situarse en una perspectiva más amplia, de tipo cultural, social, antropológico, moral o político. El clasicismo se verá en estos casos como el trasunto de ciertos valores humanos, relacionados principalmente con la Antigüedad, que el mundo moderno habría transgredido o pervertido. Así, por ejemplo, Lasso de la Vega (1971, p. 14) dice: “Concedo yo que la masificación, concedo que el materialismo, el maquinismo y otros terribles adelantos imperantes al día son enemigos del Clasicismo y de su concepto del hombre, que será siempre un hombre de clase”. Estos valores propios del clasicismo

---

individualismo de la forma”, cosa que haría de lo romántico, no ya un estilo normativo, sino una especie de sensibilidad.

<sup>14</sup> Una visión menos metafísica y más ajustada del Barroco es la que lo considera al mismo tiempo como punto de partida y como punto de llegada del clasicismo. Así, por ejemplo, Tapié (1978, pp. 36-37): “El Clasicismo francés del siglo XVII habría surgido, pues, del Barroco, mientras que el Clasicismo del arte renacentista se habría descompuesto y disgregado en el Barroco”.

se entenderán a veces como pertenecientes a un pasado irrecuperable, pero también, en algunos casos, se verán desaparecer y reaparecer periódicamente de acuerdo con una concepción cíclica de la historia. Esta es, por ejemplo, la visión de Halbach (1948, p. 192), quien sostuvo que cada trescientos años se produce un renacimiento de lo clásico.

¿Qué alcance se le puede atribuir a este tipo de teorías metafísicas y ahistóricas del clasicismo? Algunos críticos de tendencia marxista o sociológica no han dudado a la hora de percibir en esta metafísica el trasunto de una ideología propia de las clases sociales dominantes en cada época. Arnold Hauser es uno de los principales expositores y defensores de esta tesis. Para él, la doctrina del clasicismo que cristalizó en Italia durante el *Quattrocento* y el *Cinquecento* es fundamentalmente el reflejo de la estructura jerárquica de la sociedad italiana del momento:

Tal sociedad habrá querido prestar a la obra de arte el carácter de normatividad y necesidad. Habrá expresado con ello una “sublime necesidad” y procurado demostrar mediante el arte que existen criterios y normas de validez general, inmovibles e intangibles, que en el mundo domina un sentido absoluto e invariable, y que este sentido se halla en posesión del hombre, si bien no de un hombre cualquiera. Las formas del arte habrán de ser, de acuerdo con las ideas de esta sociedad, paradigmáticas, habrán de operar de manera definitiva y perfecta, lo mismo que el orden que enseorea la época. La clase dominante buscará en el arte, ante todo, la imagen del sosiego y la estabilidad que persigue en la vida (Hauser, 1978, pp. 434-435).

Sin embargo, tal reducción sociológica no parece solucionar el problema de forma satisfactoria.<sup>15</sup> La idea metafísica del clasicismo,

---

<sup>15</sup> La misma justificación sociologista, en este caso para el clasicismo francés del siglo XVII, puede encontrarse en Friedrich Antal (1978, p. 26): “Dicho período, caracterizado por la expansión de la clase media y su ascenso a una posición de poder, produjo necesariamente un arte clasicista, es decir, un arte que surgía de la concepción racionalista de la vida peculiar a dicha clase”. También Tapié (1978, pp. 197-230) ofrece un tratamiento contextual en clave sociopolítica del mismo período artístico. Sin duda fue Sartre (1948, p. 99) el primer gran defensor de esta postura.

como toda idea metafísica, debe contener algún contenido positivo, efectivo, que explique su gran rendimiento histórico en contextos muy diferentes, más allá de los condicionantes sociopolíticos a los que indudablemente está siempre sujeta. Desde nuestra perspectiva, tal idea no sería más que el resultado de conceptualizar con un formato metafísico y ahistórico un concepto plenamente funcional e histórico que nace en cada arte y que tiene que ver con la acepción normativa del clasicismo. En efecto, cada categoría artística ha tendido a tomar como molde o canon una serie de elementos que han funcionado como substrato o sustancia para su desarrollo histórico. Es el caso de los cinco órdenes que veíamos descritos por Summerson en arquitectura, pero también de los *topoi* analizados por Curtius como correa transmisora de la historia de la literatura occidental.

La idea metafísica del clasicismo no sería sino el resultado de tomar esos moldes o cánones sobre los que históricamente se ha configurado cada categoría artística para elevarlos hasta convertirlos en hipóstasis ahistóricas. Sin embargo, y precisamente por su contenido positivo y normativo originario, estas hipóstasis metafísicas han funcionado históricamente con toda efectividad, hasta el punto de que han alimentado por igual tanto las poéticas más rígidamente clasicistas como aquellas que han hecho de la transgresión sistemática de esos cánones su carácter definitorio (romanticismo, vanguardias, “postmodernismo”). Aunque sea para negarlos, los componentes “clásicos” que constituyen la sustancia “clasicista” de las diferentes categorías artísticas están siempre presentes de una manera u otra en las artes, incluso en períodos categorizados habitualmente como “anticlasicistas” (manierismo, Barroco, Romanticismo, modernismo). Ese es precisamente el “fulcro de verdad” que cabe atribuir a las conceptualizaciones metafísicas y ahistóricas de la idea de “clasicismo”.

#### 4. Algunas conclusiones y aplicaciones

La sistematización de concepciones del clasicismo que hemos presentado no tiene, naturalmente, la pretensión de agotar por completo todos los sentidos que esta idea (y, correlativamente, la idea de “clásico”) pueda adquirir en diversos contextos. Tampoco debe entenderse que los cuatro sentidos que hemos disociado analíticamente se tengan que presentar aislados en la práctica; de hecho, ocurre casi siempre lo contrario. Precisamente la primera conclusión que cabe extraer de tal sistematización es que los problemas eminentemente filosóficos

que suscita la idea misma de lo clásico dependen de la combinación (cuando no de la confusión) entre diversas maneras de entender la idea de “clasicismo”. Es interesante analizar desde esta óptica algunas de las ideas más influyentes que sobre lo clásico se han divulgado en las últimas décadas, como la que debemos a Hans-Georg Gadamer.

Como es sabido, Gadamer presenta la idea de “tradición” como noción clave de su hermenéutica filosófica. La tradición sería el marco de “prejuicios” transmitidos que posibilitan la comprensión en cada época histórica. Es en el seno de la tradición donde el concepto de lo clásico adquiere una particular relevancia. En la medida en que acepta la definición de lo clásico como “una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente”, Gadamer (1996, p. 357) concede que el sentido primigenio de lo clásico hay que buscarlo en su acepción normativa, aunque también se desliza a su acepción metafísica en cierta medida. Pero, puesto que este concepto normativo se pone siempre en correspondencia con alguna época histórica (particularmente, con la llamada Antigüedad clásica), Gadamer acepta también que el concepto de lo clásico se articula temporalmente. Más concretamente, esta temporalidad de lo clásico aparece siempre como un “rasgo retrospectivo”, como una suerte de nostalgia por un tiempo mejor ya pasado: “La conciencia ante la que se destaca la norma clásica es una conciencia de decadencia y lejanía. No es casual que el concepto de lo clásico y del estilo clásico se deba a épocas tardías” (Gadamer, 1996, p. 358). De esta manera, lo clásico, entendido como “el concepto de una época fundido con el de un estilo”, se convierte en uno de los componentes fundamentales de la tradición que mediatiza la comprensión histórica de cada época. Pero lo clásico, por su propia naturaleza, tiene para Gadamer un carácter especial. Historizar el concepto normativo, estilístico, equivale a su “desarraigo”, pues hace presente a cada época lo que por definición es un pasado irrecuperable: “En lo ‘clásico’ culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo” (Gadamer, 1996, p. 359). La paradoja que está en la raíz de lo clásico es esta ambivalencia de lo “pasado como lo no pasado”, porque “lo que es clásico es sin duda ‘intemporal’, pero esta intemporalidad es un modo del ser histórico” (Gadamer, 1996, p. 359). Así, para Gadamer, lo clásico no representa una excepción que anule la “distancia histórica” de los textos, como erróneamente le atribuye Hans Robert Jauss (2013, pp. 188-190), sino que lo clásico representa para él un caso paradigmático del sustrato en que se mueve la tradición, porque

ejemplifica la continua mediación entre el pasado y el presente que se pone en juego en toda comprensión histórica (Gadamer, 1996, p. 360).

El tratamiento de lo clásico en Gadamer extrae su potencia del carácter paradójico que tienen, tomadas conjuntamente, la segunda y la tercera (y aun la cuarta) de las acepciones de la idea de clasicismo que hemos enumerado. Se trata, en definitiva, de la desavenencia entre lo normativo y lo histórico. Otras paradojas surgen cuando se combinan entre sí las diferentes modulaciones del clasicismo. Así, la “Teoría del clasicismo” expuesta por José Ortega y Gasset (1966, pp. 68-75) rechaza el concepto normativo de “clasicismo” —“no como un tipo dogmatizado” (p. 68)— y el concepto histórico —“el error de pensar el clasicismo según una noción cronológica” (p. 71)— para partir más bien de un concepto “sobrehistórico” del clasicismo: “algo así como un principio de la conservación de la energía histórica” (p. 69). Aboga Ortega en este escrito por desvincular tal noción de la literatura o de las artes para extenderla a la historia, a la ciencia, a la ética, al derecho o a la política. Así pues, el principio vital de lo clásico es para Ortega algo que desborda la estética para convertirse en todo un principio histórico de carácter optimista. En efecto, la visión pesimista de lo clásico como una Grecia idealizada a la que hay que volver no es para Ortega un ideal deseable propio del clasicismo —“¿y para qué dos Grecias si con una basta?” (p. 73)—, sino más bien una idea propia del romanticismo. El clasicismo que Ortega reivindica, aludiendo a la doctrina nietzscheana del superhombre, no entiende el modelo de los clásicos grecolatinos como un pasado irrecuperable al que sigue una decadencia en el presente desde el que se habla (una visión como la de Gadamer, que para Ortega sería ejemplo de un “clasicismo romántico”), sino que lo entiende precisamente como “esa lucha por mejorarse, por superarse” que el “ideal seguro y perenne” del “verdadero clasicismo” pone ante nosotros (p. 75). En este caso, el filósofo español ha realizado su planteamiento del clasicismo cruzando de forma original la primera y la cuarta de las acepciones que aquí hemos enumerado: el clasicismo como tradición clásica grecolatina en el mundo contemporáneo y el clasicismo como eterno ideal humano en sentido metafísico.

Más allá de su personal propuesta filosófica, hay en estos textos de Ortega una verdad de carácter histórico que hemos tratado de poner de manifiesto en el presente artículo: que la idea de “clasicismo”, tal y como fue acuñada a finales del siglo XVIII y principios del XIX, es esencialmente un concepto romántico. Se evidencia de esta manera

que hay filósofos contemporáneos que han sabido apreciar el carácter multívoco y complejo de la idea de “clasicismo”, aunque cada uno haya recorrido a su manera sus diferentes sentidos y matices. Es, sin embargo, en los tratados y en los diccionarios de estética y de filosofía del arte donde de forma más contumaz persiste la indiferenciación y el tratamiento confuso de esta idea, cuya clarificación teórica nos parece el punto de partida indispensable para toda filosofía del clasicismo.

## Bibliografía

- Aguiar e Silva, V. M. (1962). *Para uma Interpretação do Classicismo*. Coimbra Editora.
- Álvarez Barrientos, J. (2005). *Ilustración y Neoclasicismo en las letras españolas*. Síntesis.
- Antal, F. (1978). *Clasicismo y romanticismo*. L. Lovelace (trad.). Alberto Corazón.
- Arciszewska, B. (2004). Classicism: Constructing the Paradigm in Continental Europe and Britain. En B. Arciszewska y E. McKellar (eds.), *Articulating British Classicism: New Approaches to Eighteenth-Century Architecture*. (pp. 1-35). Routledge.
- Ballesteros Arranz, E. (2015). *Historia universal del arte y la cultura*. 7. *El clasicismo griego*. Hiare.
- Bazin, A. (1990). *¿Qué es el cine?* J. L. López Muñoz (trad.). Rialp.
- Blecua, A. (2004). El concepto de Siglo de Oro. En L. Romero Tobar (ed.), *Historia literaria / Historia de la literatura*. (pp. 115-160). Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Bordwell, D., Staiger, J. y Thompson, K. (1997). *El cine clásico de Hollywood. Estilo cinematográfico y modo de producción hasta 1960*. E. Iriarte y J. Cerdán (trads.). Paidós.
- Bourcier, P. (1978). *Histoire de la danse en Occident*. Éditions du Seuil.
- Brown, J. K. (2009). Romanticism and Classicism. En N. Saul (ed.), *The Cambridge Companion to German Romanticism*. (pp. 119-132). Cambridge University Press.
- Comparetti, D. (1872). *Virgilio nel Medio Evo*. Francesco Vigo.
- Creps, B. (2021). *Naissance d'un néoclassicisme hollywoodien*. Paris Est.
- Crespo Güemes, E. (2017). Los orígenes de la idea de clásico en la cultura occidental. En P. Aullón de Haro y E. Crespo (eds.), *La idea de lo clásico*. (pp. 37-48). Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización.

- Curtius, E. R. (1995). *Literatura europea y Edad Media latina*. I. M. Frenk y A. Alatorre (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- D'Ors, E. (1964). *La ciencia de la cultura*. Rialp.
- \_\_\_\_ (1993). *Lo barroco*. Tecnos.
- Dale Valdivia, R. (2017). La física clásica y lo clásico. En P. Aullón de Haro y E. Crespo (eds.), *La idea de lo clásico*. (pp. 153-169). Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización.
- Danuser, H. (2004). Rewriting the Past: Classicisms of the Inter-War Period. En N. Cook y A. Pople (eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Music*. (pp. 260-285). Cambridge University Press.
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- Elías Muñoz, I. (2021). Horacianismo. En F. García Jurado (ed.), *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica*. (pp. 384-394). Guillermo Escolar.
- Fernandez, R. (1929). De l'esprit classique. *Nouvelle Revue Française*, 16(184), 42-53.
- Forster, K. W. (2005). Introducción. En A. Warburg (2005), *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. (pp. 11-56). F. Pereda Espejo y E. Sánchez Vigil (trads.). Alianza.
- Gadamer, H.-G. (1996). *Verdad y método*. A. Agud y R. de Agapito (trads.). Ediciones Sígueme.
- Galinsky, K. (1999). Augustan Classicism. The Greco-Roman Synthesis. En F. Titchener y R. Morton (eds.), *The Eye Expanded: Life and the Arts in Greco-Roman Antiquity*. (pp. 180-203). University of California Press.
- García Jurado, F. (2015). *Teoría de la tradición clásica. Conceptos, historia y métodos*. UNAM.
- \_\_\_\_ (2021). Clasicismo. En F. García Jurado (ed.), *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica*. (pp. 106-115). Guillermo Escolar.
- Gelzer, T. (1979). Klassizismus, Attizismus und Asianismus. En H. Flashar (ed.), *Le classicisme à Rome aux Iers siècles avant et après J.-C.* (pp. 1-55). Fondation Hardt.
- Génetiot, A. (2005). *Le classicisme*. PUF.
- Giedion, S. (1922). *Spatbarocker und romantischer Klassizismus*. Halbleinen-Bruckmann.
- Greenhalgh, M. (1987). *La tradición clásica en el arte*. P. Navascués (trad.). Hermann Blume.
- \_\_\_\_ (1990). *What is Classicism?* Academy Editions-St. Martin's Press.

- Halbach, K. H. (1948). Zu Begriff und Wesen der Klassik. En F. Genzmer, G. Baesecke, O. Herding, F. von Panzer, H. Kuhn, G. Schieb, H. Kuhn, W. Mohr, K. H. Halbach, G. Müller, E. Ermatinger, G. Storz, F. Martini, F. Sengle, R. Petsch, F. W. Wentzlaff-Eggebert, W. Binder, G. Fricke, H. Moser, W. Kohlschmidt, F. Beissner, A. Beck, K. Bohnenberger, H. Brinkmann y F. Ranke, *Festschrift für Paul Kluckhohn und Hermann Schneider*. (pp. 166-194). Mohr.
- Hardwick, L. y Stray, C. (2008). *A Companion to Classical Receptions*. Blackwell.
- Hatzfeld, H. (1941). El predominio del espíritu español en la literatura europea del siglo XVII. *Revista de Filología Hispánica*, 3(1), 9-23.
- Hauser, A. (1971). *El manierismo, crisis del Renacimiento*. F. González Vicén (trad.). Ediciones Guadarrama.
- \_\_\_\_ (1978). *Historia social de la literatura y del arte*. I. A. Tovar y F. P. Varas Reyes (trads.). Ediciones Guadarrama.
- Hernández Mateos, A. (2017). La música clásica. Reflexiones sobre una construcción histórica. En P. Aullón de Haro y E. Crespo (eds.), *La idea de lo clásico*. (pp. 205-220). Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización.
- Hight, G. (1985). *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*. Oxford University Press.
- Hytier, J. y Guicharnaud, J. (1967). The Classicism of the Classics. *Yale French Studies*, 38, 5-17. DOI: <https://doi.org/10.2307/2929693>.
- Imaz Franco, R. (2017). El concepto de economía clásica y de lo clásico en economía. En P. Aullón de Haro y E. Crespo (eds.), *La idea de lo clásico*. (pp. 171-188). Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización.
- Jauss, H. R. (2013). *La historia de la literatura como provocación*. J. Good Costa y J. L. Gil Aristu (trad.). Gredos.
- Jencks, Ch. (1987). *Post-modernism: The New Classicism in Art and Architecture*. Rizzoli.
- Kibédi Varga, A. (1990). *Les Poétiques du Classicisme*. Aux Amateurs de Livres.
- Koselleck, R. (2009). Un texto fundacional de Reinhart Koselleck: la introducción al *Diccionario* histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana. L. Fernández Torres (trad.). *Anthropos*, 223, 92-105.
- Laguna Mariscal, G. (2004). ¿De dónde procede la denominación "Tradición Clásica"? *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*,

- 24(1), 83-93. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCL/article/view/CFCL0404120083A>.
- Lasso de la Vega, J. S. (1971). *Experiencia de lo clásico*. Dirección General de Enseñanza Media y Profesional.
- Lida de Malkiel, M. R. (1975). *La tradición clásica en España*. Ariel.
- Llorens, T. (2003). Clasicismo y modernidad en el arte del siglo XX. En T. Llorens (ed.), *Clasicismo y modernidad*. (pp. 13-27). Fundación Colección Thyssen-Bornemisza.
- Macaulay, A. (1997). Notes on Dance Classicism. *Dance Theatre Journal*, 5(2), 6-9 y 36-39.
- Marchán Fiz, S. (2010). *La disolución del clasicismo y la construcción de lo moderno*. Universidad de Salamanca.
- Masson, P. (1999). *André Gide. Essais critiques*. Gallimard.
- Meier, A. (2017). "Come tutto è diverso presso noi moderni!" L'invenzione del Classicismo come progetto romantico. En A. Costazza (ed.), *Il romantico nel Classicismo / il classico nel Romanticismo*. (pp. 15-29). A. Costazza (trad.). LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto. DOI: <http://dx.doi.org/10.7359/815-2017-meie>.
- Menéndez Pelayo, M. (1891). *Historia de las ideas estéticas en España*. V (Siglo XIX). Imprenta de A. Pérez Dubrull.
- (1897). Observaciones preliminares. En *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española*. VII. *Crónicas y leyendas dramáticas de España*. (pp. ix-cclvii). Sucesores de Rivadeneyra.
- Moureau, P. (1932). *Le classicisme des romantiques*. Plon.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *Obras Completas*. I (1902-1916). Revista de Occidente.
- Panofsky, E. (1989). *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*. M. T. Pumarega (trad.). Cátedra.
- Pauli, G. (1948). *Arte del clasicismo y del romanticismo*. V. Salavert (trad.). Editorial Labor.
- Pérez Soto, C. (2008). *Proposiciones en torno a la historia de la danza*. LOM.
- Peyre, H. (1966). *¿Qué es el clasicismo?* J. Calvo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Piquer Sanclemente, R. (2008). *El concepto estético de clasicismo moderno en la música española (1915-1939)*. [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Docta Complutense. URL: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/13304/>.
- Porphyrios, D. (1982). Classicism Is Not a Style. *Architectural Design*, 52(5), 50-57.

- Porter, J. I. (2006). Introduction. What Is “Classical” about Classical Antiquity? En J. I. Porter (ed.), *Classical Pasts: The Classical Traditions of Greece and Rome*. (pp. 1-65). Princeton University Press.
- Praz, M. (1969). *On Neoclassicism*. A. Davidson (trad.). Thames and Hudson.
- Proust, M. (1919). *Pastiches et mélanges*. Gallimard.
- Resina, J. R. (1991). *Los usos del clásico*. Anthropos.
- Rizzo, S. (1986). Il latino nell’Umanesimo. En A. Asor Rosa (ed.), *Letteratura italiana. Vol. 5: Le questioni*. (pp. 379-408). Giulio Einaudi.
- Rohmer, É. (1984). *Le goût de la beauté*. Éditions de l’Étoile.
- Rosen, C. (2006). *El estilo clásico. Haydn, Mozart, Beethoven*. E. Giménez Moreno (trad.). Alianza.
- Sartre, J.-P. (1948). *Qu’est-ce que la littérature ?* Gallimard.
- Schlegel, F. (1996). *Sobre el estudio de la poesía griega*. B. Raposo (trad.). Akal.
- (2009). *Fragmentos. Sobre la incomprendibilidad*. P. Pajeroles (trad.). Marbot Ediciones.
- Secretan, D. (1973). *Classicism*. Routledge.
- Souriau, É. (1998). *Diccionario Akal de Estética*. I. Grasa Adé, X. Meilán Pita, C. Mercadal y A. Ruiz de Samaniego (trads.). Akal.
- Stern, R. A. M. (1989). *Clasicismo moderno*. F. Villaverde (trad.). Nerea.
- Summerson, J. (1974). *El lenguaje clásico de la arquitectura. De J. B. Alberti a Le Corbusier*. J. G. Beramendi (trad.). Gustavo Gili.
- Tapié, V. L. (1978). *Barroco y Clasicismo*. Cátedra.
- Tzonis, A., Lefaivre, L. y Bilodeau, D. (1984). *El clasicismo en arquitectura. La poética del orden*. J. Sainz Avia (trad.). Hermann Blume.
- Uría Varela, J. (2021). Clásico. En F. García Jurado (coord.), *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica*. (pp. 115-127). Guillermo Escolar.
- Valéry, P. (1924). *Situation de Baudelaire*. Imprimerie de Monaco.
- Villacañas, J. L. (1990). Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo. En J. L. Villacañas, V. Bozal, F. Pérez Carreño, E. Trías, C. Crego y F. Martínez Marzoa, *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*. (pp. 13-74). Visor.
- Wellek, R. (1983). El concepto de clasicismo en la historia literaria. En R. Wellek, *Historia literaria. Problemas y conceptos*. (pp. 97-121). L. López Oliver (trad.). Laia.
- Worstbrock, F. J. (2008). Zum ersten Kapitel einer Begriffsgeschichte des Klassischen: die humanistische Tradition. En A. Bohnenkamp y

M. Martínez (eds.), *Geistiger Handelsverkehr: komparatistische Aspekte der Goethezeit; für Hendrik Birus zum 16. April 2008.* (pp. 431-452). Wallstein.



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2428>

## The Unrest of the Enlightened Self: The Scope of Human Action in Spinoza

### La inquietud del yo ilustrado. El alcance de la acción humana en Spinoza

Eduardo Charpenel

Universidad Panamericana, campus Ciudad de México  
México

[echarpen@up.edu.mx](mailto:echarpen@up.edu.mx)

<https://orcid.org/0000-0002-2773-1212>

Recibido: 14 - 11 - 2021.

Aceptado: 08 - 03 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

My aim in this paper is to examine some of the distinctive facets of human action in Spinoza's philosophy and show their intrinsic connection with each other. By analyzing in detail how Spinoza addresses different aspects of human action in his main work, the *Ethics*, it is possible to notice that for him free human agency implies two interrelated features: on the one hand, the adequate knowledge of the causes that determine it, and, on the other hand, a growing capacity to impact with greater power the scenarios in which it takes place. Thus, in contrast with quietist and passive readings, I show in the following that the two aforementioned characteristics are part of the Spinozian philosophical conception of agency as such. By pursuing this line of thought, it is also possible to establish a link—not always noticed in the secondary literature—with some of the central lines of thought contained in the *Theological-Political Treatise*. In discussing these theses, I advance the idea that the Spinozian conception of human agency involves a serious readjustment of the metaphysical vision of the agent, a change in her conduct and ethical practices, and an altogether different conception of politics and religion.

*Keywords:* Spinoza; human agency; metaphysical psychology; ethics; politics; activity; passivity.

### Resumen

Mi objetivo en este artículo es examinar algunas de las facetas distintivas de la acción humana en la filosofía de Spinoza y mostrar su interconexión intrínseca. A través de un análisis minucioso de cómo Spinoza aborda distintos aspectos de la acción humana en su obra principal, la *Ética*, es posible advertir que, para él, la libre agencia humana implica dos rasgos interrelacionados: por un lado, el conocimiento adecuado de las causas que la determinan y, por otro, una creciente capacidad para incidir con mayor potencia en los escenarios en los que tiene lugar. Así, frente a las lecturas quietistas y pasivas, muestro a continuación que las dos características mencionadas forman parte de la concepción filosófica espinozista de la agencia como tal. Si se recorre esta línea de pensamiento, también es posible

establecer un vínculo —no siempre advertido en la literatura secundaria— con algunas de las ideas centrales contenidas en el *Tratado teológico-político*. Al discutir estas tesis, presento la idea de que la concepción espinozista de la agencia humana implica un reajuste importante de la visión metafísica del agente, un cambio en su conducta y en sus prácticas éticas, y una concepción totalmente distinta de la política y la religión.

*Palabras clave:* Spinoza; agencia humana; psicología metafísica; ética; política; actividad; pasividad.

## Introduction<sup>1</sup>

In his philosophy of human action—as developed in his most important and central treatise, the *Ethics* (or, in its full Latin title, *Ethica ordine geometrico demonstrata*)—Baruch Spinoza introduces a very challenging view of how human agency must be understood. To his mind, we human beings are prone to conceive our powers of action as being radically distinct from those that govern the rest of the natural universe. By means of a conveying metaphor, Spinoza claims that we have an irresistible tendency to deem ourselves as being a “kingdom

---

<sup>1</sup> This article was produced with the support of a research project funded by Universidad Panamericana entitled: “UP-CI-2020-MEX-18-FIL: Razón, Verdad y Diálogo. G. W. Leibniz y la recepción de las tradiciones aristotélicas.” I will quote Spinoza’s *Ethics* with a Roman numeral for each of the five parts of the book. Also, the following abbreviations will be employed: a = axiom; da = definition of the affects in the third part of the *Ethics*; app = appendix; c = corollary; d = definition (when not after a proposition number); d = demonstration (when after a proposition number); le = lemma; p = proposition; po = postulate; pref = preface; s = scholium. (For example, 1p16c1 refers to the first corollary of the sixteenth proposition in the first part of the *Ethics*). Other works of Spinoza, such as the *Theological-Political Treatise* (*TTP*), the *Political Treatise* (*TP*), and the *Treatise on the Emendation of the Intellect* (*TdI*) will be quoted indicating the respective book of the treatise in question and its page in Gebhardt’s canonical edition. The *Letters* will be quoted only by their traditional Roman numeral. All the translations were taken from Spinoza (2002) except for those of the *TTP*, where I use Silverthorne’s and Isreal’s translation of Spinoza (2007). For the Latin originals I use Carl Gebhardt’s *Spinoza Opera* (Spinoza, 1925).

within a kingdom" (*imperium in imperio*) (*Ethics* IIIpref), that is to say, we believe that the laws that rule over the entire realm of nature do not apply to us, or only in a very indirect way, leading thereby to imagining ourselves as having absolute autonomy from the chains of natural causes and effects that surround us.

The reasons thereof are manifold, but the following ones seem to be of great relevance: 1) we have a false understanding, metaphysically speaking, of what nature actually is—including human nature *per se*—and what it involves; 2) we deem our reason as having absolute power over our affects—which implies a false view of what human reason and human affects actually are; and, lastly, 3) we have an incorrect conception of wherein human happiness and—in Spinoza's own words—human *freedom* actually lie. His *Ethics*—and his entire philosophical project, for that matter—can be seen, in a way, as a profound revision and clarification of these misunderstandings, which ought to conduce us to a more rational and achieved existence.

In this paper, my aim will be to address the three above-mentioned topics—first and foremost as they are dealt with in his main work, the *Ethics*—so as to explain why, in my interpretation, it is possible to notice that for Spinoza enlightened human agency implies two distinctive features that are closely interrelated: on the one hand, the adequate knowledge of the causes that determine it, and, on the other hand, a growing capacity to impact with greater power the scenarios in which it unfolds.<sup>2</sup> It will be my goal as well to show that there is a deep and

---

<sup>2</sup> In this sense, the present study can be read as a contribution to the literature against quietist and passive interpretations that have been elaborated in the last years, such as the ones of Carlisle (2017) and Kisner (2020). A fairly good impression of what is meant by passivity in the context of this discussion can be derived from the following remark: "Since being an adequate cause is inconsistent with being passive, if things are only active when they are an adequate cause, then passivity can only be valuable instrumentally, as a means to the end of being an adequate cause. However, since Spinoza equates striving with virtue, and we strive when we are passively affected, it follows that being passively affected is constitutive of our virtue, which implies that passivity has the same value as virtue: intrinsic value" (Kisner, 2020, p. 57). In my opinion, as I will argue throughout this paper, the opposite is actually the case. While identifying one's *conatus* implies understanding the order of causes by which one is determined, this is only a condition of possibility for an enlightened agency that seeks a greater impact from different fronts. Understanding one's

robust conceptual link between these topics that is manifest not only in the *Ethics* but also in the *Theological-Political Treatise*—a connection that has often been overlooked in the literature.<sup>3</sup> By focusing in this paper on the active and dynamic dimension of human agency, I intend to put forward a reading of Spinoza's philosophy that allows us to connect some crucial aspects that often are not sufficiently explored from certain crucial theoretical angles.<sup>4</sup>

### God, nature, and finite beings (humans)

At the beginning of Spinoza's *Ethics*, a polemical discussion is introduced which, in general terms, has led to consider Spinoza's proposal as a pantheistic one—a subject which is nonetheless still much debated as to its exact meaning. It is not the purpose of this paper to explore all these theses in detail; however, one must at least point out that, for Spinoza, God is the only substance that exists, that it is not limited by any other substance or entity, and that it possesses infinite attributes and modes (cfr. *Ethics* Id3-6). Finite beings—among which we human beings stand out due to our self-awareness—are modes of that substance, which acts according to its own nature, in a perfectly coherent way, with absolute necessity (cfr. *Ethics* Ip16).

This is, certainly, a crucial point for Spinoza's whole argument: things act and can only act according to the laws that govern their own very nature. In other words, to imagine that something can capriciously or arbitrarily act on the basis of alien laws or principles—and not on

---

own *conatus* implies thus a broader agency in the world, even when this serves only to politically secure, say, one's own contemplative capacity. Similarly, this is also the case when the radius of our agency is enlarged through our cooperation with others by means, for instance, of institutional arrangements.

<sup>3</sup> Thus, for example, in authoritative collective commentaries such as those edited by Melamed & Rosenthal (2010) and by Höffe (2014) devoted to the *TTP* there is no detailed contribution on the passions associated with fanatical and superstitious behavior that are at odds with the kind of enlightened and extended agency that Spinoza proposes as an ideal of conduct. On the contrary, a reading that goes in the direction I am sketching out is that of Placencia (2015). The present contribution follows this and other interpretative efforts that seek to remedy these points in the specialized discussion.

<sup>4</sup> Here, I would like to express my gratitude to the two anonymous reviewers of this paper, whose observations and comments helped me flesh out more clearly my aims with this study.

the grounds of the principles that are the most essential to its own nature—is ludicrous. This applies in a much more radical and eminent way to God himself, a being whose very concept implies his existence or, as Spinoza puts it, is *causa sui* (*Ethics* Id1). To suppose that God can decide to act or not to act in changeable and vacillating ways and that his freedom should precisely consist in doing and undoing things without any sufficient reason is, for Spinoza, tantamount to projecting on the divine substance erratic ideas or notions derived from a misguided anthropocentrism (cfr. *Ethics* Ip14s1). Spinoza’s views on this, as is well known, clearly depart from the traditional religious ones that project unto God the personality of, say, a human being.

On the contrary, God’s actions are fully consistent with his own nature. This implies that he acts out of necessity without this contradicting or preventing us from affirming that he possesses freedom in a real, eminent, and true sense. For freedom, in Spinoza’s view, consists in acting according to one’s own nature—freedom is not, as one could put it, a *libertas indifferentiae* of the will (cfr. *Ethics* Ip32). Therefore, the natural order—which is nothing other than the manifestation of God’s productive activity—is necessary insofar as said order corresponds to stable laws and principles that govern things to occur exactly in the way they do and not otherwise. Whether we know it or not, all things in the universe do nothing more than to express the perennial and necessary character of the divine substance (cfr. *Ethics* Ip33 and s1-2). Furthermore, the various entities of the universe are God’s own ways of knowing himself—and this is so because, among other things, God not only produces them but preserves them in their being within the web of natural entities.

Some consequences of the above are clearly disruptive. On the one hand, this implies breaking with the classical and ancient view of seeing a teleological causality in the order of nature (cfr. *Ethics* Iapp). Spinoza goes to great lengths to show that teleological causality is nothing more than wishful thinking or, figuratively speaking, the asylum of our ignorance. On the other hand, as already noted, this implies a frontal break with anthropocentrism, which, in the opinion of Spinoza, makes us judge things as good or bad according to whether or not they suit our specific nature, or, even worse, according to whether or not they respond to our particular desires or whims. In short, God for Spinoza does not act according to any kind of “plan”, as if God were deliberating

to do or not do certain things, and then would suddenly “decide” to act in accordance with his idiosyncratic resolution.

Indeed, the main flaw behind teleological thinking regarding the order of nature is that, in order for it to be attested, one would have to be able to know the mind of the designer of the instrument, the object, or the entity in question. Since this turns out to be a metaphysical impossibility, we ascribe to a higher intelligence the creation or production of a being with such and such characteristics that conform to the particular representation of a given end that we posit. Dispelling this error in our way of thinking is not only crucial in order to have a more adequate metaphysical vision of the cosmos, but also in order to be able to act and live in a much more coherent and consistent way. Otherwise, things appear to us randomly as good or bad, and we are left in perplexity as to why God would dispose this. But the main problem lies in the fact that we imagine that such and such things must be good *for human nature*, but not for nature as *a whole*. Since God expresses himself with perfect necessity not only in human beings but in nature as a whole, it is in the latter that we must locate (so to speak) the fundamental principle of action of the divine substance (cfr. Nadler, 2006, pp. 84ff). Thus, correcting our way of thinking implies correcting our way of acting.

As I mentioned earlier, the purpose I am pursuing in this paper is not, by any means, a systematic evaluation of Spinoza’s metaphysical theses. Reviewing this part of his thought only aims at highlighting the role of human beings and their enlightened agency in this framework. Without being able to address in all detail the metaphysical background of this question, it is possible to say in general terms that human beings act, in the Spinozian view, at least in one respect in the same way as God does: we act in consonance and conformity with the dictates proper to our nature (*Ethics* IIp10c1). In fact, we should not be distinguished from the rest of the entities of the world, since we all abide—knowingly or not—by the necessity introduced by God in the entire order of things. But, within this order (and this is a crucial point), the human being has also a distinctive nature of her own, since she acts in a specific way that no other living being exactly shares, namely, according to sophisticated wishes, intentions, desires, and, most importantly, as we will see in the next section, according to volitional states—whether of an active or a passive nature—that also express the totality of herself (cfr. *Ethics* IIIId1-

3).<sup>5</sup> Furthermore, by having a very particular and specific notice of these emotions—a capacity which, although unfrequently manifested in the vast majority of human beings, does belong to our nature as species—individuals are able to reshape their lives and strive for ends which they dismissed in the past—nothing in Spinoza’s view prevents the fact that we act “intentionally”; it is only, in the end, a matter of recognizing that this capacity is rule-governed and not capricious, and that acting intentionally for Spinoza, in its most perfect or achieved expression, will respond to the way in which our rational nature interacts with the nature of *everything that surrounds us*. In a word, it belongs to the inherent plasticity of human nature the possibility of transforming itself in one way or another, but within the particular limits and governed by the specific principles that constitute its essence.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> For an interesting discussion of the status of non-human animals in Spinoza, see Sharp (2011).

<sup>6</sup> It is appropriate to say, in this context, that, unlike Della Roca (1996) and Lin (2006), I do not consider that conceding this point implies accepting an intrinsically teleological view of human agency, which is completely contrary to the causal model that Spinoza defends throughout his *Ethics* (*contra* Della Roca and Lin, see Bennett, 1984). The above is not refuted either by the human practice of describing one’s actions in terms of ends or even by the fact that one regards oneself phenomenologically as a free cause (in the sense of being a cause not determined by anything else). In fact, as Melamed correctly observes, Spinoza does not deny, in any sense, that we can phenomenologically experience freedom. But to postulate a phantastic faculty that, without conformity to principles and rules, generates a certain kind of actions is tantamount to engaging in confusion. Following Melamed (2017, pp. 129-131), I consider that, for Spinoza, this confusion is generated by not delimiting the correct relations between our volitions, our awareness of volitions, and the ignorance of the causes of these volitions. I would add to this, however, that the *phenomenological experience* of freedom is of crucial importance, since by virtue of it the individual can be motivated, as we shall see later, to become a more powerful cause of nature. In this way, the agent widens her circle of action and obtains the peculiar yet characteristic form of freedom that Spinoza defends. Certainly, at the end of the day (and this must be said) the Spinozian agent will realize—once she reaches the point of view of “intuitive science”—that her ordinary conceptions of freedom and agency were incorrect and misguided and were in need of deep philosophical clarification.

Having in mind these metaphysical theses of Spinoza, let us now discuss what he has to say about the nature of human affects and their role in our conduct specifically.

### Volitional states and the *conatus*

As human beings, we are affected in a variety of ways by the different situations, contexts, objects, and entities that surround us. Inevitably, these exchanges with the rest of nature conform and constitute what we are (cfr. *Ethics* IIIpo1-2). In this sense, Spinoza seems to identify a primordial feature that manifests itself in everything there is, namely, the striving of something to preserve and affirm its being. This is what he calls, in Latin, *conatus*, a term which is not easy to translate: one could render it into English either as “effort”, “endeavor”, “impulse”, “inclination”, “tendency”, “undertaking”, or “striving”.<sup>7</sup> In words of Spinoza: “Therefore, the power of any thing, or the *conatus* with which it acts or endeavors to act, alone or in conjunction with other things, that is, the power or *conatus* by which it endeavors to persist in its own being, is nothing but the given, or actual, essence of the thing” (*Ethics* IIIp7d1).<sup>8</sup>

Most certainly, the Latin term *conatus* conveys this entire semantic field: it is the active tendency of a being towards its own preservation—and we could even say, when it is conveniently channeled, towards its most adequate development. In a very specific way, living beings display this impulse insofar as they seek *prima facie* what augments and increases their power, and conversely avoid what diminishes and weakens their capacities, talents, abilities, etcetera. Spinoza seems to believe that this is a tendency or impulse that is deeply embedded in the nature of every being. Whereas in inanimate objects or beings this tendency is manifest insofar as they do not cease to exist out of the

---

<sup>7</sup> It is widely acknowledged that Spinoza (although he does not explicitly refer to this) inherited this philosophical term or category from the ancient Stoics. In a more specific way, this Spinozian category can be seen as a free appropriation of the Stoic notion of *oikeiosis*. For a discussion regarding Spinoza and the diverse Stoic influences in his thought, see DeBrabander (2007) and Miller (2015).

<sup>8</sup> In order to present a more readable version of the text, I will not reproduce the numerous cross-references that Spinoza himself provides throughout the *Ethics*.

blue—unless a particular chain of causes and effects makes this indeed happen—in living creatures or beings, in turn, this is exhibited in the way they behave themselves as affirming their own existence. In the case of human beings, this tendency acquires a very specific form in the way they conduct themselves and determine their course of life. To be sure, there are many human beings that strive in various ways to hinder, sabotage, or damage themselves through different patterns of behavior, but this occurs—as one may put it in Socratic terms—unknowingly or through ignorance, that is to say, by having an incorrect understanding of things *in general*. For, if their knowledge (reason) matched in a perfectly coherent way their nature, they would not pursue fantastic projects nor would they harvest emotions which could be deemed as self-neglecting or self-destroying.<sup>9</sup>

Thus, this is the basic criterion which Spinoza uses to classify volitions that ensue from one's own *conatus*: volitional states can either promote the existence, power, and being of a specific creature, or rather undermine, weaken, or dent his different projects and strivings. Spinoza speaks primarily of three kinds of volitional states: the first one is related to the things we either do not possess yet, or we do possess and want to persevere in having them: this is what Spinoza calls either desire (*cupiditas*) or appetite (*appetitus*)—terms that are synonyms in his thought (cfr. *Ethics* IIIp9s1). The second kind are those volitional states which are in fact self-affirming and positive towards the whole well-being and power of the individual in question—the affections or *affectus*, as he will go to characterize them in his jargon—and the third kind, as it has been mentioned, are those volitional states that hinder or prevent the individual or living creature from reaching the ideal goal of its most intimate strivings and appetites—these are the passions or *passiones*, in Spinoza's idiosyncratic vocabulary (cfr. *Ethics* IIIId1-3).

As can be seen, the classification of the volitional states of human beings depends on whether they promote or not, in an integral and holistic way, the projects, strivings, and ends of the individual. But more importantly: whereas *affectus* are for Spinoza active and affirming by definition, *passiones*, in turn, are passive and servile, and lead the individuals to servitude and bondage. Human beings who are controlled

---

<sup>9</sup> For an interesting discussion of these kinds of cases in which actors conduct themselves contrary to what one assumes, as a species, their *conatus* should be, see Carriero's (2017) sharp contribution.

by their appetites, who deem that their happiness consists in achieving this or that goal—which more often than not are vulgar, material ends such as glory, money, or carnal pleasures (cfr. *Ethics* Vp10s1; *TdIE* 5-7)—and are insensible to other kind of considerations that would lead them to reassess their projects and priorities, are dragged, so to speak, to behave in this or that way, without ever having proper control over their lives.

An almost inevitable consequence of this is that, since the goals they embrace depend on changeable and contingent affairs that can only render transient delight, they will most surely be confronted with a mindset that Spinoza calls sadness (*tristitia*). On the contrary, enlightened human beings who have reached a correct understanding of the true order of things will be able to attain happiness (*beatitudo*) or the highest good (*summum bonum*) (cfr. *Ethics* p11s1), which Spinoza associates with the affective state of joy (*laetitia*): an affective state of what we could call a self-rewarding virtue, since having it leads to a fulfilled and accomplished existence (cfr. *Ethics* IIIs1).<sup>10</sup> Individuals who attain this higher-order notion of things are led ultimately towards an intellectual love of God (*amor intellectualis Dei*), a love which, in turn, ought to make us human beings give proper value to all the activities we perform and all the projects we embark upon.

Before delving in the next section into Spinoza's theory of the intellectual love of God, a general reflection on the nature of affects and emotions in their embeddedness within human nature is very much in order. As I claimed before, for Spinoza there is no absolute dominion of reason over the passions—at least not in a direct, straight-forward way. Emotional states cannot be said to depend on the unilateral decisions of an individual. For instance, if I am depressed because I was not able to obtain something for which I invested all my energies and endeavors for years, it is very unlikely that I can simply “decide” not to be sad, frustrated, or angered, and then move forward with my life as if nothing

---

<sup>10</sup> These two affective or emotional states are, of course, not the only ones there are, but for Spinoza these are indeed the central and fundamental ones, which give rise to a plurality of emotions, sentiments, feelings, etcetera, depending on the nature of the situations, persons, and things with which we get to interact. The task of the third book of the *Ethics* consists precisely in describing this whole series of emotional varieties. For a detailed treatment of this subject see Jacquet (2018) and Sangiacomo (2019).

ever happened. If these sentiments are to be controlled or transcended, this will not happen because I simply choose in a given moment not to have them.

Rather, what seems more likely is that I will have to assimilate and reinterpret everything I went through, act accordingly to a new vision of my past, and generate the correct stimuli by engaging with other kind of projects and activities that, with a new frame of mind, will seem to be compensating, equally or more important, worth-pursuing, etcetera. To obtain the frame of mind that allows human beings not to be defeated by external circumstances and affirm rejoicingly their *conatus* is that in which, as we will see in the next section, Spinozian freedom consists.

### **The lens of eternity: seeing the world *sub specie aeternitatis***

In Spinoza's view, human beings have the power to transform their passions into affects by deeming their own affective states correctly in relation to the cosmos. If we have an incorrect idea or conception of what goes on or happens to us, we will react to that in a way that will govern us and make us prey of external circumstances. On the contrary, if we recognize that things that happen to us happen in a necessary way, that is to say, if we acknowledge that things can only act and behave according to the patterns and rules that govern their nature, we will consequently obtain a truer understanding of everything that surrounds us.<sup>11</sup> In other terms, we will be able to have an insight into nature that

---

<sup>11</sup> Spinoza provides a typology of different kinds of knowledge that relate to our global understanding of the order of nature. Given its capital importance, it is convenient to present it *in extenso*: "From all that has already been said it is quite clear that we perceive many things and form universal notions: 1. From individual objects presented to us through the senses in a fragmentary and confused manner without any intellectual order; and therefore I call such perceptions 'knowledge from casual experience.' 2. From symbols. For example, from having heard or read certain words we call things to mind and we form certain ideas of them similar to those through which we imagine things. Both these ways of regarding things I shall in future refer to as 'knowledge of the first kind,' 'opinion,' or 'imagination.' 3. From the fact that we have common notions and adequate ideas of the properties of things. I shall refer to this as 'reason' and 'knowledge of the second kind.' Apart from these two kinds of knowledge there is, as I shall later show, a third kind of knowledge, which I shall refer to as 'intuitive science' [translation modified]. This kind of knowledge proceeds from an adequate idea of the formal essence of certain attributes of

will enable us to not act dominated by false beliefs such as superstition, fanaticism, incredulity, fantasy, and delusion. In Spinoza's opinion, reaching this understanding of things will have a liberating effect for the individual—a liberating effect equivalent to the true freedom we human beings can obtain.

Consequently, freedom does not consist for Spinoza in the capacity of choosing the best option among many. Rather, for him, freedom (*libertas*)—and, consequently, happiness (*beatitudo*)—consists in recognizing the nature of everything as necessary, in shaping one's own affective states accordingly, and in the striving that derives from this that will, in principle, not be directed towards the obtention of futile ends, but towards God himself, who can be equated by the individual with the entire order of nature. To be sure, the agent who reaches what Spinoza labels "intuitive science" will also reach such a powerful understanding of things that her ideas of them will be neither confuse nor obscure. Hence, she will also be in the condition of living her life, as the ancient Stoics used to say, in accordance with nature. But unlike the Stoic sage, the Spinozian enlightened individual will not deem or consider what happens to her as a part of a divine design since, as we saw before, considerations of that sort would imply, among other things, ascribing to God a misleading idea of what we mistakenly consider human agency to be.

In short, the Spinozian cosmos or universe is one in which providence—at least traditionally understood—does not have any proper place. But Spinoza believes that to acknowledge this is precisely what will make individuals obtain the freedom accessible to them. To put it one way, whereas the Stoic sage found comfort in the thought of providence as something that justified the necessity of the order of things, the lack of providence is precisely what liberates the Spinozian agent, who knows that everything that she can perform flows, so to speak, from a correct understanding of the cosmos as such, and also from her own very nature. In a way, then, the realm of possibilities is

---

God to an adequate knowledge of the essence of things" (*Ethics* IIp40s2). Again, it is impossible to delve into the complexities of these varieties or degrees of knowledge. For our purposes, it suffices to say that obtaining the *scientia intuitiva* that Spinoza speaks about is what enables human beings to transcend their passions, to purify their understanding of things and, lastly, to contemplate the order of nature as necessary.

more “open” for such agents, since what they can do depends first and foremost on their degree of personal enlightenment and philosophical progression—for example, not being able to reach this or that goal (by impediment or impossibility) will not have a negative effect upon the enlightened individual in terms of deep frustration or immoderate anger.

Since individual human actors who acknowledge this will act in conformity to their own nature and in a way that augments their powers of transforming the world, they will not be refrained by considerations that leave them in the dark. Furthermore, as we have said, their efforts will not be directed towards the consecution of vain goals, such as honor, glory, or carnal pleasure (cfr. *Ethics* Vp10s1; *TdiE* 5-7), but rather towards the contemplation of the entire order of nature in the most proper way, which in turn will lead the enlightened Spinozian agents to consider the real importance of every kind of goal or good hierarchically in the most correct fashion and deal with the adversities or obstacles of life, not with sadness, but even with joy.

To be able to contemplate the world from this point of view is what Spinoza regards as observing it from the “standpoint of eternity” (*sub specie aeternitatis*) (*Ethics* Vp23). By means of doing this, the soul recognizes, in Spinoza’s view, its own “eternal” character and actualizes one of its most fundamental powers.<sup>12</sup> Although some commentators disagree on some specific details of this (cfr. Nadler, 2020, pp. 172ff), it can be confidently stated that Spinoza does not accept traditional religious views of the afterlife. For him, the view according to which we must act morally because of rewards and punishments that we

---

<sup>12</sup> A crucial aspect of this—which is sometimes overlooked among commentators—is to adjust one’s view of temporality. Indeed, for Spinoza, a strong cause of the dominance of our passions over our conduct lies in our allowing ourselves to be guided by our expectations of what might have been or what will be. In contrast, the Spinozian enlightened individual, in being guided by her reason, does not allow herself to be confused by such kind of hopes. As Lebuffe correctly explains: “So the power of ideas of reason works, in general, to help minds to act in the face of those passions that relate to what the mind regards as absent (that is, as uncertain or, alternatively, as in the past or future). Such passions tend to be weaker influences on human minds. In addition, reason works to help minds act in the ways that reason recommends, that is, to follow the commands of reason and to act in the way that those act who are guided by reason” (2017, p. 317).

might receive in the afterlife is completely misguided (cfr. *Ethics* Vp41). Virtue—which, in his view, consists in acts of piety and justice (cfr. *TTP* XIII, 171-172)—augment the power and the sphere of action of the individual, and this all the more so when our knowledge of the divine is more robust and grounded. The fact that we can consider affairs from the standpoint of eternity means that we can partake, in one way or another, in eternity, even though this must not necessarily imply that human beings have, as it was said before, a personal afterlife. For the individual, her existence seems to be all the more secure insofar as her actions are carried out on the grounds of this fundamental metaphysical conviction (cfr. *Ethics* Vp23). In Spinoza's eloquent words: "*The mind's intellectual love toward God [mentis amor intellectualis erga Deum] is the love of God [ipse Dei amor] wherewith God loves himself not insofar as he is infinite [infinitus], but insofar as he can be explicated through the essence of the human mind considered under a form of eternity [sub speciem aeternitatis consideratam]. That is, the mind's intellectual love toward God is part of the infinite love wherewith God loves himself*" (*Ethics* Vp36; the emphasis is in the original). In sum, the ultimate degree of intuitive science makes us realize our proper place within the cosmos, which is, as has been often remarked already, nothing other than the expression of God's necessary nature, which we are part of. Having this insight transforms entirely the way we humans conceive our place in the universe and act within it.

Many things could still be said about Spinoza's particular understanding of happiness. But a crucial implication of the above which I want to highlight is that the individuals who act on these grounds do not enter in conflict with one another. By virtue of their thorough knowledge of reality, agents will not enter into unnecessary disputes or discord that would lead to a form of enmity. Kant, for instance, had stated in his practical philosophy that individuals who act morally are not led to eudaimonistic conflicts (cfr. *AK* V, *KpV* 27-28). And indeed, Spinoza argues for a similar idea in his *Ethics*. In his case, this happens not on the grounds of the categorical imperative, but rather on the grounds of a holistic understanding of reality. Spinoza's virtuous agent knows how to give each good its due measure and value. Since the greatest good towards which she aspires is the love of God—a God, it must be said, from whom she does not expect neither reciprocal love, nor a particular benevolence, nor any kind of reward (cfr. *Ethics* Vp10)—she does not enter into conflicts of interest with rude human beings who lead their lives in pursuit of mutable and contingent goods.

Up to this point, we have summarily described how one can attain happiness or the highest good in Spinoza's philosophy of human action. As a corollary, we shall now turn to some important theses that appear in his *Theological-Political Treatise*. In this work, we will see how some important concepts that are treated in his *Ethics* reappear, but under a different perspective. Recognizing this aspect, however, is crucial in order to understand a unitary motif of Spinoza's oeuvre. A brief review in this regard will allow us, in the conclusions, to establish some of the most characteristic features of human action according to Spinoza.

### **An apology of freedom and democracy: Spinoza's political philosophy**

In Spinoza's political philosophy, we find a thesis that directly connects with his interest for human emotions and affective states. According to a key assertion of the preface of the *Theological Political Treatise*:

If men were always able to regulate their affairs with sure judgment [*certo consilio*], or if fortune always smiled upon them, they would not get caught up in any superstition [*superstitione tenerentur*]. But since people are often reduced to such desperate straits [*angustiarum rediguntur*] that they cannot arrive at any solid judgment and as the good things of fortune for which they have a boundless desire are quite uncertain, they fluctuate wretchedly between hope and fear [*dum spe et metu*] (*TTP* prol., 5).

In effect, Spinoza denounces the fact that most human beings live dragged by unfounded fears and hopes. For this reason, they are led to take the most absurd solutions and proposals as remedies for their ills. In other words, if human beings could find a way of conducting their lives in which neither superstition, nor fanaticism, nor irrational fears were incentives for their actions, they could lead a freer and fuller life. However, since the opposite is the case, they fall prey to the most diverse leaders who, taking advantage of their anxieties and insecurities, promise them the greatest goods and rewards. Hence the tremendously influential role that religion has played in the organization of community life since ancient times. Appealing to the power of God and heavenly

powers, rulers have taken advantage of people's irrational fears to subjugate them under all kinds of domination. This fact is what leads Spinoza to make a detailed review and study of the Scriptures, with emphasis on the Old Testament, but without neglecting, in several key points, central teachings of the New Testament.

From the Lutheran Reformation onwards, it was certainly a novelty in the Christian context to be able to study the Scriptures critically. Of course, from the Jewish perspective, this was not a novelty in the same sense, as the Talmudic tradition attests. However, even from within the Jewish tradition itself, Spinoza's efforts turned out to be novel and radically innovative, since he set out to make not so much a faith-based as a historical, exegetical analysis (cfr. Gadamer, [1968] 1986; Placencia, 2013). Without going into all detail, we can recall here Spinoza's main theses in this regard: the sacred writers were not philosophers, but ordinary persons who sought to transmit certain fundamental truths to people who were not very educated and cultivated.

Concretely, Spinoza provides thorough analyses of the figure of Moses and the guidelines and rules he gave to his people: these guidelines and rules seem to make sense only in the horizon of a specific political and social community that shared common practices. In other words, the guidelines and rules that Moses gave to the Hebrew people seem to be valid only to the extent that certain structures of common life were at hand. Outside of such context, it is impossible to think that they have the same validity or that they should be implemented unilaterally in any other scenario. It is in the light of these premises that Spinoza intends to affirm that, ultimately, religion must be interpreted, in its deepest and most intimate sense, as acts of piety and justice that are truly conducive to fostering human ties and relationships (cfr. *TTP* XIII, 171-172). It is a mistake to think that what we find in the sacred texts is a mysterious voice that speaks from a distant world or reality. Rather, what we discover there are the voices of human beings trying to enlighten one another about their own condition. Symbols, miracles, and fantastic stories serve rhetorical and pedagogical goals, but one should not think that divinity lies *per se* in such matters. Rather, these elements are the most appropriate means of expression to convey perennial values to the human community.

Leaving aside whether one agrees with Spinoza's biblical hermeneutics, what is certain is that he detects that the rulers of his time and in the past have taken advantage of the ignorance of the

people to legitimize certain forms of domination by appealing to either supernatural elements or to powers that they would have inherited by the most venerable figures of the past. Like other philosophers of his time, Spinoza seeks to detect rationally the foundations of authentic legitimacy of all political power. In doing that, he establishes in this context of discussion some tacit yet extremely important links with some of the most fundamental theses of his *Ethics*—in particular, with regard to the scope of an enlightened rational agency and with the affective reactions we are prone to (and must transcend) in the political domain.

According to Spinoza, every being acts in accordance with natural right. However, in his thought, natural right or law does not have the usual connotations we attach to it. For Spinoza, natural right derives from the power that every living being has to affirm its own capacity of action in an unrestricted way— to illustrate this point, for instance, he goes as far as to say that a big fish has a natural right to eat a little one (surely, we could say, the little fish would be in its natural right to swim away from this threat!) (cfr. *TTP XVI*, 189). In the state of nature, every living being has the right to act in a way that is consistent with its own powers and capacities. Giving up an unlimited capacity to unilaterally exercise one's natural talents can only happen due to the expectation of obtaining even greater benefits and in view of the possibility of continuing to exercise these talents (albeit, most probably, in a different way) (cfr. *TTP XV*, 191-192; *TP* 276-284). In Spinoza's view, this is what happens when one makes the transition from the state of nature to the civil state. In this transition, the principle that operates is that of securing, in the best way available, one's own capacity for action, so that it is not only left unaffected but may even increase.

Unlike Hobbes—whom he intensely read—Spinoza does not propose the famous principle of *exeundum e statu naturali* from the fear of a violent death, but from the metaphysical thesis that a collective, in due harmony and congruence, will widen the circle of its capacity to act, to look after its interests, and to seek its own happiness.<sup>13</sup> As Spinoza lucidly puts it:

Acting on command [*ex mandato*], that is, from obedience [*obediential*], does take away liberty in some

---

<sup>13</sup> For a very useful and detailed comparison between Hobbes and Spinoza, see Steinberg (2019).

sense [*libertatem quidem aliquo modo tollit*], but it is not acting on command in itself that makes someone a slave [*seruum fecit*], but rather the reason for so acting [*actionis ratio*]. If the purpose of the action is not his own advantage but that of the ruler [*imperantis utilitas*], then the agent is indeed a slave and useless to himself. But in a state and government where the safety of the whole people [*salus totius populi*], not that of the ruler, is the supreme law [*summa lex*], he who obeys the sovereign in all things should not be called a slave useless to himself but rather a subject [*subditus*] (*TTP XVI*, 194-195).

From this passage it follows that, under an optimal political order such as the one described here, one is rationally extending the scope of one's agency insofar as one follows the mandates that apply to the collectivity. In this context of action, what in the surface appears as passivity actually becomes the most appropriate way to ensure the preservation and achievement of the agent's highest ends.

In addition, and in line with the above, it is worth emphasizing Spinoza's merit in saying that a political state such as the one he conceives of—which allows the greatest freedom and the greatest capacity for action to each of its citizens—is one of a *democratic* nature (*TTP XVI*, 193-194). Thus, within the great Western canon of philosophy, Spinoza seems to be the first thinker who made a frontal and explicit defense of democracy (cfr. Levene, 2004), since he thought that, in such a regime, it would be all the more improbable that the members of civil society would naively transfer their natural right without having secured a certain sphere of non-negotiable freedom—in doing this, Spinoza is certainly praising the Dutch kingdom, and, in particular, the city of Amsterdam in which he himself lived and in which every individual could have the most adequate and convenient freedom of thought, especially with regard to religious matters and affairs (cfr. *TTP XX*, 246).<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> In this sense, one should distinguish the religious Jewish community in Amsterdam that brought about Spinoza's excommunication from the political and social environment there, where diverse religious and worldviews could coexist. Certainly, this latter political and social dimension of Amsterdam is the one that Spinoza praises.

To be sure, not every individual in a community will reach the profound degree of understanding of reality that Spinoza advocates in his *Ethics*. But precisely because of this it is all the more important to secure an environment that, on the one hand, allows citizens to be in a permanent position to expand their capacity for action—even if this never fully materializes—and that, on the other hand, gives them the freedom to express their views and opinions. This last point is of crucial importance for the well-being of a commonwealth, since, in Spinoza's view, citizens will be all the more enslaved by their beliefs and misconceptions the less they are allowed to express them. In that sense, for the benefit of the commonwealth itself and for the lasting reign of the political powers, it is most convenient that the latter advocate tolerance and do not restrict the liberty of thought and belief.

Actually, even if citizens did explicitly renounce to their freedom of thought and belief, a pact of this sort would not have any kind of binding legal character: such an agreement can in no way foster their natural right, goes directly against what human persons are—that is, thinking and sentient beings—and, as a matter of fact, cannot be legally enforced at all, since individuals will always have an internal forum in which they forge their own ideas and representations of religion and divinity (cfr. *TTP XVI*, 192; *XX*, 242). At the end of the day, this is why Spinoza is more interested in speaking of a freedom to philosophize (*libertas philosophandi*) than of a freedom of religion or belief, for the central debate about toleration revolves mainly around individuals being able to think for themselves and to correct their ways of judging reality (cfr. *TTP XX*, 243).<sup>15</sup>

Undoubtedly, Spinoza's defense of tolerance is, at least in one respect, strange to the contemporary mentality, since, unlike the most widespread contemporary view, it does not rest on a robust understanding of the inalienable rights of individuals that no authority

---

<sup>15</sup> Unlike some modern thinkers who were champions of tolerance, such as Locke, Spinoza seems to endorse a radically different attitude towards this so-called virtue. For Spinoza, what is altogether best is that people have the possibility of purifying and correcting their misguided religious views by philosophical analysis and dialogue. In other terms, it is not all that important to him that a collective group is able to hold different and contradictory opinions of religious affairs. That is why, as Jonathan Israel (2006, p. 160) puts it, for Spinoza freedom of thought is more relevant and crucial than freedom of belief.

has the power to undermine or transgress (although his language does occasionally have echoes of this sort). Rather, as can be seen, his defense seems to be also along the lines that it is inconvenient *for pragmatic purposes*—or from the perspective of *Realpolitik*, as one could say—for the political conglomerate to suppress the freedom or liberty of thought and belief, since, if it does so, it will not flourish for long—passions that cannot be expressed become, in the philosopher's opinion, more and more recalcitrant and entrenched (cfr. Steinberg, 2010). For Spinoza, there are two important tendencies that must be neutralized: on the one hand, the common people must be able to correct their mistaken and (more often than not) vulgar beliefs in the religious order—which, in the language of the *Ethics*, make them prone to *passions*—and, on the other hand, a theological caste must be prevented from arbitrarily imposing religious visions that go against public happiness and welfare.

Although his defense of toleration is also based on this particular framework, it is striking that Spinoza's philosophy of politics and law is structured around principles such as that citizens should seek the greatest possible enlightenment, that it is necessary to help them correct their errors and passions in religious matters by means of having a public open sphere, and, above all, that it is all the more convenient to have a vision of political authority that is founded rationally. Fanaticism and persecution—two evils that Spinoza had to face in his own life—occur, to a great extent, for instance, when biblical texts are distorted for ideological purposes, and when the affective states of citizens are manipulated through superstition and fear. Thus, we see that a sharper understanding of reality is a condition for the possibility of a more successful and fulfilled life. And this is the path that Spinoza suggests to us.

## Conclusions

After this systematic review of some of the central theses of Spinoza's thought, I would like to highlight the following central points that allow us to form an idea of what human agency implies, as a whole, for him. As emphasized at the outset, for Spinoza, understanding the human being's capacity for action implies above all locating her place within nature. In other words, we have the task of understanding ourselves better by rejecting a vision of things grounded on hidden causes or effects. On the contrary, the more enlightened we will be about our own condition, the more we will understand the web of causes and effects in which we

must inevitably conduct our lives. In this sense, rather than trying to place Spinoza within the current categories of the debate on freedom of will,<sup>16</sup> what I consider crucial is to recognize in his thought an invitation to rethink human agency based on its insertion in the rest of nature. Contrary to what one might think, an attempt to think of human agency in this way does not constrain individuals to act in this or that way, nor does it induce them to fold their arms and embrace quietism or, even worse, fatalism.<sup>17</sup> In Spinoza's whole philosophy and discourse, what we find is precisely the opposite. The more the individual knows the true causes of things, the more she will be able to understand her own affective reactions to them and the more she will be able to redirect them intelligently and strategically in such a way that her circle of action will be increasingly widened.

Therefore, we could say that Spinoza is a thinker who advocates philosophical freedom as the most appropriate means to emancipate individuals from a series of causes and effects that generate in them the impression of being victims or preys to unknown forces. Clearly, this turns out to be something completely distinctive, unique, and proper to human beings, who, unlike other natural beings known to us, have the capacity for reflection that places them beyond simple immediacy. As already mentioned, Spinoza denies that we have the capacity to decide at will what kind of emotions or affective reactions we wish to have. However, his works do open a way to think that, to the extent that we delve without veils or fears into the profound study of nature, the more we will be able to adequately interpret, both intellectually and affectively, our role in the universe and act accordingly.

In Spinoza's judgment, this should also be applicable to the political sphere—a thesis that was also put to the test and explored in this paper, highlighting aspects that are often not acknowledged by some

---

<sup>16</sup> For the reader interested in attempts of this sort—which, as one can conjecture, diverge from one another considerably—I recommend consulting the different essays contained in Goldenbaum & Kluz (2006).

<sup>17</sup> As Douglas has recently put it, Spinoza's framework could lead, at first sight, to the idea that we should embrace "complacent quietism, a license to accept the way you are and give up hope of improving either yourself or the world" (2020, p. 121). Like Douglas, as I hope this paper has shown, I maintain that there are elements of great weight that make it impossible to attribute such a position to Spinoza.

commentators in the literature—in which we also wish not to be stifled or repressed by arbitrary designs. In this sense, Spinoza is fully in line with several contemporary developments in political philosophy that recognize a fundamental role for emotions and affections in the life of the political community (cfr. Nussbaum, 2003 and 2013). Whether it is to eradicate various kinds of fanaticism or superstition that make up the political ideology of various factions, or whether it is to promote the kind of affections that make human beings more self-critical and thoughtful, Spinoza's philosophy reveals itself as an invaluable tool for the betterment of our lives. Regardless of whether one adopts each and every one of his views, what is clear is that Spinoza does give the human being a specific and clear role in the natural order of things, and with his works he invites us to have a more enlightened existence, less dominated by fears and superstitions of an authoritarian or dogmatic nature. This, in my opinion, seems to be his perennial legacy, which continues to exhort us to reflect on several of these issues from the coordinates of our present.

### Bibliography

- Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett.
- Carlisle, C. (2017). Spinoza's *Acquiescentia*. *Journal of the History of Philosophy*, 55(2), 209-236.
- Carriero, J. (2017). Conatus. In Y. Y. Melamed (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*. (pp. 142-168). CUP.
- DeBrabander, F. (2007). *Spinoza and the Stoics: Power, Politics, and the Passions*. Continuum.
- Della Roca, M. (1996). Spinoza's Metaphysical Psychology. In D. Garret (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*. (pp. 192-266). CUP.
- Douglas, A. X. (2020). Spinoza's Unquiet *Acquiescentia*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 20(2), 145-163.
- Gadamer, H.-G. ([1968] 1986). Klassische und Philosophische Hermeneutik. In *Wahrheit und Methode. II*. (pp. 92-120). Mohr Siebeck.
- Goldenbaum, U. & Kluz, C. (2015). *Doing Without Free Will: Spinoza and Contemporary Moral Problems*. Lexington Books.
- Höffe, O. (2014). *Baruch de Spinoza. Theologisch-politischer Traktat*. Akademie Verlag.
- Isreal, J. (2006). *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man. 1670-1752*. OUP.

- Jacquet, C. (2018). *Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind*. Edinburgh University Press.
- Kant, I. (2002). *Critique of Practical Reason*. W. S. Pluhar (trans.). Hackett.
- Kisner, M. J. (2020). Spinoza's Activities: Freedom without Independence. In N. Naaman-Zauderer (ed.), *Freedom, Action and Motivation in Spinoza's Ethics*. (pp. 37-61). Routledge.
- Lebuffe, M. (2017). Spinoza and the Power of Reason. In Y. Y. Melamed (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*. (pp. 304-319). CUP.
- Levene, N. K. (2004). *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*. CUP.
- Lin, M. (2006). Teleology and Human Action in Spinoza. *The Philosophical Review*, 115(3), 317-354.
- Melamed, Y. Y. (2017). The Causes of Our Belief in Free Will: Spinoza on Necessary, "Innate," yet False Cognition. In Y. Y. Melamed (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*. (pp. 121-141). CUP.
- Melamed, Y. Y. & Rosenthal, M. (2010). *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide*. CUP.
- Miller, J. (2015). *Spinoza and the Stoics*. CUP.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction*. CUP.
- \_\_\_\_ (2020). *Think Least of Death: Spinoza on How to Live and How to Die*. Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (2003). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. CUP.
- \_\_\_\_ (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Harvard University Press.
- Placencia, L. (2013). Le rationalisme de Spinoza et la méthode d'interprétation biblique. In J. V. Cortés & S. Laveran (eds.), *Spinoza : La raison à l'épreuve de la pratique*. (pp. 39-61). Éditions de la Sorbonne.
- \_\_\_\_ (2015). Superstición, prejuicio y fortuna en Spinoza. Un breve comentario a la introducción del *Tratado teológico político*. In I. de los Ríos (ed.), *Azar. El sacro desorden de nuestras vidas*. (pp. 107-131). Abada.
- Sangiaco, A. (2019). *Spinoza on Reason, Passions, and the Supreme Good*. OUP.
- Sharp, H. (2011). Animal Effects: Spinoza and the Frontiers of the Human. *Journal for Critical Animal Studies*, 9(1-2), 48-68.
- Spinoza, B. (2015). *Opera*. Four volumes. C. Gebhardt (ed.). Carl Winter Verlag.

- \_\_\_\_ (2002). *Complete Works*. M. L. Morgan (ed.). S. Shirley (trans.). Hackett.
- \_\_\_\_ (2007). *Theological-Political Treatise*. J. Israel (ed.). M. Silverthorne & J. Israel (trans.). CUP.
- Steinberg, J. (2010). Spinoza's Curious Defense of Toleration. In Y. Y. Melamed & M. Rosenthal (eds.), *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide*. (pp. 210-230). CUP.
- \_\_\_\_ (2019). Spinoza's Political Philosophy. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/spinoza-political/>.



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2451>

Spinoza, Leibniz and the Debate over the  
Possibility of Two Substances Sharing the Same  
Attribute: A Contribution to the History of Logic  
and Metaphysics in the 17th Century

Spinoza, Leibniz y el debate acerca de la  
posibilidad de que dos sustancias compartan un  
mismo atributo. Un aporte a la historia de la lógica  
y de la metafísica del siglo XVII

Juan Vicente Cortés  
Universidad Alberto Hurtado  
Chile  
[jucortes@uahurtado.cl](mailto:jucortes@uahurtado.cl)  
<https://orcid.org/0000-0003-4560-4206>

Recibido: 06 - 12 - 2021.  
Aceptado: 19 - 04 - 2022.  
Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

This paper sets out to examine and respond to Leibniz's objection to E1p2 and E1p5. The objection is well known: it is false, according to Leibniz, that two substances of different attributes have nothing in common (i. e., E1p2) and, consequently, that in nature there cannot be two or more substances of the same attribute (i. e., E1p5). Here I claim that E1p2, and therefore E1p5, resist Leibniz's objection. To do so, I first address the meaning and function of E1p2 in order to determine two possible contexts in which the demonstration is valid: the context delimited by the Cartesian doctrine of the principal attribute, and the scholastic context of the logical doctrine of essential diversity. Second, I examine Leibniz's objection, by which I determine more precisely the epistemic framework of both E1p2d and Leibniz's objection. Third, I propose a critical analysis of Leibniz's objection to show that, although this objection has some semblance of validity, if we consider only what Spinoza stated in the definitions and axioms prior to E1p2, it entails a contradiction. Finally, I indicate the most difficult point in the proof of E1p2 in order to propose a small rectification that renders it immune to Leibniz's objection.

*Keywords:* diversity; distinction; attributes; substances; Spinoza; Leibniz.

### Resumen

El presente trabajo se propone examinar la objeción de Leibniz a E1p2 y E1p5 y responder a ella. La objeción es conocida: es falso, según Leibniz, que dos sustancias de atributos diversos no tengan nada en común (i. e., E1p2) y, por consiguiente, que en la naturaleza no puedan darse dos o más sustancias de mismo atributo (i. e., E1p5). Defiendo que E1p2 y, por tanto, E1p5 resisten a la objeción de Leibniz. Para ello, abordo, primero, el sentido y la función de E1p2 a fin de determinar dos posibles contextos en que la demostración es válida: el contexto delimitado por la doctrina cartesiana del atributo principal y el contexto escolástico de la doctrina lógica de la diversidad esencial. Segundo, examino la objeción de Leibniz, con lo que determino de manera más precisa el marco epistémico tanto de E1p2d como de la objeción

de Leibniz. Tercero, propongo un análisis crítico de la objeción de Leibniz a fin de mostrar que, si bien esta objeción tiene cierta apariencia de validez, si consideramos únicamente lo enunciado por Spinoza en las definiciones y axiomas anteriores a E1p2, esta entraña una contradicción. Por último, indico el punto de mayor dificultad en la demostración de E1p2 para proponer una pequeña rectificación a fin de volverla inmune a la objeción de Leibniz.

*Palabras clave:* diversidad; distinción; atributos; substancias; Spinoza; Leibniz.

## Introducción<sup>1</sup>

En el presente trabajo, propongo una revisión detallada de la objeción hecha por Leibniz a las proposiciones 2 y 5 de la primera parte de la *Ética* a fin de examinar si una respuesta es posible.<sup>2</sup> La objeción es, en términos generales, conocida: dos substancias con atributos diversos pueden, contrariamente a E1p2,<sup>3</sup> tener algo en común, puesto que nada parece impedir que compartan al menos un atributo (*c*) y se distingan por otros (*a* y *b*). Una revisión crítica de esta objeción parece tanto más necesaria cuanto gran parte del sistema de deducciones de la primera parte de la *Ética* se sostiene, implícita o explícitamente, en la verdad

---

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación FONDECYT de Iniciación n. 11190137 (ANID Chile). Agradezco al profesor Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires) por su lectura atenta y generosa y a Rafael Simian (Universidad de los Andes, Chile) por sus sugerencias y comentarios siempre útiles. Asimismo, agradezco a los pares evaluadores, cuyos comentarios ayudaron mucho a mejorar el presente trabajo.

<sup>2</sup> Cfr. Leibniz (1978, p. 141).

<sup>3</sup> Adoptamos aquí las abreviaturas que se utilizan habitualmente para referir a las obras de Spinoza: E = *Ética*; p = proposición; def = definición; ax = axioma; esc = escolio; cor = corolario; etc. Para la *Ética* no referiremos a la nueva edición crítica establecida por F. Akkerman y P. Steenbakkers y publicada bajo la dirección de P.-F. Moreau (Spinoza, 2020b) salvo en el caso de textos particularmente largos, como E1Ap o algunos escolios (utilizaremos la abreviatura Ak IV).

de estas proposiciones. Se podría creer que este es el caso de cualquier proposición respecto de las proposiciones siguientes, pero esto no es así al menos por dos razones. En primer lugar, porque hay algunas tesis y doctrinas de la *Ética* que no se sostienen sobre proposiciones previamente deducidas. Es cierto, sin embargo, que esto ocurre sobre todo en los escolios, donde Spinoza interrumpe explícitamente el orden geométrico, demasiado prolijo,<sup>4</sup> para adoptar un orden más fácil y breve.<sup>5</sup> Ahora bien, en segundo lugar y principalmente, porque a pesar de tratarse de una obra *ordine geometrico demonstrata*, no todas las proposiciones tienen la misma eficiencia deductiva, en el sentido de que hay proposiciones que, por muy importantes que sean, no tienen ninguna consecuencia en el decurso de las deducciones.<sup>6</sup> Por el contrario, E1p2 y E1p5 (en cuya demostración E1p2 parece ser utilizada de manera implícita)<sup>7</sup> constituyen los primeros pasos del movimiento demostrativo que debería llevarnos, mediante E1p14, es decir, mediante la tesis de la unicidad de la substancia (bautizada por los comentaristas con el nombre de “monismo substancial”),<sup>8</sup> a la demostración de E1p15, es decir, a la doble tesis (1) de la absoluta prioridad de Dios, tanto en el orden de

---

<sup>4</sup> Cfr. E4p18esc (Ak IV 366 l. 19): “Pero antes de comenzar a demostrar esto según nuestro prolijo orden geométrico [...]”. Sigo la traducción de P. Lomba (Spinoza, 2020a), que modifico cada vez que lo creo necesario. Respecto al tema de la brevedad y claridad del orden no geométrico seguido en los escolios) y de la prolijidad del orden geométrico en Spinoza, cfr. Audié (2005, pp. 13 y ss.).

<sup>5</sup> Es también el caso del así llamado “Pequeño tratado de física” de la segunda parte de la *Ética*.

<sup>6</sup> Remito aquí al lector al muy útil apéndice que Macherey (1998, pp. 277-359) añadió al primer volumen de su *Introduction à l'Éthique de Spinoza*.

<sup>7</sup> Sin duda es por esta razón que Leibniz hace la misma objeción a ambas proposiciones.

<sup>8</sup> En realidad, como han mostrado tanto Macherey (1994, pp. 39-53) como Laerke (2012, pp. 244-261), si bien calificar a Spinoza de “monista” puede encontrar algún fundamento textual, no expresa en ningún caso la tesis central o principal de la metafísica espinosista. En efecto, la atribución de la unicidad a la substancia es, por así decir, un *pis-aller* al que Spinoza parece consentir únicamente para que quede formalmente excluida la tesis de una pluralidad de substancias. Cfr. *Cogitata metaphysica*, II, 6 y la carta 50 a Jarig Jelles (G IV 239 l. 5-240 l. 5), donde Spinoza comenta el texto de los *Cogitata*.

la naturaleza como del conocimiento, y (2) de la “in-existencia” de la realidad modal (*esse in alio*),<sup>9</sup> piedra angular de la ontología spinocista.

Numerosos han sido los intérpretes que han intentado encontrar una solución a la crítica de Leibniz, sobre todo después de que Jonathan Bennett, en su célebre *Study of Spinoza's Ethics*, diera una versión contemporánea de esta.<sup>10</sup> Así, Don Garrett dedica un importante artículo a la elucidación detallada de E1p5 en el que revisa cinco respuestas dadas por diversos intérpretes a “la objeción de Leibniz-Bennett” y propone una sexta.<sup>11</sup> Sin embargo, las soluciones propuestas por los diversos exégetas, por muy sugerentes que sean (e incluso siendo una de ellas, como veremos, correcta), al depender de lo que se estipula previamente que debería haber sido la “intención” de Spinoza, parecen sostenerse más sobre una conjetura que sobre una argumentación sólida, fundada

---

<sup>9</sup> E1p15 enuncia lo siguiente: “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido”. Ruego al lector no se detenga demasiado en la expresión de “in-existencia” modal, mediante la cual no entiendo en ningún caso que los modos sean para Spinoza “irreales” (como en el “acosmismo” del que se le acusa a veces). Uso esta expresión para traducir el latín “*esse in*”, esto es, el hecho de que los modos “son en” la substancia, es decir, que dependen de la substancia respecto de su existencia como de su esencia (lo que otros comentadores han llamado la “inmanencia” o, también, la “inherencia” de los modos a la substancia, pero a mi juicio de manera equivocada, por cuanto, en el siglo XVII, la inmanencia se dice de la causa y la inherencia de la relación entre substancia y accidente, no substancia y modo; v. gr., Heereboord, *Meletemata philosophica*, I, disp. praeliminaris, pars posterior, th. 1, y II, disp. 13).

<sup>10</sup> Sin referir al texto de Leibniz, J. Bennett (1984, pp. 69-70) formuló la misma objeción al tratar de explicar E1p5. En general, los comentadores contemporáneos suelen confrontarse a la objeción de Leibniz, no al examinar E1p2, sino E1p5, donde Spinoza afirma que “[e]n la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo”. Diversos comentadores se han esforzado por sortear la “Leibniz-Bennett objection”; cfr. Bennett (1984, p. 69), Curley (1988, p. 16), Allison (1987, pp. 52-53), Donagan (1988, pp. 70-71) y Garrett (1990, pp. 69-108) — texto retomado en Garrett (2018, pp. 81-85); las referencias remiten a esta edición—. Todas estas soluciones han sido examinadas en detalle por Garrett; por lo mismo, y porque no todas ellas remiten a E1p2, solo revisaremos dos de ellas, que son las que más importan para el presente trabajo (cfr. *infra*, sección 1).

<sup>11</sup> Cfr. Garrett (2018, pp. 72-85). Laerke (2018, p. 459) revisa una séptima solución (que veremos más abajo), propuesta por el propio Leibniz.

en el análisis de los textos.<sup>12</sup> En lo que sigue, intentaré mostrar que E1p2 y E1p5 (al menos en cuanto remite a la anterior) resisten —y, de hecho, bastante bien— a la crítica leibniziana. Mi tesis es que, a fin de que E1p5 sea válida (al menos en lo concerniente a la cuestión de la distinción de dos sustancias por sus atributos), el término *diversitas* empleado en E1p2 debe ser interpretado en sentido fuerte, es decir: por “diversidad de atributos” se ha de entender una diversidad total. Esto no solamente significa, como cree Bennett (1984, p. 69), “que dos sustancias no pueden tener todos sus atributos en común”, sino, más radicalmente, que “no pueden tener ningún atributo en común”. Me esforzaré por mostrar que esta es no solo una necesidad interpretativa, sino que se funda tanto en la historia de la metafísica del siglo XVII como en el sistema mismo de Spinoza, y que por ello, me parece, está sólidamente fundada.

Para llevar a cabo esta tarea, es necesario, en primer lugar, reconocer que si lo que se busca es examinar una demostración, no se debe apelar a definiciones, axiomas, proposiciones, ni en general a nada que sea posterior en el orden de la deducción a dicha demostración (ello solo puede servir para confirmar lo demostrado y no como premisa para la demostración). Pero, en segundo lugar, también es necesario reconocer que, en la medida en que el pensamiento de Spinoza se inscribe en un cierto contexto epistémico históricamente determinado, no parece posible comprender adecuadamente el objeto en cuestión si se desconoce el lenguaje con el que los filósofos de esa época se refieren a él. A este respecto, dos obras del siglo XVII me han parecido insoslayables: los *Principia philosophiae* de Descartes y las *Institutiones logicae* de Franco Burgersdijk. Ambas, en efecto, forman parte del “campo de presencia” de la filosofía de Spinoza y constituyen por lo mismo lo que podría

---

<sup>12</sup> Esto no significa por cierto que la *intentio auctoris* sea descartada *a priori* del análisis; este no puede ser el caso en particular si la intención se halla de manera expresa en algún otro texto paralelo. Lo que se quiere decir con esto es simplemente que no se le imputará a Spinoza ninguna intención que no se halle de manifiesto en el texto mismo o que al menos pueda ser reconstruida con toda evidencia a partir del contexto. Ahora bien, desde el punto de vista metodológico, esto significa que la intención, de no hallarse expresamente en el texto considerado (o en algún otro lugar de la obra del autor) o de no desprenderse de manera evidente, no puede ser utilizada como un principio de análisis de dicho texto, sino que deberá colegirse como una consecuencia de este análisis.

llamarse su horizonte de inteligibilidad.<sup>13</sup> Considero que, si se adopta este doble punto de vista, al mismo tiempo histórico y sistemático, es posible dar razón de la imposibilidad de que dos sustancias compartan un mismo atributo y justificar E1p2 sin necesidad de conjeturar cuál haya sido la “intención” de Spinoza.

En lo que sigue examinaré, en primer lugar (sección 1), E1p2 a fin de esclarecer su sentido y su función y de determinar dos posibles contextos de validación de la demostración de E1p2: el contexto cartesiano del atributo principal y el contexto escolástico de la diversidad esencial. En segundo lugar (sección 2), examinaré la objeción de Leibniz, con lo que espero poder determinar de manera más precisa el marco epistémico tanto de E1p2d como de la objeción de Leibniz. En tercer lugar (sección 3), propondré un análisis crítico de la objeción de Leibniz a fin de mostrar que, aunque esta objeción tiene cierta apariencia de validez, si consideramos únicamente lo enunciado por Spinoza en las definiciones y axiomas anteriores a E1p2, entraña contradicción. Por último (sección 4), indicaré el punto de mayor dificultad en la demostración de E1p2 para proponer una pequeña rectificación a fin de volverla inmune a la objeción de Leibniz (y en general a todos aquellos que parecen creer que Spinoza no sabía lo que decía).

## 1. El sentido de E1p2 y sus contextos de validez

La proposición 2 de *Ética* 1 afirma lo siguiente: “Dos sustancias que tienen atributos diversos no tienen nada común entre sí”.<sup>14</sup> A fin de evaluar con ecuanimidad tanto la objeción de Leibniz como la posibilidad de su refutación, se debe comenzar por entender correctamente la proposición 2 y su demostración. Para ello es necesario (i) aclarar el sentido de dicha proposición, lo que se podrá hacer una vez que se responda a la pregunta acerca de lo que significa “no tener nada en común”; con ello se busca determinar el papel de E1p2 en el contexto deductivo en el que se enmarca, para lo cual se deberá responder a la

---

<sup>13</sup> Con respecto al “campo de presencia”, cfr. Foucault (1969, p. 77): por campo de presencia se ha de entender “tous les énoncés déjà formulés ailleurs et qui sont repris dans un discours à titre de vérité admise, de description exacte, de raisonnement fondé ou de présupposé nécessaire; il faut entendre aussi ceux qui sont critiqués, discutés et jugés, comme ceux qui sont rejetés ou exclus”.

<sup>14</sup> “Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent”. Citaré la demostración *infra*, en la sección 4.

pregunta de por qué Spinoza se ve en la necesidad de proponer algo así. En segundo lugar, incluso si no fuera posible frenar la objeción de Leibniz, me parece importante (ii) determinar los contextos de validez para la demostración de E1p2, al menos para que tenga un cierto grado de plausibilidad. Antes de entrar en estos dos puntos, creo, sin embargo, necesario examinar el modo en que la cuestión de si dos o más sustancias pueden tener atributos en común ha sido estudiada por dos importantes comentaristas recientes, J. Bennett y D. Garrett.

Extrañamente, en la literatura reciente relativa a esta cuestión, la proposición 2 de la primera parte de la *Ética* y su demostración han sido examinadas de manera tangencial, a saber, solo en la medida en que Spinoza parece hacer un uso implícito de esta en la demostración de E1p5. El debate, en efecto, ha girado en torno a E1p5, después de que Bennett (1984, pp. 67-70) pusiera seriamente en duda su demostración. Antes de intentar elucidar el sentido de E1p2, examinaré algunas, pero no todas, las soluciones ofrecidas por los comentaristas.<sup>15</sup> Me detendré sobre todo en la solución que llamo “de Matson-Bennett” y en la revisión que de esta hace Garrett, por cuanto son los únicos que intentan esclarecer el sentido de E1p2. Al respecto, no está de más recordar aquí E1p5 y su demostración:

Proposición 5: En la naturaleza no pueden darse dos o más sustancias de misma naturaleza o atributo.

Demostración: Si se dieran varias que fuesen distintas, deberían distinguirse entre sí, o bien en virtud de la diversidad de atributos, o bien en virtud de la diversidad de afecciones (*por la prop. anterior*). Si solo en virtud de la diversidad de atributos, entonces, se

---

<sup>15</sup> En particular, dejo de lado las soluciones que buscan una defensa a partir de premisas que se hallan después de E1p2, como es el caso de la solución de “las sustancias de un atributo”. Esta solución, que se halla tanto en Bennett (1984, p. 69) como en Allison (1987, pp. 52-53), se funda en una lectura muy controversial de la expresión “*substantia unius attributi*”, que aparece al comienzo de la demostración de 1p8, a saber, la famosa interpretación de Gueroult (1968, pp. 107-140) de “*les substances à un attribut*” —que, no está de más señalar, Bennett retoma de Gueroult sin hacer mención del comentarista francés, y que Garrett (2018, p. 77) parece también dar por sentada cuando habla de la “*identity thesis*” —.

concederá que no se da sino una de mismo atributo. Y si en virtud de la diversidad de afecciones, como una substancia es por naturaleza anterior a sus afecciones (*por la prop. 1*), entonces, dejadas aparte esas afecciones y considerada en sí, esto es (*por la def. 3 y el ax. 6*), considerada verdaderamente, no podrá ser concebida como distinta de otra, esto es (*por la prop. anterior*), no podrán darse varias, sino solo una. Q. E. D.<sup>16</sup>

Bennett critica la demostración tanto en lo que refiere al argumento con que se pretende excluir la posibilidad de que dos substancias se distingan por sus afecciones como en lo referente al argumento relativo a la diversidad de atributos. Dejaré de lado el examen del argumento que Spinoza da en E1p5d para excluir la posibilidad de distinguir dos substancias por sus afecciones, pues no concierne a mi objetivo presente. Con respecto al argumento que se basa en el concepto de “diversidad de atributos”,<sup>17</sup> según Bennett, de este no se seguiría que dos substancias no puedan tener *ningún* atributo en común, sino solamente que dos substancias no pueden tener *todos* sus atributos en común (pero sí algunos). Es en la discusión de este argumento que Bennett se detiene brevemente en el examen de E1p2. Siguiendo una sugerencia de W. Matson, Bennett señala que E1p2 podría leerse, no de la manera habitual, según la cual (a) “dos substancias que no tienen ningún atributo en común, no tienen nada en común”, sino como significando que (b) “dos substancias que difieren en cualquier atributo no tienen nada en común”.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> “Propositio V: In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi. Demonstratio: Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum vel ex diversitate affectionum (per prop. praeced.). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo non dari nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (per prop. 1), depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est (per def. 3 et axiom. 6), vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (per prop. praeced.), non poterunt dari plures sed tantum unam. Q. E. D.”.

<sup>17</sup> Es decir: “Si solo en virtud de la diversidad de atributos, entonces, se concederá que no se da sino una de mismo atributo”; conforme al desglose propuesto por Garrett (2018, p. 63), llamaremos a este argumento (2).

<sup>18</sup> Bennett (1984, p. 69): “Wallace Matson has pointed out to me that the argument could be rescued with help from a certain reading of lp2: ‘Two

Sin embargo, Bennett no le presta mayor atención a (b), probablemente porque esta sugerencia parece poco plausible.

Garrett (2018, p. 74) reseña y examina la solución de Matson-Bennett reinterpretando las dos lecturas en términos de “lectura más débil” (a) y de “lectura más fuerte” (b). Si (b) es más fuerte que (a), la razón aparentemente es que, si dos sustancias, A y B, tienen, cada una, una pluralidad de atributos, el mero hecho de poseer un atributo diferente bastaría para que ellas no tuvieran nada en común. Ambas lecturas atañen a lo que significa “diferir” para dos sustancias: la lectura fuerte establece que la más ligera diferencia entre dos sustancias —lo que en este caso significa diferir en al menos un atributo— tendría como consecuencia el que dichas sustancias no tuvieran nada en común. Ahora bien, si por el mero hecho de diferir en un atributo dos sustancias no tienen nada en común, entonces parece seguirse que, conforme a lo que pretende mostrar Spinoza en 1p5, “no se da sino una de mismo atributo”.

Garrett rechaza la lectura más fuerte (b) de E1p2 con base en un examen de la demostración de E1p2.<sup>19</sup> No me detendré en esto, pues considero que efectivamente la única lectura posible de E1p2 es la así llamada “más débil”, es decir que para “no tener nada en común”, dos sustancias no pueden compartir ningún atributo; dicho de otro modo, la diversidad de sus atributos debe ser completa (lo que considero, por mi parte, como “el sentido fuerte” de E1p2, lo que explicaré en la sección 3). Me interesa más el análisis propuesto por Garrett de la expresión “diversa attributa habentes”, pues me parece sintomático de cierto modo de leer a Spinoza. Según Garrett (2018, p. 75), la demostración de E1p2 “no solo no hace ninguna mención o uso de la distinción entre diferir respecto de algún atributo o diferir respecto de todos los atributos, sino que no hace

---

substances which have different attributes have nothing in common with one another.’ I think that that means ‘Two substances which have *no* attributes in common have nothing in common’; but if instead it means ‘Two substances which differ in respect of *any* attribute have nothing in common’ then it implies that there cannot be two substances which share some but not all of their attributes; and that would nicely plug the gap I have pointed out in 1p5d”.

<sup>19</sup> Garrett (2018, pp. 74-75): “The demonstration does not concern itself in any way with the question of whether ‘*x* and *y* have nothing in common’ (and hence also ‘*x* and *y* differ in *all* attributes’) follows from ‘*x* and *y* differ in *some* attributes,’ as the strong reading requires. This fact provides a powerful reason against supposing that the strong reading of IP2 is correct”.

ninguna mención explícita de la noción de compartir atributos o diferir respecto de estos”.<sup>20</sup> Esto es cierto, al menos en lo que refiere a la letra de E1p2d. Sin embargo, si bien esto no significa necesariamente que la expresión no tiene ningún valor en la proposición (como correctamente nos propone Garrett), tampoco quiere decir que su valor sea únicamente el de “restringir la extensión de la inferencia [de E1p2d] a las substancias ‘que tienen atributos diferentes’” (2018, p. 75), pues esto parece algo trivial. Más bien, como veremos más abajo, la expresión “diversidad de atributos” es precisamente lo que la demostración debe explicitar: que dos substancias tengan atributos diversos significa necesariamente que no tienen nada en común. A mi modo de ver, esta es la lectura que más fuerza da a E1p2 y debería, por esta razón, ser asumida. Sin embargo, esta lectura no debe ser presupuesta, sino que debe seguirse de la demostración de E1p2: la demostración debe permitir entender por qué esto es así, es decir, por qué la “diversidad de atributos” implica que dos substancias “no tengan nada en común”.

Creo que muchos de los problemas que han sido planteados por los comentaristas habrían podido ser evitados de haber puesto mayor atención al modo en que Spinoza recupera y discute las nociones heredadas de la tradición. En lo relativo a las primeras proposiciones de la *Ética*, es sorprendente que ningún comentarista (al menos que yo sepa) haya enfatizado más el examen preciso de los términos utilizados en estas primeras proposiciones. En particular, el concepto de *diversitas*, que suele ser traducido erróneamente como “diferencia” o “distinción”, ha sido completamente pasado por alto. Spinoza, empero, parece ser consciente de su régimen específico de aplicación. Según Deleuze (1968, pp. 22-32), todo el comienzo de la primera parte de la *Ética* se centra en la cuestión de la distinción; habría que precisar esta intuición importante y decir que se centra en la cuestión de la articulación de la *diversitas* y la *distinctio* en lo relativo a la *substantia*.

---

<sup>20</sup> “However, not only does the demonstration [of 1p2] make no apparent mention or use of the distinction between differing in some and differing in all attributes, it makes no explicit mention of the notion of sharing or differing in attributes at all”.

### 1.1. El sentido de la proposición 2

Paso ahora a la determinación del sentido de la proposición 2. Para ello, se puede partir determinando lo que se debe entender con la expresión “*nihil inter se commune habere*”. Pero eso no es suficiente. Se debe además reconstruir la pregunta a la que E1p2 busca responder a fin de determinar con ello la función exacta que esta proposición tiene en el orden geométrico de la primera parte de la *Ética*.

La expresión “no tener nada en común” es explicitada por Spinoza en el axioma 5 de *Ética* 1. En efecto, en dicho axioma se afirma que “las cosas que no tienen nada en común unas con otras, tampoco se pueden entender unas por otras, es decir que el concepto de la una no implica el concepto de la otra”.<sup>21</sup> El axioma, como se ve, hace énfasis en el aspecto gnoseológico de la expresión; puede ser reformulado como una proposición condicional: si dos cosas no tienen nada en común, entonces es imposible conocer a una de ellas por la otra (es decir, el concepto de la una no implica el concepto de la otra). Así, la proposición 2 puede ser explicitada como sigue: si dos sustancias tienen atributos diversos, entonces no tienen nada común entre sí; en otras palabras, no se puede concebir a una por medio de la otra.

Dicho lo anterior, cabe interrogarse sobre la necesidad sistemática que hubo de presidir al establecimiento de esta tesis en una proposición al comienzo de la *Ética*. En otras palabras, debemos poder determinar la función de la proposición 2 en el aparato demostrativo de la primera parte de la *Ética*. Al respecto, una respuesta plausible podría ser que con E1p2 se estaría buscando determinar el tipo o grado de diversidad que debemos asumir necesariamente entre las esencias de dos sustancias A y B, en el caso (hipotético) de que pudieran darse dos sustancias de atributos diversos. Con ello se debería zanjar la cuestión de si una sustancia es cognoscible por otra. La cuestión, entonces, no es ontológica (si acaso pueden darse dos sustancias distintas), sino gnoseológica: si se dieran dos sustancias de atributos diversos, ¿qué grado de diversidad deberíamos suponer entre ellas?, ¿una diversidad total o una diversidad parcial?

---

<sup>21</sup> “*Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*”.

Más precisamente, Spinoza parece buscar cerrarle el paso a una posibilidad interpretativa que pudo haber quedado abierta si se consideran únicamente las definiciones de la substancia y del atributo.<sup>22</sup> E1def3 afirma que: “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no requiere del concepto de otra cosa, por el que deba ser formado”.<sup>23</sup> Ahora bien, ¿cómo entender que una substancia se conciba “por sí”? La definición 4 establece que “[p]or atributo entiendo aquello que el intelecto percibe de una substancia como constitutivo de su esencia”.<sup>24</sup> De suerte que, dada la definición de “concebirse por sí” (en la definición 3), que una substancia se conciba por sí significa que el concepto que me forme de una substancia en particular lo deberé formar a partir de lo que puedo percibir en ella como constitutivo de su esencia. Pero la definición 3, si bien afirma que la substancia se concibe por sí, no parece negar la posibilidad de que una substancia pueda ser además concebida por otra cosa. Precisemos: para que una substancia sea concebida por sí, parece que debe ser concebida por alguno de sus atributos. Esto no contradice la definición de “substancia”, pues un atributo no es algo realmente distinto de la substancia a la que se le atribuye, una cosa aparte existente *in rerum natura*, sino la substancia misma en cuanto concebida por el intelecto,<sup>25</sup> cosa que tampoco debería interpretarse

---

<sup>22</sup> Un problema similar es señalado por Garrett (2018, p. 76) —no, empero, respecto de E1def3, sino paradójicamente respecto de E1p2d—: “The possibility thus remains open that each of two substances could be understood without the aid of the concept of the other — and thus neither would have a concept involving the other — and yet when both were understood, it would nevertheless be seen that they had something (i.e., an attribute) in common”. Este problema, sin embargo, no puede plantearse aquí —según nuestra interpretación al menos— pues es precisamente el problema que E1p2d debe resolver.

<sup>23</sup> “Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat” (traducción ligeramente modificada).

<sup>24</sup> “Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens”.

<sup>25</sup> Respecto a la identidad entre el atributo y la substancia, cfr. la carta 9 a Simón de Vries (G IV 46). Por supuesto, no pretendemos aquí zanjar una cuestión que ha sido muy debatida. Seguimos aquí en términos generales la interpretación de Curley (1969, pp. 16-17). Para más detalle se pueden leer con provecho los finos análisis de Deleuze (1968, pp. 33-41).

como una “idealización” del atributo (i. e., el atributo no es nada más que un concepto del intelecto), pues, al ser un concepto verdadero, debe corresponder con lo concebido, de manera tal que una substancia debe consistir únicamente en aquello que tiene esencialmente. Sea como fuere, si dos substancias pueden ser concebidas la una por medio de la otra, entonces necesariamente deberán compartir (al menos) un atributo por el cual la una sea concebida por la otra.<sup>26</sup> De ahí la necesidad de expresar positivamente la tesis de la diversidad total o radical de atributos entre dos substancias, tarea llevada a cabo precisamente en la proposición 2. Examinaré a continuación este punto más en detalle.

Por E1def3 sabemos que “concebirse por sí” significa —por lo menos— “no requerir del concepto de otra cosa para ser formado”, de suerte que cuando una cosa A es concebida por sí, no requerimos del concepto de otra cosa B para formar el concepto de A. Ahora bien, *prima facie*, decir que el concepto de una cosa “no requiere” del concepto de otra no parece ser lo mismo que afirmar que “no se puede” formar el concepto de la primera a partir del concepto de la segunda, es decir, que eso sea “imposible”.<sup>27</sup> De este modo, la definición de la substancia podría interpretarse de la siguiente manera: a pesar de que una substancia A “no requiera” del concepto de una substancia B para ser concebida, no es imposible que A sea eventualmente concebida a partir del concepto de B. (Más adelante intentaré mostrar que esta consecuencia de la definición 3 es una consecuencia de la “interpretación débil” de esa definición; asimismo, buscaré mostrar que es posible dar una “interpretación fuerte” de esta que sea legítima). De suerte que, si ponemos lo anterior en términos de lo concebible de una substancia por sus atributos,

---

<sup>26</sup> De ahí que el problema señalado por Garrett esté en realidad mal formulado, ya que dos substancias no pueden tener un mismo atributo sin que el concepto de una incluya al concepto de la otra (lo que no impide, como veremos, que el problema de Leibniz tenga cierta legitimidad).

<sup>27</sup> Gueroult (1968, p. 113), en su comentario ya clásico, parece forzar el sentido de la definición 3, a la que le hace decir más de lo que ella efectivamente afirma: “Puisque, en effet (Définition 3), chaque substance est en elle-même et doit être conçue par elle-même, le concept de l’une *ne peut* envelopper le concept de l’autre” (mi énfasis). La necesidad que expresa el verbo “deber” y la imposibilidad son modalidades que no están presentes en el enunciado original de la definición 3 y que se siguen únicamente de los axiomas 1 y 2. Veremos más adelante que en realidad esta interpretación de la definición 3 no solo es legítima, sino que se impone.

deberíamos asumir que, a pesar de que una substancia A sea concebible por el atributo *a* y una substancia B sea concebible por el atributo *b*, y que así ninguna requiera de la otra para ser concebida, podría sin embargo darse el caso de que ambas compartieran un atributo *c*, y tendrían por tanto algo en común (lo que corresponde, como veremos, a la objeción que Leibniz hace a E1p2 y E1p5). La proposición 2 buscaría responder a la pregunta: dados los axiomas y las definiciones preliminares, ¿qué significa que dos substancias tengan atributos diversos?

La respuesta propuesta por Spinoza en E1p2 es conocida: que dos substancias tengan atributos diversos significa que “no tienen nada en común”, es decir, que no tienen ningún atributo en común. Con ello se demostraría que es imposible que una substancia A sea concebida por una substancia B —en la medida, al menos, en que estas tienen atributos diversos—. En otras palabras, toda substancia es gnoseológica o conceptualmente independiente. Este parece ser el paso que Spinoza busca dar con E1p2, proposición que constituye precisamente, como se dijo más arriba, el primer paso para la demostración de la absoluta prioridad de Dios tanto en el orden ontológico como en el gnoseológico. ¿Pero es un paso válido?

## 1.2. Dos contextos posibles de validez de E1p2d

A partir de lo visto hasta aquí, no es inverosímil argüir que hay al menos dos casos en que E1p2d es efectivamente válida. El primer caso se da cuando dos substancias A y B tienen cada una un solo atributo *a* y *b*, respectivamente. Tal interpretación de E1p2 es completamente razonable si nos situamos en un contexto cartesiano.<sup>28</sup> En los *Principia philosophiae*, I, 53, Descartes enuncia su doctrina del “atributo principal” (*proprietas praecipua* o *attributum praecipuum*): toda substancia, nos dice Descartes, posee una propiedad o atributo principal, que es constitutivo de su naturaleza o esencia.<sup>29</sup> Asimismo, para Spinoza, el atributo es precisamente aquello que el entendimiento percibe como constitutivo

---

<sup>28</sup> Esta lectura es la más usual entre los comentaristas; cfr. Gueroult (1968, pp. 113-114), Deleuze (1968, pp. 22 y ss.) y Curley (en Spinoza, 1985, p. 410, nota 8).

<sup>29</sup> Descartes (AT VIII-1 25 ll. 12-15): “Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, & ad quam aliae omnes referuntur”.

de la esencia de la substancia (cfr. E1def4). De suerte que el atributo es lo que nos permite conocer la esencia de una substancia, es decir, a la substancia tal cual ella es en sí misma. Así, si dos substancias tienen cada una un atributo diferente, *e. g.*,  $A(a)$  y  $B(b)$ , no podremos formar el concepto de la una a partir del concepto de la otra y, por consiguiente, deberán (por E1ax2)<sup>30</sup> ser concebidas cada una por su propio atributo. Pero si no podemos formar el concepto de  $A$  a partir de  $b$  ni el concepto de  $B$  a partir de  $a$ , no podremos tampoco conocer a la una por la otra, y por consiguiente no tendrán nada en común (*modus tollendo tollens*).

El segundo caso en que E1p2d parece ser válida se da cuando se interpreta la expresión “diversidad de atributos” en un sentido fuerte, es decir, si la diversidad es radical. Esta interpretación es plausible no ya en contexto cartesiano, sino en contexto escolástico: la diversidad de atributos haría referencia a una diversidad o real o esencial. Esta interpretación del concepto de *diversitas* se halla, por ejemplo, en el capítulo XXI, titulado “De diversitate sive distinctione rerum”, del primer libro de las *Institutiones logicae* (1626) del profesor ordinario de filosofía de la Universidad de Leyden, Franco Burgersdijk (1590-1635), así como en el capítulo XXI de la *Hermeneia logica*<sup>31</sup> (1650) de su discípulo, Adriaan Heereboord (1614-1661). La presencia de un concepto de diversidad esencial en dichas obras es importante por cuanto Spinoza pudo tener un fácil acceso a ellas, dada su amplia difusión no solo en los Países Bajos, sino en gran parte de la Europa reformada.<sup>32</sup> En el teorema 1 del capítulo 21, la *diversitas* es definida como aquello por lo

---

<sup>30</sup> “Lo que no se puede concebir por otro, se debe concebir por sí”.

<sup>31</sup> La *Hermeneia logica seu Explicatio Synopseos Logicae Burgersdicianae* de Heereboord es un comentario a la *Synopsis sive Rudimenta logica* de Burgersdijk; este último texto fue publicado por primera vez en 1632. La *Synopsis* ofrece las principales tesis de las *Institutiones* (o, más precisamente, los títulos de los capítulos y los teoremas de las *Institutiones*), pero omite los comentarios.

<sup>32</sup> La primera edición de las *Institutiones* contó con mil copias; fue reeditada en numerosas ocasiones en Holanda y en el resto de Europa, en particular en Inglaterra, donde fue traducida al inglés, bajo el título de *Monitio logica, or An Abstract and Translation of Burgersdicius his Logick*, por David Jones, en 1697. (Hubo ocho ediciones publicadas en Cambridge entre 1637 y 1680). Cfr. Van Rey en (1993, p. 9). Hay evidencia de la presencia de tesis sacadas directamente de las *Institutiones logicae* o de la *Hermeneia* tanto en el obra de Spinoza como en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke.

que dos o más cosas se distinguen las una de las otras.<sup>33</sup> Ahora bien, este primer teorema puede ser entendido de dos maneras: o bien la *diversitas* se divide en “real”, “de razón” o “modal” (división tratada en los teoremas 2 a 5), y en este caso se habla de *distinctio*; o bien esta es dividida en “esencial” o “accidental” (teoremas 6 a 20), y entonces se habla propiamente de *diversitas*. La *distinctio* refiere a “cosas” mientras que la *diversitas* refiere al fundamento de la *distinctio* (a la esencia o bien a los accidentes).<sup>34</sup> Parece bastante claro que, en el caso de E1p2, la diversidad debe ser entendida de manera fuerte (sea real o esencial), de manera que “tener atributos diversos” significaría “tener solo atributos diversos”.<sup>35</sup> Dicho de otro modo, todos los atributos de la substancia A deberán ser diversos de todos los atributos de la substancia B, con lo que A y B no tendrán efectivamente nada en común.

Estos dos contextos epistémicos constituyen los dos “campos de presencia” inmediatos en los que E1p2 podría inscribirse y que hacen posible su inteligibilidad. Sin embargo, subsiste un problema no menor: como se verá más abajo, estos contextos parecen ser mutuamente excluyentes (la objeción de Leibniz dejará este punto en evidencia). De modo que será necesario determinar cuál de los dos es el auténtico “campo de presencia”, lo que será hecho a continuación.

## 2. Observaciones en torno a la objeción de Leibniz

Los casos que acabamos de examinar no agotan el número de casos posibles. Que E1p2 no pueda ser restringida al contexto cartesiano, parece claro, por cuanto es posible desestimar o simplemente no estar al tanto de dicho contexto, y aun así querer saber si la proposición en

---

<sup>33</sup> “Diversitas est, quâ res à se invicem distinguuntur” (*Institutionum logicarum libri duo*, 1, c. 21, th. 1).

<sup>34</sup> La diferencia entre *distinctio* y *diversitas* que aquí hacemos, si bien no es explícita en Burgersdijk, es confirmada por el hecho de que, tanto en su *Synopsis* como en la *Hermeneia logica* de Heereboord, el capítulo 21 del libro primero lleva por título “De diversitate” (y no ya, como era el caso en las *Institutiones*, “De diversitate sive distinctione rerum”); además, la única división reconocida en la *Hermeneia* será entre una *diversitas essentialis* y una *diversitas accidentalis*. Por tanto, no hay que confundir *diversitas* y *distinctio* (ni tampoco estas con la *differentia*), de suerte que (como veremos luego) es verosímil suponer que E1p2 hace referencia implícita a la *diversitas essentialis*.

<sup>35</sup> Cfr. *supra* (nota 8).

cuestión es verdadera. Dicho de otro modo, la validez de la demostración no debería depender de que se tome bajo tal o cual condición, sino, como requiere el método geométrico, únicamente del hecho de que sea deducida a partir de las definiciones y axiomas enunciados en un comienzo.<sup>36</sup> Con respecto al segundo caso, es bastante plausible (como lo veremos luego) que Spinoza tenga en mente un concepto fuerte de *diversitas*, a saber, el de una diversidad esencial total. Sin embargo, no se puede exigir del lector que asuma tal interpretación de la *diversitas*, pues no fue previamente definida, ni siquiera postulada. Existe, de hecho, la posibilidad de dar una interpretación más débil del concepto de *diversitas essentialis*. De suerte que se presenta un tercer y último caso, que es también el caso del que Leibniz se servirá para elaborar su objeción. El texto de Leibniz es el siguiente:

Si por atributos [Spinoza] entiende predicados que se conciben por sí, concedo la proposición, asumiendo que habría dos substancias, A y B, y un atributo *c* para la substancia A y un atributo *d* para la substancia B; o también si todos los atributos que pertenecen a la substancia A son *c* y *e*, mientras que aquellos que pertenecen a la substancia B son *d* y *f*. Ocurriría lo contrario si aquellas dos substancias tuvieran algunos atributos diversos y otros comunes, por ejemplo, si los atributos de [la substancia] A fuesen *c* y *d*, y los atributos de [la substancia] B fuesen *d* y *f*. Si él negase que este pudiese ser el caso, habría que demostrar su imposibilidad. Quizá él demostraría la proposición en cuestión de este modo: como *c* y *d* expresan de igual modo una misma esencia (pues por hipótesis pertenecen a la misma substancia A) y por la misma razón también *d* y *f* (pues también por hipótesis son atributos de una

---

<sup>36</sup> Dicho esto, es cierto que no todos los términos empleados en un “sistema geométrico” de deducción como el de la *Ética* son definidos al comienzo (lo que sería no solo imposible, sino indeseable), por lo que puede volverse necesario asumir un sentido técnico para algunos términos (como en el caso presente). El problema, tal como es planteado aquí, es que, cuando hay pluralidad de sentidos posibles y contrarios los unos a los otros para un mismo término técnico, ¿qué hacer? ¿Cómo determinar el sentido que debemos dar a dicho término? (Agradezco a R. Simian por haberme hecho reparar en este punto).

misma substancia B), por tanto, [también sería el caso de] *c* y *f*. De donde se sigue que, contra la hipótesis, A y B serían una misma substancia. Por tanto, es absurdo que dos substancias diversas tengan algo en común. Respondo que no concedo que se puedan dar dos atributos [diversos] que se conciban por sí y que, sin embargo, puedan expresar una misma cosa. Pues, si tal cosa ocurriera, entonces, aquellos dos atributos que expresan lo mismo de dos modos distintos podrán, en última instancia, ser reducidos [el uno al otro], o cuando menos uno de ellos; lo que puedo demostrar fácilmente (1978, p. 141; mi traducción).<sup>37</sup>

La objeción de Leibniz puede dividirse del siguiente modo. En primer lugar, Leibniz (1) comienza por determinar dos casos en que E1p2d es válida (nótese que estos dos casos corresponden a los dos contextos de validez que acabamos de examinar). En un segundo momento, (2) propone, a modo de objeción, un tercer caso (la “objeción de Leibniz-Bennett”). Luego, (3) él mismo da una respuesta a su propia objeción. Por último, (4) Leibniz propone un nuevo contraargumento a esta respuesta.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> “Si per attributa intelligit praedicata quae per se concipiuntur, concedo propositionem, posito duas esse substantias A et B et substantiae A attributum esse *c*, substantiae B attributum esse *d*; vel si substantiae A attributa omnia sint *c*, *e*, substantiae vero B attributa omnia *d*, *f*. Secus est si duae illae substantiae quaedam habeant attributa diversa, quaedam communia, ut si attributa ipsius A sint *c*, *d*, et ipsius B sint *d*, *f*. Quod si negat hoc fieri posse, demonstranda est impossibilitas. Propositionem ipsam in casu objectionis forte demonstrabit hoc modo: quia *d* pariter et *c* eandem essentiam exprimit (cum ejusdem substantiae A attributa sint ex hypothesi) et ob eandem rationem etiam *d* et *f* (cum etiam ex hypothesi ejusdem substantiae B attributa sint); ergo et *c* et *f*. Unde sequitur, eandem esse substantiam A et B, contra hypothesin; absurdum ergo duas substantias diversas aliquid commune habere. Respondeo, non concedi a me quod possint dari duo attributa quae per se concipi, et tamen idem exprimere possint. Nam quandocunque id contigit, tunc duo illa attributa idem diverso modo exprimentia tandem resolvi possunt, vel saltem eorum alterutrum. Quod facile possum demonstrare”.

<sup>38</sup> Para una revisión detallada de la crítica de Leibniz (no reducida a la “Leibniz-Bennett objection”, a la que se suele reducir), cfr. Laerke (2018, pp. 455-460). Sigo aquí parcialmente la reconstrucción de Laerke.

¿Qué decir frente a una objeción tan contundente? ¿Es factible una solución al problema planteado por el contraejemplo de Leibniz? De no ser el caso, quizá alguno podrá pensar que no vale la pena seguir leyendo la *Ética*, o al menos no como un sistema que pretende deducir con verdad lo que en ella se afirma. Y con ello quizá se dé pie a todas aquellas interpretaciones que creen ver un valor solamente estético a la *Ética*: ¿obra bella pero falsa? Antes de proponer una solución a la objeción de Leibniz, haré dos observaciones respecto de esta objeción y su relación con E1p2.

## 2.1. Primera observación

La objeción de Leibniz gira en torno a la noción de “atributo”. En efecto, el filósofo alemán elabora su objeción a partir de la oscuridad que cree poder achacar a E1d4, es decir, a la definición del atributo.<sup>39</sup> E1p2d es válida o bien en caso de que por “atributo” se entienda un predicado que se concibe por sí, de suerte que a cada substancia correspondería un solo atributo —en efecto, en tal caso se entiende por “atributo” un predicado esencial primero que se reciproca con el sujeto, pues el atributo constituye la esencia total de este y se concibe por sí<sup>40</sup> (con lo que estamos, como ya hice notar, en una situación análoga a la descrita más arriba como “contexto cartesiano”)—, o bien, E1p2 es válida en caso de que por “atributo” se entienda lo que expresa una esencia, de suerte que a cada substancia podría corresponderle una multiplicidad de atributos. Pues, en este caso, por “atributo” se entiende un predicado esencial (no primero) que no se reciproca con el sujeto, sino que es mera condición para la definición total<sup>41</sup> (con lo que estamos en una situación

---

<sup>39</sup> Cfr. Leibniz (1978, p. 139): “Definit. 4-. etiam obscura est, quod attributum sit id quod intellectus de substantia percipit, ut essentiam ejus constituens. Queritur enim an per attributum intelligat omne praedicatum reciprocum, an omne praedicatum essenziale sive reciprocum sive non; an denique omne praedicatum essenziale primum seu indemonstrabile de substantia”.

<sup>40</sup> Cfr. Laerke (2018, p. 457): “An essential primary predicate is a *predicate without which the subject cannot be conceived*, insofar as it is essential, and *which is itself conceived in itself*, insofar as it is primary [...]”.

<sup>41</sup> Cfr. Laerke (2018, p. 457): “A non-reciprocal predicate is part of a definition. Leibniz also calls it a requisite. An essential non-reciprocal predicate is thus a term that forms a part of that without which the subject cannot be conceived”. Me alejo en esto de la lectura de Laerke, quien considera que en tal caso se trataría, para Leibniz, de un predicado esencial primero no recíproco.

análoga a la descrita como “contexto escolástico”). Es aquí donde Leibniz introduce el tercer caso: dos substancias con algunos atributos diferentes y al menos uno compartido. A esta objeción, Leibniz imagina la respuesta que pudo haber dado Spinoza: la objeción de Leibniz es válida únicamente si se concibe por “atributo” un predicado esencial no recíproco, pero no si se lo considera como un predicado esencial primero, es decir, que puede reciprocarse con el sujeto (o la cosa). El contraargumento de Leibniz parece ser que E1p2d no puede ser válida en ambos contextos simultáneamente, pues dos o más atributos no pueden, al mismo tiempo, concebirse por sí (es decir, ser primero) y expresar una sola y misma esencia (es decir, no ser recíproco). ¿Por qué esto es así?

Se podría creer que esta pregunta no es pertinente por cuanto Leibniz lleva a Spinoza a un terreno ajeno (*sc.*, la doctrina leibniziana del atributo). Sin embargo, en realidad pasa lo mismo si consideramos los contextos cartesiano y escolástico. En efecto, en el contexto cartesiano, el atributo principal (*e. g.*, el pensamiento) es constitutivo de la naturaleza de una substancia A (*sc.*, la mente) en la medida en que se concibe por sí, es decir, que no depende de ningún otro atributo para ser concebido, pero es requerido por todos los demás atributos para que sean concebidos.<sup>42</sup> Ahora bien, en tal caso, una substancia A (*e. g.*, la mente) constituida por un atributo principal *x* (*sc.*, el pensamiento) será realmente distinta de otra substancia B (*e. g.*, el cuerpo) constituida por otro atributo principal *y* (*sc.*, la extensión).<sup>43</sup> Pasa lo contrario cuando dos (o más) atributos expresan una sola y misma esencia, pues en tal caso ambos atributos constituyen una sola y misma substancia. Así, tanto el atributo *x* (*e. g.*, la animalidad) como el atributo *y* (*e. g.*, la racionalidad) expresan la esencia de la substancia A (*sc.*, la humanidad del hombre), pero ninguno de ellos la constituirá, por sí solo, en su totalidad. De ahí que la proposición

---

Hay dos razones: primero, en su observación a la definición del atributo, Leibniz no divide en dos categorías el predicado esencial primero (sin duda pudo haberlo hecho en otro texto, y Laerke da de hecho una referencia, pero no es el caso aquí, y esto es importante por lo segundo a notar); segundo, porque un predicado esencial es primero precisamente porque se concibe por sí, pero Leibniz objetará el que un predicado pueda a un mismo tiempo ser primero (concebirse por sí) y no recíproco (expresar la esencia).

<sup>42</sup> Cfr. Descartes (PPh, I, § 53; AT VIII-1 25).

<sup>43</sup> Cfr. Descartes (PPh, I, § 60; AT VIII-1 28).

no pueda ser verdadera en ambos contextos. Esto es fundamental por cuanto, según Leibniz, para probar que E1p2d es válida también en el tercer caso, tendríamos que asumir que dos atributos pueden al mismo tiempo concebirse por sí y expresar una misma esencia.<sup>44</sup>

Lo anterior revela la distancia entre el sentido y la función de E1p2 para Spinoza y para Leibniz. Para Leibniz, por una parte, la importancia de la posibilidad o imposibilidad de que dos substancias de atributos diversos compartan al menos un atributo radica en la noción misma de “atributo” (en conformidad con su crítica a la definición 4). Dicho de otro modo, Leibniz se centra en la cuestión ontológica implicada por E1p2, es decir, en la cuestión de saber bajo qué condiciones dos substancias son realmente distintas y su justificación. Para Spinoza, en cambio, la pregunta a la que E1p2 parece responder no consiste, como dijimos, en saber si dos substancias constituidas por atributos diversos son realmente distintas entre sí. La cuestión de la distinción (*distinctio*) entre dos cosas será tratada por Spinoza en E1p4<sup>45</sup> y E1p5<sup>46</sup> en función de la especie de diversidad (*diversitas*) que se esté considerando. De hecho, todo parece indicar que, para Spinoza, el concepto de “distinción” depende lógicamente del concepto de “diversidad”: para distinguir entre dos cosas debemos primero saber en qué consiste su diversidad, es decir, si la diversidad es esencial (de atributos) o accidental (de afecciones). La pregunta consiste en saber bajo qué condiciones dos substancias no tienen nada en común, es decir, por el axioma 5, no pueden conocerse la una por la otra. La condición es que tengan “atributos diversos”. En efecto, si dos substancias difieren por sus atributos, difieren por sus esencias respectivas, y por tanto cada una deberá concebirse por sí, y ninguna implicará el concepto de la otra; dicho de otro modo, por el axioma 5, no tendrán nada en común. Ciertamente, lo anterior no invalida la objeción de Leibniz, pero sí la limita, como veremos a continuación.

---

<sup>44</sup> Como es sabido, Spinoza sostendrá ambas tesis. En E1p10, Spinoza afirma que “[c]ada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo”; en E1p11, por otra parte, que cada uno de los infinitos atributos de Dios expresa su “esencia eterna e infinita”. Spinoza es consciente de la dificultad y da un argumento en el escolio de E1p10 (que no es necesario repetir aquí).

<sup>45</sup> “Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí o por la diversidad de los atributos de las substancias o por la diversidad de las afecciones”.

<sup>46</sup> “En la Naturaleza no puede haber dos o más substancias de misma naturaleza o atributo”.

## 2.2. Segunda observación

E1p2 y su demostración giran en torno al concepto de “inconmensurabilidad” expresado por la fórmula “no tener nada en común”. Todo el problema parece ser el de la implicación entre diversidad de atributos y no tener nada en común. Siguiendo la demostración de E1p2, para Spinoza, esta implicación parece seguirse sin dificultad alguna únicamente de la definición de la substancia. Pero para Leibniz, tal implicación está lejos de ser evidente. De manera que es necesario esclarecer más a fondo esta relación entre la diversidad (de atributos) y el hecho de “no tener nada en común”. Pero como este punto no parece obtener la claridad suficiente por la sola consideración de las definiciones y axiomas precedentes, debemos volcarnos a la determinación precisa del campo de presencia aquí presupuesto.

Al respecto, podemos al menos afirmar con cierta verosimilitud que este parece no ser el de la doctrina cartesiana del atributo principal.<sup>47</sup> El problema con esta interpretación no depende únicamente de lo que Spinoza escribe en E1p10esc, a saber, que “dista mucho de ser absurdo atribuir una pluralidad de atributos a una sola substancia”, entendiendo aquí por “atributo” lo que Descartes entiende por “atributo principal”, es decir, aquello que constituye la esencia de una substancia. El problema principal es, a mi juicio, que la doctrina cartesiana del “atributo principal” forma parte de la concepción cartesiana de las substancias creadas, y no parece poder aplicarse sin más —al menos Descartes no lo hace— a la substancia increada e infinita que es Dios.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Garrett (2018, p. 80) examina esta solución, atribuyéndola parcialmente a Curley (1988, pp. 15-16). Es de notar, empero, que Curley no asume que tal sea el contexto de (2) —i. e., de la referencia a E1p2— en la demostración de E1p5.

<sup>48</sup> Esta es una confusión bastante común entre los comentaristas de Spinoza que remiten a la doctrina cartesiana de la substancia para oponerla a la doctrina espinosista de Dios como una substancia que posee una infinidad de atributos. Cfr., por ejemplo, Curley (1988, pp. 27-30); también está Allison (1987, p. 45): “Descartes, it will be recalled, defined substance primarily in terms of independent existence, as ‘a thing which so exists that it needs no other thing in order to exist.’ Each substance, so conceived, has one fundamental attribute, or property, that constitutes its nature or essence and through which it is known”. Pero Allison no usa la doctrina cartesiana en su examen de E1p2 o de E1p5.

Por lo mismo, poner el tratamiento que hace Spinoza de la substancia al comienzo de *Ética* 1 en contexto cartesiano sin una explicitación detallada de la doctrina cartesiana de la substancia no parece ser de suyo evidente. Es cierto que las primeras proposiciones de la *Ética* no pueden restringirse de entrada al caso de Dios,<sup>49</sup> y que parecen más bien referir a una metafísica general de la substancia. Pero mi intención aquí no es decir que Spinoza está hablando de Dios y por lo tanto no corresponde utilizar la tesis del atributo principal. Más bien, se trata de hacer notar que no es legítimo introducir, respecto de las primeras proposiciones de la *Ética*, una tesis que concierne en particular a las substancias finitas: dado que para Descartes no hay común medida entre la substancia divina y las substancias creadas,<sup>50</sup> no puede tener ningún valor en una doctrina general de la substancia.

A partir de lo anterior, no parece inverosímil afirmar que el campo de presencia de E1p2 es aquel delimitado por el capítulo XXI del primer libro de las *Institutiones logicae* de Burgersdijk, al que se debe añadir el comentario de Heereboord que se encuentra en el capítulo correspondiente de la *Hermeneia logica*.<sup>51</sup> Por lo mismo, debemos examinar con mayor cuidado la doctrina escolástica de la *diversitas*, tal como la encontramos formulada en estos dos autores. Como se dijo más arriba, Burgersdijk y Heereboord distinguen entre dos especies

---

<sup>49</sup> Aunque se ha de observar que una metafísica general de la substancia en contexto cartesiano comienza, al menos si seguimos la presentación sintética de los *Principia philosophiae*, con la determinación del sentido del término aplicado a Dios.

<sup>50</sup> Cfr. Descartes (PPh, I, § 51): “[...] nomen substantiae non convenit Deo et illis *univocè*, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distinctè intelligi, quae Deo et creaturis sit communis”. Sobre el tipo de relación entre substancia increada y substancias creadas, cfr. Beyssade (1996, pp. 51-72) y Marion (2002, pp. 85-115).

<sup>51</sup> Es en efecto necesario tener presente el comentario de Heereboord por cuanto el discípulo de Burgersdijk añade una distinción capital entre dos clases de *diversitates essentielles* (que no aparece en las *Institutiones* de Burgersdijk). Como veremos, esta distinción es fundamental para la correcta comprensión tanto de E1p2 como de la objeción de Leibniz, por lo que no es improbable que el texto sobre el que el debate se sostiene sea el de Heereboord más que el de Burgersdijk.

de diversidades: la esencial y la accidental.<sup>52</sup> La diversidad esencial es aquella por la que dos cosas se distinguen en esencia,<sup>53</sup> mientras que la accidental por sus accidentes.<sup>54</sup> Sin embargo, esta no es la distinción que más importa en el tratamiento de esta cuestión. En efecto, para entender correctamente la *diversitas essentialis* no basta con oponerla a la *diversitas accidentalis*; es necesario precisar que la *diversitas essentialis* se divide a su vez internamente entre, por una parte, la diversidad esencial total, que es aquella por la que dos cosas se distinguen por la esencia en su totalidad, y, por otra parte, la diversidad esencial parcial, que es aquella por la que dos cosas se distinguen solo por una parte de la esencia.<sup>55</sup> Así, por ejemplo, dos géneros supremos (*summa genera*) se distinguen por una diversidad esencial total, como el animal y el color. Por el contrario, dos especies de un mismo género divergen por una diversidad esencial solo parcial: el hombre y la bestia (*brutum*, es decir, el “animal irracional”) son diversos por una parte de la esencia solamente, por cuanto comparten el género animal, pero se distinguen por la diferencia específica.

De este modo, es posible distinguir entre una versión fuerte y una versión débil de la *diversitas essentialis*. En efecto, las cosas que difieren en esencia lo pueden hacer de manera tal que no convienen esencialmente en nada o que solo convienen por una parte de sus respectivas esencias.<sup>56</sup> Parece bastante plausible que sea esta la doctrina lógica presupuesta en el debate entre Spinoza y Leibniz, doctrina que delimita el campo sobre el que los dos filósofos asumen sus respectivas posiciones. Por lo

---

<sup>52</sup> Cfr. Burgersdijk (*Institutiones logicae*, 1, c. 21, th. 6) y Heereboord (*Heremeneia logica*, 1, c. 21, q. 2).

<sup>53</sup> Cfr. Burgersdijk (*Institutiones logicae*, 1, c. 21, th. 7) y Heereboord (*Heremeneia logica*, 1, c. 21, q. 2, com. 1).

<sup>54</sup> Cfr. Burgersdijk (*Institutiones logicae*, 1, c. 21, th. 16) y Heereboord (*Heremeneia logica*, 1, c. 21, q. 9, com. 1).

<sup>55</sup> Sigo aquí el comentario de Heereboord (*Hermeneia logica*, I, c. 21, q. 2, com. 1): “*Diversitas essentialis est, qua res distinguuntur essentiâ totâ, aut parte essentiae*”: esta distinción, como decía anteriormente, no aparece en las *Institutiones logicae* de Burgersdijk.

<sup>56</sup> Cfr. Heereboord (*Hermeneia logica*, I, c.21, q. 2, com. 2): “*Quae differunt essentia, vel sic differunt, ut nulla sui parte essentiali conveniant, uti animal & color; vel ut aliqua essentiali conveniant, alia distinguantur, uti homo et brutum*”.

mismo, debemos examinar cómo se aplica a E1p2, a fin de determinar si la cuestión tiene o no solución.

Si consideramos la *diversitas* de E1p2 como una *diversitas essentialis partialis*, entonces la objeción de Leibniz es válida. Por el contrario, si la *diversitas* a la que se hace mención en E1p2 es la *diversitas essentialis totalis*, la objeción sería ilegítima. De suerte que, para que la proposición 2 sea verdadera, parece necesario dar a la expresión “tener atributos diversos” el significado de “tener *todos* los atributos diversos”. El problema está en que no podemos de entrada interpretar el concepto de *diversitas* de este modo. En efecto, no solamente no hay indicio en la *Ética* de que se trate de una *diversitas essentialis totalis*, sino que no parece legítimo presuponer, antes de la demostración, que Spinoza estaría pensando en una diversidad radical de atributos. En tal caso, en efecto, se le podría acusar de cometer una *petitio principii*, ya que, precisamente, debemos llegar a entender, gracias a la demostración, que dos sustancias “que tienen diversos atributos” se distinguen *totâ essentiâ*. Debemos, por lo mismo, *llegar* a dicha interpretación de la *diversitas*, excluyendo *a priori* la crítica de Leibniz. En otras palabras, debemos tomar el camino difícil y volver a la objeción de Leibniz para intentar una refutación.

En lo que sigue, intentaré mostrar que esta objeción no es válida, es decir, que el concepto de “diversidad” no puede interpretarse como diversidad esencial parcial, y esto únicamente a partir de lo enunciado por Spinoza en las definiciones y axiomas, es decir, en lo estipulado por él *antes* de E1p2 y su demostración.

### 3. Refutación de la objeción de Leibniz

A fin de proceder a una refutación adecuada de la objeción de Leibniz, es necesario —como el propio Leibniz lo dice— demostrar su imposibilidad. Asimismo, parece claro que —como también lo propone el propio Leibniz— la mejor manera de refutar esta objeción es mediante una reducción al absurdo.<sup>57</sup> Como es sabido, una reducción al absurdo procede concediendo momentáneamente la verdad de la proposición en cuestión y examinando qué consecuencias se seguirían de ella; si hay alguna consecuencia que contradiga algo previamente establecido, la proposición será considerada absurda y, por consiguiente, falsa.

---

<sup>57</sup> En la carta 64 a Schuller (para Tschirnhaus), Spinoza escribe que suele preferir la reducción al absurdo de la contradictoria cuando la proposición es negativa (cfr. G IV 278 ll. 6-10).

Además, para mostrar su imposibilidad no tomaremos nada que no haya sido explícitamente establecido en las definiciones y axiomas precedentes.<sup>58</sup>

Sin embargo, antes de proceder a esta refutación, es necesario entender por qué Spinoza considera que su demostración de E1p2 es válida. Esto nos llevará a examinar más en detalle la definición de la substancia y, en particular, a reevaluar lo que dijimos más arriba, a saber, que esta dejaba abierta la posibilidad de que una substancia sea concebida al mismo tiempo por sí y por otro. Por ello, deberemos también examinar estas dos propiedades (concebirse por sí y concebirse por otro), para lo cual me detendré en el análisis de la definición del modo. Por último, espero mostrar, mediante una demostración por el absurdo y sirviéndome del axioma 1 y de las definiciones 3 y 5, que es imposible que dos substancias compartan un mismo atributo.

Si Spinoza considera que la definición de la substancia es suficiente para demostrar E1p2, esto es porque él no debe entender esta definición en el sentido que señalé más arriba (correspondiente a la “interpretación débil”), sino en un sentido más fuerte. Precisemos estos dos sentidos. La definición de la substancia es la siguiente: “Por substancia entiendo aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no requiere del concepto de otra cosa por el queda ser formado” (E1def3). *Prima facie*, esta definición puede recibir tres interpretaciones distintas según se entiende que las propiedades (i) forman una disyunción, o (ii) forman una conjunción, o (iii) forman un condicional. Las dos primeras interpretaciones fueron señaladas por Leibniz en sus notas a la *Ética* de Spinoza.<sup>59</sup> La tercera parece poder inferirse de algunos pasajes de la *Ética* y corresponde mejor con las exigencias de una teoría moderna de la

---

<sup>58</sup> Creo que en esto reside precisamente una crítica no menor que puede hacerse a la solución dada por Garrett (2018, pp. 81-83), quien introduce al menos un elemento completamente ajeno a Spinoza, a saber, el concepto de “instanciación” para referirse a la relación entre el atributo y las cosas (afecciones o substancias) en que se halla presente.

<sup>59</sup> (P 139): “Substantia est quod in se est et per se concipitur. Etiam haec obscura. Quid enim in se esse? Deinde quaerendum est, cumulative an disjunctive inter se conjungat: in se esse, et per se concipi; id est an hoc velit: substantia est id quod in se est, item substantia est id quod per se concipitur; an vero velit substantiam esse id in quo utrumque hoc concurrit, ut nempe et in se sit et per se concipiatur”.

definición.<sup>60</sup> Sea como fuere, si la relación entre las propiedades se toma en cualquiera de estos tres sentidos, hablaremos de la “interpretación débil” de la definición 3, de manera que todo lo que digamos de la interpretación débil podrá decirse de (i), de (ii) y de (iii).

Ahora bien, en cualquiera de estos tres casos nos encontramos con el mismo problema, implicado en la objeción leibniziana a E1p2 y E1p5, a saber, que ninguna de estas interpretaciones excluye que pueda haber una substancia que (a) sea en sí y (b) se conciba por sí, y además (c) que pueda ser concebida por otra cosa. Según Leibniz, para mostrar que no es posible concebir una substancia solo por (a) sería necesario demostrar que, si algo posee una de estas propiedades, debe también poseer la otra.<sup>61</sup> Es decir, debería demostrarse la bicondicionalidad de las propiedades que definen a la substancia. Pero si se llegase a demostrar que la relación entre las propiedades de la substancia, implicada en la definición 3, es de bicondicionalidad, entonces podríamos también demostrar que (c) es imposible y, con ello, que la objeción de Leibniz no es correcta. En cualquier caso, no sirve que la relación entre las propiedades de la substancia sea interpretada como un condicional (i. e., “si es en sí, entonces se concibe por sí”) en vez de como una conjunción, pues tampoco en ese caso podría deducirse un bicondicional.

¿Cómo entiende Spinoza la definición 3? Si consideramos la demostración de E1p2, pareciera que él interpreta E1def3 como si implicara efectivamente un bicondicional, es decir, como si no enunciara simplemente que por substancia se ha de entender “aquello que es en sí y se concibe por sí” (como dice la definición) sino, más precisamente

---

<sup>60</sup> En términos de lógica moderna, una definición debe contener solamente aquello que es necesario para distinguir el *definiendum* de las demás cosas. Por esta razón, el *definiens* de la definición 3 no debería interpretarse como una conjunción sino solo como una implicación, pues de otro modo se estaría sobredeterminando al *definiendum*. Agradezco a Jorge Muñoz, estudiante del programa de doctorado de la Universidad Alberto Hurtado (Chile), por haberme señalado este punto.

<sup>61</sup> “Aut necesse erit ut demonstrat, qui unum habet etiam alterum habere”. La justificación que Leibniz da, al examinar la definición 3, respecto de la necesidad de demostrar esto es la siguiente: “cum contra videatur potius, esse aliqua quae sint in se, etsi non per se concipiantur” (“puesto que de lo contrario parecería más bien que hay algunas cosas que son en sí a pesar de no concebirse por sí), lo que remite únicamente a las interpretaciones (i) y (ii), pero es claro que esto vale también para (iii).

“aquello que es en sí y se concibe *únicamente* por sí” o, en otras palabras, “aquello que es en sí y se concibe por sí y no puede concebirse por otra cosa”. Ahora bien, de ser este el caso, la relación existente entre las propiedades de la substancia parece deber interpretarse como un bicondicional: (iv) “algo es en sí si y solo si se concibe por sí”. Esto es de hecho lo que parece desprenderse de la demostración de E1p2, donde se lee que “cada una [*sc.*, cada substancia] debe ser en sí y debe ser concebida por sí, o sea, que el concepto de la una no implica el concepto de la otra”. En esta demostración, Spinoza parece estar asumiendo lo siguiente: “si  $x$  se concibe por sí, entonces,  $x$  no se concibe por otro; ahora bien, la substancia debe concebirse por sí, entonces, no puede concebirse por otro”. De suerte que Spinoza parece efectivamente interpretar E1def3 como enunciando que “substancia” es “aquello que es en sí y se concibe por sí y no puede concebirse por otra cosa”. Por lo demás, que esta sea la interpretación que Spinoza da de su definición de la substancia se colige también de la segunda demostración del corolario de E1p6; en dicho corolario se afirma “que una substancia no puede ser producida por otra cosa”, lo que corresponde a una generalización de E1p6.<sup>62</sup> En la segunda demostración se lee lo siguiente:

Esto se demuestra también, más fácilmente, por ser absurdo lo contradictorio. Pues si una substancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa (*por el axioma 4*), y así (*por la definición 3*), no sería una substancia.<sup>63</sup>

Esta demostración parece suponer que la inclusión de la propiedad “ser concebido por otro” en la definición de una substancia estaría en contradicción con la definición de la substancia dada inicialmente, es decir, que dos propiedades contradictorias serían predicadas al mismo tiempo respecto de lo mismo.

---

<sup>62</sup> Cfr. Spinoza (E1p6): “Una substantia non potest produci ab alia substantia” (es decir: “Una substancia no puede ser producida por otra substancia”) y (E1p6c): “substantiam ab alio produci non potest”.

<sup>63</sup> “Aliter. Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia ab alio potest produci, eius cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (*per Axiom. 4*); adeoque (*per Defin. 3*) non esset substantia”.

El problema, claro está, es que la interpretación de Spinoza no es *a priori* más válida que la de Leibniz o la de cualquier otro lector de la *Ética*. Al contrario, parece incluso ser *menos* válida, por cuanto nada hay en la definición de la substancia que, *prima facie* al menos, legitime una interpretación tan fuerte como la que propone el propio Spinoza. Debemos por lo mismo volver al examen de la definición 3, proponiendo una reconstrucción plausible de la semántica de los términos con que es enunciada, plausibilidad que no intentaré determinar a partir de una supuesta “naturalidad” del significado de las palabras, sino del esclarecimiento del telón de fondo, es decir, por la determinación de lo que llamé más arriba (siguiendo a Foucault) el “campo de presencia” de Spinoza.

A pesar de que los términos son bastante diferentes, no parece inverosímil, ni mucho menos novedoso, considerar que este telón de fondo lo proporciona la definición cartesiana de la substancia o, más precisamente, la definición que da Descartes en los *Principia philosophiae*: “Por *substancia* no podemos entender nada sino una cosa que existe de tal modo que no requiere de ninguna otra cosa para existir” (PPh, I, § 51).<sup>64</sup> Ahora bien, a pesar de las apariencias, la definición espinosista de la substancia “dice” (en parte al menos) exactamente lo mismo. En efecto, la propiedad que Spinoza llama *in se esse* significa muy precisamente (para retomar los términos de Descartes) “ser de tal modo que no se requiere de ninguna otra cosa para existir”. Ahora bien, habría que precisar que Descartes no fue quien inventó este telón de fondo. Al contrario, tanto su definición de la substancia como la de Spinoza (al menos en la medida en que en ella se retoma la definición cartesiana) no parece innovar demasiado respecto de la tradición, pues, como veremos un poco más abajo, con ella se retoma en casi los mismos términos la definición de “substancia” de la escolástica tardía<sup>65</sup> y acaso incluso, como ha sostenido Wolfson (1934, pp. 62-64), de la escolástica medieval.<sup>66</sup> Esto

---

<sup>64</sup> “Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum”.

<sup>65</sup> Algo a lo que Freudenthal (1887, pp. 122-123) ya había apuntado.

<sup>66</sup> A la lista de autores medievales citados por Wolfson (árabes y judíos) habría sin duda que añadir el nombre de Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, I, q. 29, art. 2, resp.: “Secundum enim quod [substantia] per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt”).

tendría como consecuencia que el *in se esse* espinosista no es nada sino lo que la metafísica de la escolástica tardía llama la “subsistencia”; o, para matizar esta aseveración (que podrá sonar acaso demasiado tajante), Spinoza no necesita entender (o, más bien, no necesita que su lector eventual entienda) por *in se esse* otra cosa que lo que la filosofía escolar de su época llama la subsistencia.

Explicaré lo anterior recurriendo a la obra de un gran metafísico y teólogo de principios del siglo XVII, el jesuita español Francisco Suárez, cuya obra tuvo una enorme difusión en Holanda al ser retomada de manera ultra-resumida, aunque no ciegamente, por filósofos como Burgersdijk y Heereboord.<sup>67</sup> Según Suárez (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1), el término *substantia* tiene dos etimologías: primero, quizás se considere que proviene del verbo *subsistere* y, entonces, como enseñó Isidoro de Sevilla (*Liber differentiarum* 1, c. 4),<sup>68</sup> “substancia” significa “aquello que no existe dependiendo de otro, sino siempre por sí, es decir, que subsiste en sí por su propia virtud” (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1). “Ser en sí” significa entonces subsistir “en sí” o “por sí” (expresiones que, referidas al modo de existir de la substancia, parecen significar lo mismo), esto es, existir de manera independiente de la existencia de otro. Pero el término parece también, en segundo lugar, poder tomarse del verbo *substare*, y entonces por “substancia” se entiende lo que subyace o “está debajo de otras cosas como soporte y fundamento o sujeto de ellas” (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1).<sup>69</sup> Este sentido es el que operaría en la doctrina aristotélica de la substancia primera, según la cual una cosa se llama substancia “por el hecho de que no se predica de un sujeto, sino que lo demás se predica de ella” (*Metafísica* V, 1017b13-14).<sup>70</sup> Sin embargo, añade Suárez, en realidad ambos sentidos pueden derivarse del solo verbo “subyacer”: “En efecto, la substancia subyace de tal modo a los accidentes que no necesita ella misma de un soporte similar. Cosa que el verbo subyacer también incluye, pues significa que una cosa es en sí tan sólida y

---

<sup>67</sup> Cfr. Burgersdijk (*Institutionum metaphysicarum libri duo*, II, c. 1, § 4) y Heereboord (*Meletemata philosophica*, vol. 1, disp. 1, pars prior, §§ 2 y 3).

<sup>68</sup> En la edición de María A. Andrés Sanz: cfr. De Sevilla (2006, p. 12). El texto es citado por Suárez (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1).

<sup>69</sup> “Substare enim idem est quod aliis subesse tamquam eorum sustentaculum et fundamentum, vel subiectum”.

<sup>70</sup> El texto es citado por Suárez (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1).

consistente que puede sostener a otra" (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1). De ello, el jesuita concluye que la substancia se define por dos propiedades:

[...] en el nombre de ["]substancia["] [...] se encuentran dos razones o propiedades: una es absoluta, a saber, el existir en sí y por sí, propiedad que, atendiendo a su simplicidad, nosotros expresamos mediante la negación de existir en un sujeto; la otra es cuasi relativa y consiste en ser soporte de los accidentes (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1).<sup>71</sup>

Ahora bien, ¿es posible establecer entre estas propiedades un orden de prioridad y de posterioridad? Poco importa que la "primera etimología", es decir, el origen primero del nombre "substancia" proceda de la segunda de estas propiedades, pues esto refiere únicamente a la imposición del nombre, la cual se efectúa a partir del modo en que conocemos (conocemos primero los accidentes, y de ellos llegamos al conocimiento de la substancia). Al contrario: "si consideramos la realidad según es en sí misma, la otra propiedad o razón [*sc.*, el existir en sí o por sí] tiene prioridad absoluta, e incluso es de suyo suficiente para la razón de substancia, prescindiendo de la posterior" (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 2).<sup>72</sup> Según Suárez, en efecto, la substancia debe definirse primera y esencialmente por la propiedad de existir en sí o por sí, es decir, por su subsistencia, porque de otro modo Dios no podría ser llamado una substancia.<sup>73</sup> La "subyacencia", es decir, la propiedad por

---

<sup>71</sup> "Substantia enim ita substat accidentibus ut non indigeat ipsa simili sustentaculo. Id quod verbum etiam ispum substandi comprehendit; nam significat rem ita esse in se firmam et constantem ut possit aliam sustinere. Iuxta quam interpretationem in verbo substandi et in nomine substantiae ab eo sumpto, duae rationes seu proprietates indicantur: una est absoluta, scilicet, essendi in se ac per se, quam nos propter eius simplicitatem, per negationem essendi in subjecto declaramus; alia es quasi respectiva, sustentandi accidentia".

<sup>72</sup> "Et haec quidem videtur prima nominis etymologia, si eius impositionem, quae ex cognitionem substantiae et per habitudinem substandi eam primo concipimus; si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio seu ratio est simpliciter prior, immo ex se sufficiens ad rationem substantiae sine posteriori".

<sup>73</sup> Cfr. Suárez (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 2): "Unde in Deo perfectissima ratio substantiae reperitur, quia maxime est in se ac per se, etiamsi accidentibus non substat. Immo, si per possibile vel impossibile fieri posset aliqua res creata

la que una cosa sirve de soporte a los accidentes, solo se encuentra en “la substancia finita, a causa de su limitación e imperfección” (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 2).<sup>74</sup> De suerte que la subsistencia no implica la subyacencia: si algo existe en sí y por sí, esto es, si una cosa no existe en un sujeto, esto no implica que esa cosa deba ser sujeto o substrato de accidentes.<sup>75</sup>

Los textos a los que nos hemos referido son bastante elocuentes respecto del sentido que se ha de dar a la propiedad de “ser en sí”. De hecho, Descartes usa exactamente los mismos términos para su propia definición de la substancia, en particular las expresiones *rem ita esse* (o *existit*) y *non indigeat*. De suerte que parece claro que la definición cartesiana de los *Principia*, y a través de esta también la definición espinosista, retoma al menos en sus términos la definición *general* que da la escolástica tardía del término “substancia” (cosa que no pasa en las *Razones que prueban la existencia de Dios* al final de las *Respuestas a las segundas objeciones*, pues allí Descartes establece su definición a partir de la subyacencia).<sup>76</sup> Lo anterior permite entender mejor el motivo por

---

incapax accidentium et natura sua nullo subiecto indigens ad existendum, illa esset perfecta substantia absque proprietati standi, non tamen sine conditione in se seu per se essendi. Est ergo haec ratio prior et essentialis [...]” Es cierto que Suárez distingue entre la existencia substancial y la subsistencia (cfr. *Disp. metaph.*, 31, sec. 1, § 5). Sin embargo, se ha de observar que esto lo hace únicamente respecto de la subsistencia de los entes finitos, es decir, de las substancias creadas. Por lo mismo, no toca al concepto general de “subsistencia”. Cfr. Suárez (*Disp. metaph.*, 32, sec. 1, § 7): “la substancia increada [i. e., Dios] es por sí misma sustancial y esencialmente subsistente, y en este sentido posee la razón completa de substancia en virtud de su esencia”; por el contrario, “la naturaleza sustancial creada no es esencialmente un acto subsistente, sino por una aptitud”.

<sup>74</sup> “Altera vero metaphysice apprehenditur a nobis per modum proprietatis concomitantis omnem substantiam finitam ob suam limitationem et imperfectionem [...]”.

<sup>75</sup> Esto permite plantear serias dudas sobre las aseveraciones de aquellos interpretes (en particular aquellos de lengua inglesa) que, siguiendo a Wolfson, consideran que Spinoza concebiría la substancia como sujeto de inherencia de los modos, pues al menos desde el punto de vista del aristotelismo de la escolástica tardía esto es totalmente injustificado (cfr. Carriero, 1995; Della Rocca, 2008; Melamed, 2009). A nuestro juicio, la interpretación de Curley (1969), sostenida también por Gueroult (1968), sigue siendo preferible a las anteriores.

<sup>76</sup> Cfr. Descartes (AT VII 161 ll. 14-23): “Omnis res cui inest immediate, ut in subiecto sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua

el que Descartes añade, justo después de haber definido la substancia, la siguiente precisión: “Y ciertamente la substancia que no requiere de absolutamente ninguna cosa [*nulla planè re indigeat*], solo puede entenderse como única, a saber, Dios. Todas las demás, en cambio, percibimos que existen únicamente [*non nisi*] con la ayuda del concurso de Dios” (PPh, I, § 51; mi traducción).<sup>77</sup> En efecto, tomada en sentido estricto, la definición general (“la razón perfectísima”, dirá Suárez) de la substancia solo puede aplicarse a Dios: solo Dios subsiste o existe absolutamente en sí o por sí, es decir, en virtud de su propio poder.

Esta última observación nos puede ayudar a entender mejor por qué Spinoza parece sentirse justificado al interpretar su definición de la propiedad de “concebirse por sí” en el sentido fuerte que señalé más arriba. En efecto, creo que es posible establecer un paralelo entre las definiciones de “ser en sí” y de “ser concebido por sí” —al menos en la medida en que esta última, al ser definida como el “concepto de una cosa que *no requiere del* concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (E1d3; mi énfasis),<sup>78</sup> parece responder a la definición escolástico-cartesiana de la substancia como “aquello que existe de modo tal que *no requiere de* otra cosa para existir” (PPh, I, § 51; mi énfasis y mi traducción)—.<sup>79</sup> De ser el caso, entonces, así como la propiedad de “ser en sí” remite a una independencia ontológica que puede entenderse en sentido absoluto o en sentido relativo, la propiedad de “concebirse por sí” debería remitir a una independencia gnoseológica que debería poder entenderse en sentido absoluto —como no requerir del concepto de absolutamente ninguna otra cosa— o en sentido relativo —como, por ejemplo, requerir solo del concepto del género próximo—. Esto permitiría decir que, independientemente del significado preciso, positivo, de “concebirse por sí”, parece legítimo interpretar la relación entre las dos propiedades de la definición 3 como un bicondicional de manera tal que quede excluida la posibilidad para una substancia de ser concebida por otro.

---

proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*”.

<sup>77</sup> “Et quidem substantia quae nullâ planè re indigeat, unica tantùm potest intelligi, nempe Deus”.

<sup>78</sup> “[...] id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat”.

<sup>79</sup> “[...] rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum”.

Ahora bien, ¿se impone esta interpretación? La cuestión no parece poder resolverse mediante el análisis de la sola definición 3 por la misma razón que dábamos antes: incluso si la interpretación fuerte tiene un fundamento que la legitime (como parece ser el caso), esta es a lo sumo tan legítima como las demás interpretaciones, las cuales, de ser adoptadas, nos harían caer inevitablemente en la objeción de Leibniz. Una posible salida consistiría en recurrir al principio de caridad interpretativa. En efecto, dada la ambigüedad de la definición 3, se podría aquí aplicar al principio de caridad y asumir que, para que el pensamiento de Spinoza sea lo más coherente posible, es necesario interpretar esta definición como expresando una relación bicondicional entre sus predicados.<sup>80</sup> Sin embargo, quizá no sea del todo imposible responder afirmativamente a la pregunta, pues tal vez sí deba imponerse la interpretación fuerte de E1def3. Para determinar este punto, es necesario, como dije al comienzo, examinar más en detalle la definición del modo a fin de entender mejor la propiedad de “ser concebido por otro”; así podremos tal vez entender por qué esta propiedad no puede incluirse en la definición de la substancia.

Partamos por recordar la definición misma: “Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otro a través de lo cual es también concebido” (E1def5).<sup>81</sup> Los comentaristas suelen considerar que esta definición refleja, como un espejo, la definición de la substancia, si bien en términos opuestos.<sup>82</sup> En efecto, el modo parece ser definido a partir de las propiedades simétricamente opuestas a las que se utilizaron para definir la substancia: “ser en otro” y “ser concebido por otro”. Así, quizá con alguna premura, esta definición ha sido interpretada

---

<sup>80</sup> Otra pregunta, a parte, sería la de la legitimidad de la definición en términos de la teoría moderna de la definición.

<sup>81</sup> “Per modum intelligi substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur”.

<sup>82</sup> Por ejemplo, Hallet (1957, p. 11): “The definition of Mode of Substance at once contrasts it with Substance while maintaining their asymmetrical relation”; Gueroult (1968, p. 57): la definición del modo “s’oppose symétriquement à celle de la substance”; Bennett (1984, c. 3, § 16, p. 61): “modes are in or of other items and conceptually depend on them”; Mignini (1995, p. 44): “La definizione di modo è opposta, sul piano formale, alla definizione di sostanza”; Macherey (1998, p. 44): “Il y a un effet appuyé de symétrie avec la définition de la substance [...]”.

como si implicara un condicional entre las dos propiedades: si algo es en otro, entonces, es concebido por otro. Sin embargo, me parece que esta interpretación no es correcta, pues no da cuenta de lo que es enunciado por Spinoza en su definición. Para explicar mejor mi punto, haré una comparación entre la definición 3 y la 5.

La ambigüedad de la definición 3 reside, como bien señala Leibniz, en el modo en que se expresa la relación, en el *definiens*, que debemos establecer entre las dos propiedades. Sin embargo, se ha de observar que la definición 5 no adolece de tal ambigüedad. La definición no dice: “aquello que es en otro y que se concibe por otro”, sino “aquello que es en otro, a través de lo cual es también concebido [*per quod etiam concipitur*]”. La propiedad de “ser concebido por otro” remite, por sí misma, a la propiedad de “ser en otro”, pues es a través o por medio (*per*) de aquello en lo que es que el modo puede ser concebido. Si algo no es “en otro”, entonces tampoco puede “ser concebido por otro”. En otras palabras, no tenemos aquí un mero condicional entre las dos propiedades, sino un bicondicional: todo lo que es en otro, es también concebido por otro y todo lo que es concebido por otro debe ser en otro (por medio de lo cual es concebido).

Este punto es fundamental para la correcta interpretación de la definición de la substancia, y creo que no se ha insistido lo suficiente en ello. Si la propiedad de ser concebido por otro implica necesariamente la propiedad de ser en otro, entonces, necesariamente, la propiedad de ser concebido por sí deberá implicar la propiedad de ser en sí. En efecto, si algo que se concibe por sí fuese también concebible por otro, entonces debería también ser en ese otro por medio del cual puede ser concebido. Sin embargo, por el axioma 1, tenemos que todo lo que es en sí o en otro, lo que excluye la posibilidad de que algo sea en sí y en otro. Ahora bien, si es en sí, entonces (por la definición 3), deberá concebirse por sí, y no podrá ser concebido por otro, pues, si se concibiera por otro, entonces debería ser también en otro; es decir, debería ser en sí y en otro, lo que es imposible. De suerte que todo lo que es en sí debe necesariamente ser concebido por sí y no puede concebirse por otro, o, dicho de otro modo, algo es en sí si y solo si es concebible por sí.

De este modo, parece posible refutar la objeción de Leibniz. Esta objeción podría ser expresada de la siguiente manera: “dos substancias que tienen atributos diversos pueden tener algo en común”. ¿Qué se sigue de esta proposición? Si dos substancias tienen algo en común, entonces (por E1ax5) una de ellas puede ser concebida por la otra. Ahora

bien, (por def. 5) si algo puede concebirse por otro, entonces debe ser en otro. Pero (por ax. 1) todo lo que es es en sí o en otro y es imposible que algo sea en sí y en otro. Por lo tanto, habría una substancia que (por def. 3) sería en sí y que, no obstante, debería también ser en otro. Pero esto es imposible. Por consiguiente, es falso que dos substancias que tienen atributos diversos puedan tener algo en común.<sup>83</sup>

Si nuestra interpretación es correcta, de ello se seguiría que, en contexto estrictamente espinozista, es decir, en el marco del orden geométrico delimitado por las definiciones y axiomas de la primera parte de la *Ética*, no es posible concebir una diversidad esencial parcial entre dos o más substancias. Dicho de otro modo, toda diversidad esencial entre dos substancias —o, para usar la expresión de Spinoza, la diversidad entre los atributos de dos substancias— corresponde necesariamente a una diversidad total de dichos atributos.<sup>84</sup> Lo que se puede expresar aún de otro modo: si los atributos, en su conjunto (infinito), no constituyeran necesariamente la esencia de una sola y misma substancia (lo que Spinoza se esforzará por demostrar en E1p14), sino

---

<sup>83</sup> Es importante notar que, si bien las propiedades de la substancia y del modo son *a priori* mutuamente excluyentes, esto no banaliza lo que dijimos más arriba a propósito de la función de E1p2, a saber, que con esta proposición Spinoza busca cerrarle el paso a una interpretación posible de def3 según la cual una substancia podría ser concebida por otra. En efecto, sabemos que las propiedades de la substancia y del modo se excluyen mutuamente gracias al axioma 2, con el cual se pasa de la afirmación particular (en def3) de la *posibilidad* para una substancia de ser concebida por sí, a la afirmación universal acerca de la *necesidad* para una cosa cualquiera de ser concebida por sí, si *no es posible* concebirla por otra cosa (lo que supone además el axioma 1 que restringe el campo de las cosas (i.e., la realidad) a las cosas que son en sí y a las que son en otro, es decir, a las substancias y los modos). El axioma 2 afirma por tanto una verdad evidente por la mera comparación de los términos en que son enunciadas las definiciones de la substancia y del modo. Por el contrario, la proposición 2 apunta a la sola definición 3 (que es, de hecho, la única invocada por Spinoza en su demostración), a fin de precisar una situación particular: no es posible concebir una substancia a partir de otra substancia, al menos en la medida en que ellas tienen atributos diversos – lo que debe significar “totalmente diversos”, por cuando, de otro modo, como ya dijimos, no serían substancias.

<sup>84</sup> Así es posible responder, contrariamente a lo que arguye Garrett, que es falso que Spinoza “has no basis for asserting 1p2 in the strong sense needed to justify (2)”, siendo que por “(2)”, Garrett entiende el segundo paso en la demostración de E1p5, en el que E1p2 está implícita (señalado *supra*, nota 17).

que pudiesen reagruparse en conjuntos finitos de atributos para formar substancias realmente distintas, estas substancias deberían ser siempre necesariamente de género distinto, es decir, todos los atributos de una substancia deberán ser necesaria y totalmente diversos a los atributos de las demás substancias, o, lo que es lo mismo, ninguna substancia podrá compartir un mismo atributo con ninguna otra substancia.

Ahora bien, es verdad que un concepto de la diversidad de atributos como el que acabamos de mencionar, en su sentido estricto, no es nunca explícitamente asumido por Spinoza en la *Ética*. Es esta de hecho la razón por la cual la objeción de Leibniz parece plausible. Spinoza, como vimos, tiene los medios para excluir definitivamente y desde su origen la objeción leibniziana. Para ello, debería proceder a una pequeña corrección de E1p2, que es precisamente lo que quisiera proponer a continuación.

#### 4. Pequeñas correcciones y adiciones a E1p2d

A partir de la refutación propuesta de la objeción de Leibniz, parece claro que el punto clave a partir del cual se abre la posibilidad a dicha objeción es la ausencia de una definición explícita de la diversidad de atributos como diversidad total. Al mismo tiempo, parece también claro que, de haber existido tal definición, no solo la afirmación de E1p2 habría sido trivial (así como su demostración), sino que se habría exigido demasiado de parte del lector, que, probablemente, habría estado — como Leibniz — más dado a aceptar una versión débil del concepto de “diversidad”. El no decir nada al respecto puede ser considerado como parte de una estrategia argumental elaborada por Spinoza; sin embargo, es claro también que la demostración pudo haber sido más sólida de haber contenido un indicio al menos que permitiera al lector deducir el concepto de “diversidad de atributos” que la demostración requiere. La pregunta es entonces: ¿cómo introducir en la demostración un indicio de esta versión fuerte del concepto de diversidad?

A mi modo de ver, este indicio se halla efectivamente en el axioma 2. Ahora bien, a fin de que no haya duda de que el axioma 2 expresa una exclusión disyuntiva, me parece que debería ser completado por sus consecuencias, las cuales se obtienen a partir de una explicitación de lo que implica “ser concebido por otro” (*sc.*, ser en otro). El axioma 2 enuncia lo siguiente:

Ax2: "Aquello que no puede ser concebido por otro debe ser concebido por sí".

A lo que habría que añadir:

Ax2<sup>(1)</sup>: Aquello que no puede concebirse por sí debe concebirse por otro.

Ax2<sup>(2)</sup>: Aquello que debe concebirse por otra cosa no puede concebirse por sí.

Ax2<sup>(3)</sup>: Aquello que debe concebirse por sí no puede concebirse por otra cosa.

Con esta triple explicitación, E1p2 podría ser demostrada invocando no solo la definición de la substancia (que es precisamente lo que hace Spinoza), sino, además, la tercera consecuencia del axioma 2 (i. e., Ax2<sup>(3)</sup>). Presento en un cuadro ambas demostraciones para tener a la vista la corrección que proponemos introducir:

<p>E1p2d:</p> <p>Es evidente por 1/d3. Pues cada una debe ser en sí y ser concebida por sí; dicho de otro modo, el concepto de una no implica el concepto de la otra. [Traducción ligeramente modificada].</p>	<p>E1p2d<sup>(corr.)</sup>:</p> <p>Es evidente por def3 y Ax2<sup>(3)</sup>. Pues cada substancia debe ser en sí y debe concebirse por sí (por def3) <i>y lo que debe concebir por sí, no puede concebirse por otra cosa (por el Ax2<sup>(3)</sup>)</i>; dicho de otro modo, el concepto de una no implica el concepto de la otra.</p>
--	--

Por último, creo que sería prudente, para la correcta interpretación de los conceptos puestos en juego por Spinoza, añadir un corolario en el que se explicitara el contexto de validez de E1p2d. Este podría ser formulado como sigue:

Corolario. De lo anterior podemos deducir cómo interpretar correctamente lo que significa que dos substancias tengan atributos diversos. Esto significa, en efecto, que o bien sus respectivos atributos principales

son diferentes, como sugiere el contexto cartesiano, o bien, fuera del contexto cartesiano, si aceptamos que una substancia puede tener varios atributos, que todos los atributos constitutivos de la esencia de una de las substancias deben ser diferentes a todos los atributos constitutivos de la esencia de la otra, esto es, que la diversidad es radical.

No parece exagerado afirmar que, con ello, la crítica de Leibniz podría ser adecuadamente evitada.

### Conclusión

Para concluir, retomaré brevemente los análisis aquí expuestos y cerraré con algunos comentarios relativos a la metodología empleada. En primer lugar, creo haber mostrado el sentido auténtico y la función de E1p2 en el orden de las demostraciones de la primera parte de la *Ética*. Dije al respecto que E1p2 debía entenderse como una proposición de orden gnoseológico, no ontológico. En efecto, la proposición 2 afirma la total independencia del concepto de una substancia en lo que refiere al modo en que se forma en el intelecto. Su función es la de cerrarle el paso (por así decir) a una duda que pudo haber quedado respecto de la definición de la substancia, a saber, si una substancia puede ser concebida por otra.

En segundo lugar, mostré que E1p2 tiene dos contextos posibles de validez: uno cartesiano (*sc.*, del atributo principal) y otro escolástico (*sc.*, del concepto de diversidad esencial). El primero enmarca E1p2 en el contexto de la doctrina cartesiana del atributo principal y hace valer la *distinctio* real de las substancias; el segundo, en cambio, enmarca E1p2 en el contexto de la doctrina de la lógica escolástica de la *diversitas* y hace valer la *diversitas* esencial de las substancias.

En tercer lugar, intenté mostrar que el tercer caso argüido por Leibniz para formular su objeción, si bien es válido en el contexto escolástico, no lo es cuando se atiende exclusivamente al orden geométrico de la primera parte de la *Ética*, es decir —para el caso presente—, cuando se atiende a las definiciones y axiomas previas a E1p2. Estas definiciones y axiomas excluyen la interpretación débil del concepto de *diversitas*, que es precisamente la que adopta Leibniz para realizar su objeción.

Por último, me permití reescribir la demostración de E1p2 y propuse una pequeña corrección o adición. Es claro que la posibilidad de corregir

una demostración no dice nada en contra de Spinoza, pues, al no ser profeta o visionario, el filósofo holandés no pudo conocer la objeción de Leibniz y menos aún la total incomprensión a la que se vería expuesta su demostración dada la ignorancia en que las generaciones futuras nos encontramos la mayor parte de las veces en cuanto al contexto histórico y conceptual de la *Ética*.

Una última observación se impone. El método arqueológico aquí empleado me permitió, por una parte, reconstruir en los términos del hablante tanto la pregunta como las respuestas posibles, sin que por ello se perdiera de vista el carácter lógico o conceptual del debate. Por otra parte, me permitió también proponer una corrección que, sin violentar el orden geométrico de la *Ética* (por cuanto es una corrección que el propio Spinoza pudo haber hecho), evita los malentendidos a los que probablemente seguirá sometida esta bella obra tan rara como difícil.

## Referencias

- Allison, H. E. (1987). *Benedict de Spinoza: An Introduction*. Yale University Press.
- Aristóteles. (1982). *Tratados de lógica (Organon)*. I. Categorías. Tópicos. *Sobre las refutaciones sofísticas*. M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1998). *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Audié, F. (2005). *Spinoza et les mathématiques*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett.
- Beyssade, J.-M. (1996). La théorie cartésienne de la substance. Equivoité ou analogie ? *Revue internationale de philosophie*, 195(1), 51-72.
- Burgersdijk, F. (1640). *Institutionum metaphysicarum libri duo*. Apud Hieronymum de Vogel.
- \_\_\_\_ (1660). *Institutionum logicarum libri duo*. Apud Ægidium Valckenier et Casparum Commelinum.
- Carriero, J. (1995). On the Relationship between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy*, 33(2), 245-273.
- Curley, E. (1969). *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (1988). *Behind the Geometrical Method*. Princeton University Press.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Éditions de Minuit.
- Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. Routledge.

- Descartes, R. (1973). *Œuvres de Descartes. VII. Meditationes de Prima Philosophia*. C. Adam y P. Tannery (eds.). CNRS-Vrin.
- (1987). *Œuvres de Descartes. VIII-1. Principia Philosophia..* C. Adam y P. Tannery (eds.). Nueva presentación a cargo de B. Rochot. CNRS-Vrin.
- De Sevilla, I. (2006). *Liber differentiarum II*. M. A. Andrés Sanz (ed.). Brepols.
- Donagan, A. (1989). *Spinoza*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1969). *Archéologie du savoir*. Gallimard.
- Freudenthal, J. (1887). Spinoza und die Scholastik. En E. Zeller, *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doktor-Jubiläum gewidmet*. (pp. 83-138). Fues Verlag.
- Garrett, D. (1990). *Ethics IP5: Shared Attributes and the Basis of Spinoza's Monism*. En M. Kulstad y J. A. Cover (eds.), *Central Themes in Early Modern Philosophy*. (pp. 69-108). Hackett.
- (2018). *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*. Oxford University Press.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza. I. Dieu*. Éditions Aubier-Montaigne.
- Hallet, H. F. (1957). *Benedict de Spinoza: The Elements of his Philosophy*. The Athlone Press.
- Heereboord, A. (1665). *Meletemata philosophica*. Apud Johannem Ravesteinium.
- (1680). *Hermeneia logica seu Explicatio Synopseos Logicæ Burgersdicianæ*. Ex Officina Joan. Hayes.
- Laerke, M. (2018). Leibniz's Encounter with Spinoza's Monism, October 1675 to February 1678. En M. Della Rocca (ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza*. (pp. 434-463). Oxford University Press.
- Laerke, M. (2012). Spinoza's Monism? What Monism? En P. Goff (ed.), *Spinoza on Monism*. (pp. 244-261). Palgrave Macmillan.
- Leibniz, G. W. (1978). *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. I. C. Gerhardt* (ed.). Georg Olms Verlag.
- Macherey, P. (1994). Spinoza est-il moniste ? En M. Revault D'Allonnes y H. Rizk (eds.), *Spinoza. Puissance et Ontologie*. (pp. 39-53). Éditions Kimé.
- (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2002). *Questions cartésiennes. II. Sur l'ego et Dieu*. Presses Universitaires de France.

- Melamed, Y. (2009). Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication. *Philosophy and Phenomenological Research*, 78(1), 17-82.
- Mignini, F. (1995). *L'Ética di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Carocci Editore.
- Spinoza, B. (1677). *Opera posthuma*. J. Rieuwertsz.
- \_\_\_\_ (1925). *Opera. IV. Epistolae*. C. Gebhardt (ed.). Carl Winter.
- \_\_\_\_ (2020a). *Ética demostrada según el orden geométrico*. P. Lomba (ed. y trad.). Trotta.
- \_\_\_\_ (2020b). *Œuvres IV. Ethica. Éthique*. F. Akkerman, P. Steenbakkens y P.-F. Moreau (eds.). P.-F. Moreau (trad.). Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_ (1985). *Collected Works of Spinoza. I*. E. Curley (ed. y trad.). Princeton University Press.
- Suárez, F. (1963). *Disputaciones metafísicas*. S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver (eds. y trads.) Gredos.
- Van Reyen, J. B. M. (1993). Burgersdijk, Logician or Textbook Writer? En E. P. Bos y H. A. Krop (eds.), *Franco Burgersdijk (1590-1635). Neo-Aristotelianism in Leiden*. (pp. 9-28). Rodopi.
- Wolfson, H. A. (1934). *The Philosophy of Spinoza. I*. Cambridge University Press.



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2419>

## Spinoza and the Notion of Pluralistic Ontological Perspectivism

### Spinoza y la noción de “perspectivismo ontológico pluralista”

Cristian Tejada

Universidad de Los Lagos

Chile

[cristian.tejada@ulagos.cl](mailto:cristian.tejada@ulagos.cl)

<https://orcid.org/0000-0003-4624-3043>

Rodrigo Lagos

Universidad de Los Lagos

Chile

[rodlagos@ulagos.cl](mailto:rodlagos@ulagos.cl)

<https://orcid.org/0000-0002-2254-7774>

Recibido: 21 - 10 - 2021.

Aceptado: 05 - 02 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

In this article we claim that there is a pluralistic ontological perspectivism inherent to Baruch Spinoza's philosophy. The relationship between his general theory of the composition of bodies and the concepts of affection, immanence, power, and *multitudo* is essential for the constitution of this notion. The aim of this analysis is the inner foundation of the concept of points of view: it is impossible to think of it as an epistemological feature of an isolated individual, but it is also not possible to unify it by means of a common property. Consequently, Spinozist ontological perspectivism implies a pluralistic theory of points of view which circumvents the problems posed by the closure of the One-All model.

*Keywords:* perspectivism; bodies; immanence; power; *multitudo*; point of view.

### Resumen

En este artículo defendemos la existencia de un perspectivismo ontológico pluralista inherente a la filosofía de Baruch Spinoza. Indispensable para la constitución de esta noción es la relación establecida entre su teoría general de composición de los cuerpos y los conceptos de "afecto", "inmanencia", "potencia" y "multitud". El objetivo de este análisis es una fundamentación interior del concepto de "puntos de vista": es imposible pensarlo como una característica epistemológica de un individuo aislado, pero tampoco es posible unificarlo mediante el postulado de una propiedad común. En consecuencia, el perspectivismo ontológico espinosista implica una teoría del punto de vista pluralista que elude los problemas planteados por la clausura del modelo Uno-Todo.

*Palabras clave:* perspectivismo; cuerpos; inmanencia; potencia; multitud; punto de vista.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

En este artículo defendemos la existencia de un perspectivismo ontológico pluralista en la filosofía de Baruch Spinoza. Este perspectivismo ontológico se comprende a partir del análisis de un conjunto de conceptos del autor: “inmanencia”, “grado de potencia”, “cuerpo”, “multiplicidad”, “relación”, “pluralidad”, “univocidad”, y *conatus* en cuanto esencia del modo (apetito y deseo). Tal decisión no es para nada antojadiza, pues supone una elección metodológica basada en las tradiciones interpretativas del autor. Anteriormente (Tejeda, 2020) señalamos al menos tres periodos históricos por las cuales se revive la filosofía espinosista. Durante el siglo XVII predomina la imagen del judío ateo; en el siglo XVIII, el idealismo alemán y, sobre todo, Hegel prestarán atención al filósofo holandés reinterpreutando los conceptos de “absoluto” y “substancia” para integrarlos a su propio sistema de pensamiento; finalmente, durante la segunda mitad del siglo XX, desde la perspectiva de Martial Gueroult y Gilles Deleuze, una poderosa escuela de estudio francesa e italiana renueva la exégesis espinosista centrando su atención en nuevas claves de investigación.<sup>2</sup> Nosotros optamos por esta última vertiente, pues releva los elementos que más arriba hemos señalado. Por lo mismo, no acudimos a interpretaciones contemporáneas como la de Ohad Nachtomy (2014), que reflexiona sobre la ontología espinosista desde la unidad de la sustancia y sus sentidos,<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Agradecemos a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, Chile) por el financiamiento de este artículo. Este escrito se inscribe en el proyecto de Fondecyt Iniciación N°11190552 “*Homo suum sibi utile quaerit*: el fundamento de la sociabilidad en la *Ética* de Baruch Spinoza y sus consecuencias teóricas en el *Tratado político*”. Agradecemos también al Convenio Marco FID 1758, a la Dirección de Investigación y a la Dirección del Departamento de Educación de la Universidad de Los Lagos por su apoyo a nuestra investigación.

<sup>2</sup> Para tener una panorama ampliado de esta explicación, cfr. Tejeda (2020, pp. 40-45).

<sup>3</sup> Ohad Nachtomy (2014) analiza el problema de la substancia y busca determinar de qué forma concebirla: “La palabra ‘uno’ puede usarse en al menos tres formas distintas: como indicando el número uno, como indicando singularidad, y como indicando unidad” (p. 165). Sin embargo, eso no significa que sus conclusiones no puedan estar fundadas en la tradición de pensamiento que hemos seleccionado: “En este sentido, estoy de acuerdo con Gueroult,

o la perspectiva lógica anglosajona de Jonathan Bennett, quien rechaza la importancia de las obras políticas de Spinoza y cuestiona el método mediante el cual Spinoza alcanza sus conclusiones.<sup>4</sup> Si bien ambas opciones son posibles y viables, las conclusiones a las cuales arriban son de muy diferente índole debido a las opciones de análisis que ocupan.<sup>5</sup>

El objetivo de nuestro estudio es el examen y la fundamentación de un concepto espinosista de “punto de vista” desde una perspectiva pluralista (a esto llamamos “perspectivismo ontológico”). En general, la definición de “perspectivismo” que ofrecemos se acerca a la de Nietzsche.

El perspectivismo hace referencia en la obra de  
Nietzsche a la vinculación constitutiva de la experiencia

---

Macherey y más recientemente Laerke, cuando afirman que Spinoza utiliza preferentemente un sentido no numérico de la palabra ‘uno’ para calificar a Dios y a la sustancia como uno y único” (p. 165).

<sup>4</sup> Si bien nosotros consideramos que la *Ética* es el tratado principal del pensamiento espinosista, creemos que se debe hacer una lectura integral de todas las obras de Spinoza para la interpretación adecuada de su filosofía. Contrariamente, Bennett señala: “Haciendo a un lado la gramática de Spinoza de la lengua hebrea y sus dos obras sobre política, que no encuentro que nos sean útiles para entender la *Ética*, nos quedan seis obras sustanciales. Cuatro de éstas las había concluido o abandonado Spinoza a la edad de 31 años y las otras dos le ocuparon intermitentemente a partir de entonces y hasta su muerte en 1677, a la edad de 44” (1990, p. 11). Por otro lado, su método de análisis lógico-formal se aleja de forma abrupta de nuestro modo de interpretación. Señala Bennett: “Otros casos de invalidez pueden repararse de manera plausible suponiendo que Spinoza no expresó exactamente lo que quería decir; como cuando infiere P de Q sobre la base de ‘si P entonces Q’ donde él claramente tenía en cuenta ‘Si y sólo si P, entonces Q’” (1990, p. 30).

<sup>5</sup> No queremos dar la impresión de que nuestra opción de análisis elimina toda posible contradicción del pensamiento espinosista. Un autor más cercano a nuestros intereses, como Montag (2005), enumera una serie de problemas en la obra de Spinoza, pero no por ello obvia la posibilidad de reconstruir un pensamiento prolífico a partir del autor. Bennett, por su óptica lógica, solo puede ver en el método geométrico de la *Ética* un recurso formal. Sin embargo, Spinoza considera que el método geométrico debe dar una explicación genética de las cosas reales “porque la naturaleza entera no es más que una producción regulada por leyes” (Moreau, 2014, p. 20). Compartimos esta apreciación: nos parecen más interesantes las consecuencias deducidas desde esta perspectiva teórica que desde la lógica de Bennett.

a una determinada apertura al mundo, lo cual implica su carácter necesariamente valorativo e interesado y la imposibilidad de un acceso objetivo, neutral, a la realidad (Romero Cuevas, 2015, p. 142).

Sin embargo, creemos que el postulado de un perspectivismo ontológico desde Spinoza es más consistente que la propuesta nietzscheana. Si desde la filosofía del pensador alemán se discute la existencia del pluralismo (Gómez Salazar, 2019; Álvarez Gómez, 2004), el perspectivismo espinosista se funda en una noción de *multitudo*. El término solo toma consistencia en la última obra de Spinoza y muestra que el modo de constitución ontológica de todo individuo deriva invariablemente de una pluralidad: lo que en la *Ética* aparece de forma implícita a partir de la teoría de constitución de los cuerpos se manifiesta con claridad en el *Tratado político*. Por ello, la negación de un acceso objetivo, neutral y aseptico al mundo es una consecuencia lógica de los postulados ontológicos del filósofo, lo que evita la caída en el relativismo absoluto en que desemboca el perspectivismo epistemológico.

Para confirmar nuestra hipótesis, agrupamos los conceptos clave de Spinoza en tres momentos: una teoría general de la composición de los cuerpos, la teoría de los afectos de Spinoza, y la triple implicación de los principios de inmanencia, potencia y la noción de “multitud”. Cada uno de estos elementos preside un apartado en este escrito —se agrega también un capítulo analítico sobre las características de los puntos de vista—. Haremos una presentación breve de cada uno de ellos para evidenciar el camino que seguiremos.

1) Una teoría general de la composición de los cuerpos. Desde dicha teoría comprenderemos el valor prioritario del cuerpo en cuanto atributo y modo para así esclarecer la cuestión de la composición de los *puntos de vista* bajo el criterio inmanente; o, dicho con mayor rigor, entendemos que la comprensión del proceso de composición de los cuerpos explica la pertinencia teórica y práctica de la noción de “perspectivismo ontológico” desde al menos tres niveles: el cuerpo, los afectos y la subjetividad. En tal sentido, el principio de inmanencia (Tejeda, 2015; Yovel, 1995) fundamenta las relaciones de composición de los cuerpos y de los *puntos de vista*. De la original contribución que efectúa Spinoza respecto del carácter inmanente que engloba la esencia del modo (*conatus*) surge el problema de la subjetividad humana y la pregunta por su constitución. Entonces, es necesario, primero, desentrañar las

relaciones complejas dadas entre los cuerpos y los afectos para arribar luego a la cuestión de la producción de la subjetividad. Tal sería la relevancia de esclarecer el criterio pluralista o perspectivismo ontológico de Spinoza, pues de la consistencia del nivel ontológico —que gira en torno al modo en cuanto existencia (cuerpo y alma)— se determinan dos cosas: por un lado, la crítica a la comprensión clásica del Ser, de la existencia y de la subjetividad humana, propia de la filosofía clásica y la tradición escolástica; por otro lado, la contribución que el propio Spinoza realiza para erigir una comprensión del Ser, la existencia y la subjetividad humana fundada en un sentido colectivo (que descansa en la potencia de la Naturaleza o Dios) (Martínez y Tejada, 2021). Cuando hablemos, entonces, de la composición de los *puntos de vista*, lo haremos en un sentido plural. De la misma forma lo haremos con los procesos de composición de los cuerpos y de las almas (atributos), distinguiendo las determinaciones intrínsecas y extrínsecas del modo, en razón de los procesos inmanentes de producción de lo real. Una manera de resumir la complejidad de esta problemática es confrontando la noción latina de *plurimae* y el rol que juega para distinguir las relaciones intrínsecas del modo y las relaciones extrínsecas de la composición de los cuerpos.

La existencia del modo [cuerpo o alma] tiene pues por causa otro modo, él mismo existencia [...]. Ahora podemos decir en qué consiste la existencia del modo: existir es tener actualmente un número muy grande de partes (*plurimae*) [multiplicidad intrínseca]. Estas partes componentes son exteriores a la esencia del modo, exteriores unas a otras: son partes extensivas [...]. La tríada expresiva del modo finito [por ejemplo, el cuerpo en general o el hombre en particular] se presenta así: la esencia [*conatus*] como grado de potencia; la relación característica en la que se expresa [esencia particular]; las partes extensivas subsumidas en esta relación [extensión, en el sentido de relaciones de movimiento y reposo] [...]. El *conatus* [apetito o deseo] es la esencia del modo (o grado de potencia) [...] [que] no es [...] más que el esfuerzo de perseverar en la existencia, una vez dada ésta (Deleuze, 1975, pp. 193, 208 y 221).

En Spinoza existe una multiplicidad irreductible, afirmativa y sin negación (Deleuze, 2005), “une pluralité concrète qui, impliquant la

différence intrinsèque et l'hétérogénéité réciproque des êtres qui les constituent, n'a rien de commun avec celle du nombre littéralement entendu" (Gueroult, 1968, pp. 158-159).<sup>6</sup> Las distinciones reales no son numéricas y, en la *Ética*, Spinoza se encarga de subrayarlo. La división entre substancia, atributos o modos es solo formal, y así el Ser unívoco deja de ser neutral. "Es, pues, la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, toma el lugar de la univocidad, liberando a ésta de la indiferencia y de la neutralidad en que la mantenía la teoría de una creación divina" (Deleuze, 1975, p. 61). El Dios de Spinoza no es fundamento, es fábrica de producción de todo lo que existe en la naturaleza.

Aquí vemos la distancia crítica que asume la ontología naturalista de Spinoza respecto del racionalismo occidental. Cuando se habla de perspectivismo ontológico y pluralista se asume que el problema de la composición de los cuerpos (modos) y de los puntos de vista implica abrazar el carácter sustantivo y plural de la naturaleza misma, es decir, asumir que desde la categoría de multiplicidad sustantiva se afirma la existencia de infinitos atributos de Dios e infinitos modos de lo humano (que son un modo más entre muchos otros).

2) Una teoría de los afectos. La segunda tarea es examinar la teoría de los afectos de Spinoza y sus consecuencias. Los afectos son instancias claves respecto de la comprensión del proceso de mediación (Morfinó, 2014) que exige la conexión dada entre el orden de composición de los cuerpos y el orden de composición de los intelectos (almas). Es decir, los afectos son las instancias posibilitadoras del surgimiento de todo entendimiento y, por lo tanto, la fuente de explicación del tránsito desde determinadas formas de subjetividad hacia otras distintas. En este último punto encontraremos el sentido pluralista de la noción de "perspectivismo ontológico", el cual sería uno de los aspectos distintivos radicales del pensamiento de Spinoza respecto de la subjetividad humana y su sentido ontológico y ético-político.

3) Los principios de potencia e inmanencia y la noción de *multitudo* espinosista. En cuanto principios nodales de la metafísica de Spinoza, son considerados elementos indispensables para comprender la composición de los puntos de vista. Solo en la existencia de un campo de fuerzas (Albiac, 2011) puede pensarse el perspectivismo ontológico

---

<sup>6</sup> "Una pluralidad concreta que, implicando la diferencia intrínseca y la heterogeneidad recíproca de los seres que los constituyen, nada tiene en común con la del número entendido literalmente" (traducción propia).

pluralista, considerando que las relaciones dadas entre los afectos, los cuerpos y la génesis del intelecto configuran un plano en movimiento no trascendente. En Spinoza, la existencia de un criterio genético diferencial exigirá el análisis profundo del problema de los grados de potencia implicados por la esencia del modo o *conatus* (Deleuze, 2005). Este criterio nos permitirá distinguir dos vías: por un lado, la idea de “libertad” —en conexión con el intelecto— y su nexa con las pasiones alegres o acciones, que indican un aumento de la potencia de la esencia del modo; por otro lado, la idea de “esclavitud” o “servidumbre humana” en conexión con la ignorancia y superstición y su nexa con las pasiones tristes, que indican una disminución de la potencia de la esencia del modo. Aquí, la noción de “conveniencia” (*proprium utile*) será clave para articular el problema de las subjetividades vinculando la existencia individual con el ser social que lo explica. Esta es una de las mayores contribuciones del espinosismo al implementar una novel perspectiva sobre la comprensión de la política, lo social y las instituciones desde un criterio pluralista, inmanente y de relaciones de fuerza. Pero solo con la noción de *multitudo* el problema del punto de vista adquiere su plena consistencia compositiva al conectar el orden ontológico con lo político y lo social (Deleuze, 1975). Con la multitud, terminamos por comprender el carácter irreductible de todo punto de vista a la categoría de “totalidad”, el rechazo de toda propuesta metafísica o práctica que pretenda reducir dicha cuestión a un sistema subordinado a la idea de “Uno-Todo”, a un sistema político totalitario o un sistema moral finalista (Deleuze, 1975). El perspectivismo ontológico se define como un pluralismo metafísico y existencial fundado en la igualdad ontológica de la infinidad de modos existentes. Se recusa, así, cualquier idea de “jerarquía” o “eminencia” en el orden ontológico o ético-político. Cuando se sostienen jerarquías o eminencias no estamos en un orden ontológico, sino en uno que se encuentra bajo el influjo de la superstición y la ignorancia y lo que de estas subsiste en los modelos de pensamiento de la tradición filosófica trascendentalista. La crítica de Spinoza al aristotelismo, platonismo, escolasticismo y cartesianismo es sobre todo una denuncia de la eminencia, equivocidad y analogía (Deleuze, 1975), principios que son propios del modelo ontológico de la representación orgánica, fundada en juicio de atribución:

Pues el juicio tiene precisamente dos funciones esenciales, y sólo dos: la distribución, que asegura

mediante la repartición del concepto y la jerarquización, que asegura mediante la medida de los sujetos. A una de ellas corresponde la facultad del juicio, que recibe el nombre de sentido común; a la otra, la que se llama buen sentido (o sentido primero). Ambas constituyen la justa medida, la “justicia” como valor del juicio. En este sentido, toda la filosofía de las categorías toma como modelo el juicio (Deleuze, 2009a, p. 69).

Es en este último sentido que la cuestión de la jerarquía fundada en la eminencia, la equivocidad y la analogía constituye un sistema de pensamiento que afecta no solo la comprensión del orden ontológico, sino que se relaciona con jerarquías que atañen al orden social y político. El repudio por parte de Spinoza del aristotelismo y su modelo de distribución ontológico jerarquizado implica un programa ontológico-político que se dirige contra toda forma o idea de “totalidad” orgánica y contra todo sistema Uno-Todo. Cuando se habla de representación orgánica se plantea la posibilidad de una totalidad cerrada, sea bajo un sentido ontológico distributivo, sea bajo un sentido moral y político teleológico.

Ese programa está expuesto y demostrado, con genialidad, en la *Ética*: se aprende que los atributos [alma y cuerpo] son irreductibles a géneros o categorías, porque son formalmente distintos, pero todos iguales ontológicamente [...]. Por otra parte, se aprende que los modos son irreductibles a las especies porque se reparten en los atributos de acuerdo con diferencias individuantes ejercidas en intensidad como grados de potencia [...] [:] es el sentido colectivo del ser, y el juego de la diferencia individuante del ente (Deleuze, 2009a, pp. 444-445).

El resultado final de esta reflexión será una fundamentación de la naturaleza interna de la noción de “punto de vista” pluralista; además, permitirá erigir una reflexión general acerca del sentido que asume el perspectivismo ontológico bajo una concepción abierta absoluta de la subjetividad humana (individual y colectiva): la tarea de composición de los *puntos de vista* presupone un *estado metaestable* (Simondon, 2009) del cual depende el carácter pluralista y la condición de multiplicidad

en la que se resuelve la existencia y los infinitos modos de ser y de actuar al no ser ninguna existencia más eminente o más valiosa, en términos de jerarquía, que otras existencias.

## 2. La teoría general de la composición de los cuerpos

Sabemos de la admiración que Spinoza profesó por la filosofía atomista gracias a su epistolario. En una de aquellas cartas, Spinoza señala a Hugo Boxel su rechazo del pensamiento platónico, aristotélico y socrático: “Me habría sorprendido, si usted hubiera citado a Demócrito, a Epicuro, a Lucrecio o alguno de los atomistas o defensores de los átomos” (Spinoza, 2007, LVI, p. 223; G IV 261).<sup>7</sup> En su escrito *De rerum natura*, Lucrecio defiende la existencia de cuerpos últimos de la realidad: los átomos. La teoría atomista sostiene que los átomos son cuerpos sólidos, eternos y simples. En palabras de Lucrecio: “así pues, son de una sólida simplicidad los elementos primeros, que tienen cohesión en sus mínimas partes estrechamente apretados, no constituidos por la aglomeración de aquéllas, sino más bien poderosos por su eterna simplicidad” (*De rerum natura*, I, vv. 609-613; 2003, p. 82).

Sin embargo, la admiración que Spinoza declara por el naturalismo de Demócrito, Epicuro y Lucrecio tiene un sentido distinto. La afirmación de estos filósofos acerca de la existencia “de partículas elementales que existen desde toda la eternidad” (Simondon, 2009, p. 25) es mucho menos importante para la doctrina espinosista. La existencia de los componentes esenciales de la realidad es secundaria y relativa, ya que lo fundamental dentro de su teoría de la composición de los cuerpos es el problema de los encuentros (*occursus*) y de las composiciones que surgen en esa dinámica de fuerzas. En definitiva, lo que interesa a Spinoza son las relaciones por encima de los individuos que componen un vínculo cualquiera. Vittorio Morfino (2014) así lo piensa: en Spinoza existe un primado de las relaciones frente a las propiedades. Todo lo que se puede distinguir en los cuerpos es que hay algunos más simples y otros más complejos; pero hay algo más: los cuerpos también se distinguen por el tipo de movimiento que efectúan. Los cuerpos se componen o descomponen, y esa modalidad da cuenta de la tendencia de composición. “Lo único que se puede saber es que ciertos cuerpos

---

<sup>7</sup> Para citar la obra de Spinoza, recurrimos a las ediciones castellanas (que referenciamos en la bibliografía) y su paginación, seguidas por la referencia a la edición crítica de Gebhardt.

son más complejos que otros, y que tienen más relación que otros con el exterior” (Moreau, 2012, p. 98). El acierto teórico de Spinoza radica en haber extraído de una débil diferencia inicial una divergencia final que explica la producción de la totalidad de los cuerpos existentes en la naturaleza. Podemos notar ahora la diferencia entre los atomistas y Spinoza: los primeros enuncian la existencia de cuerpos últimos y fundamentales; el segundo expresa el modo de producción de esos cuerpos.

Un análisis más profundo del problema de las relaciones revela sus consecuencias. “Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y del reposo” (Spinoza, 2011, II, prop. XIII, lem. I, p. 143; G II 97). Ellos tienen tres características: se mueven, convienen en ciertas cosas entre sí y se afectan unos a otros. El interés de Spinoza es describir el movimiento de las cosas (Tejeda, 2020) y lo determinante respecto de la naturaleza de los cuerpos es su dinámica intrínseca, siempre asociada a su relación con otros cuerpos. “Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo” (2011, II, prop. XIII, lem. III, p. 144; G II 98). Los cuerpos afectan y pueden ser afectados, y en el establecimiento de esa relación de fuerza entendemos por qué pueden componerse y descomponerse *ad infinitum*: los cuerpos convienen en ciertas cosas y en ciertas otras no. Pero en un nivel superior, todos los cuerpos convienen al menos en algo: todos son parte del atributo de extensión. Por consecuencia, los cuerpos actúan como multiplicidad (*plurimae*) y se determinan como individuos cuando se mueven bajo una cierta relación:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien —si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad— de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos (2011, II, prop. XIII, def., p. 146; G II 99-100).

Un individuo, entonces, no se define por la naturaleza de sus componentes, sino por una “cierta relación” de composición y comunicación conjunta que todas las partes ejecutan como multitud.

Esto lo confirma Spinoza unas páginas más adelante en la *Ética*: “Si ciertos cuerpos, que componen un individuo, son compelidos a cambiar el sentido de sus movimientos, pero de manera tal que puedan continuar moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación” (2011, II, prop. XIII, lem. VI, p. 148; G II 101), esos cuerpos, por tanto, mantendrán su naturaleza mientras sean capaces de mantener dichas relaciones.

En otras palabras, lo que define la naturaleza de los cuerpos no son los componentes, sino la naturaleza de la relación compositiva. O, como lo diría un filósofo muy afín al pensamiento espinosista: para comprender la génesis de las cosas, no son tan importantes los individuos, sino la naturaleza de la individuación (cfr. Simondon, 2009). Ejemplar es el caso de la muerte: se descomponen las partes de un cuerpo como un animal silvestre, pero esa pluralidad de cuerpos que componen a ese animal se recomponen *ad infinitum* con otros cuerpos (abono para el terreno) para generar otras relaciones de movimiento (plantas). Así, esa “cierta relación” ya no es realizada en el óbito animal, pero se recompone en el despliegue vital vegetal.

Tenemos un primer principio rector del perspectivismo ontológico espinosista: el individuo se entiende como relación. ¿Cómo podría ser el individuo fundamento cuando su proceso de producción implica siempre el encuentro con otros cuerpos? El individuo como proceso de constitución jamás supone una completitud cerrada y acabada; siempre es apertura y posibilidad de encuentro. De allí que la distinción entre cuerpos simples y cuerpos complejos suponga desde el principio la multiplicidad (*plurimae*).

Confirmamos, entonces, que las relaciones priman sobre las propiedades. De aquí se sigue un segundo primado pertinente para la explicación de la teoría espinosista de los cuerpos: la del encuentro por encima de la forma (Morfino, 2014). La filosofía espinosista privilegia los procesos sobre las estructuras, y aquí podemos hacer una nueva comparación con la filosofía de Gilbert Simondon. Los individuos en la filosofía de Simondon (2009) son concebidos como resultado de procesos de individuación. “Conocer al individuo a través de la individuación [es más relevante] antes que [conocer] la individuación a partir del individuo” (Simondon, 2009, p. 26): más bien, lo que es prioritario es “la operación misma de adquisición de [la] forma” (Combes, 2017, p. 31). En Simondon existe un despliegue de fuerzas, un principio metaestable que acepta el poder del devenir interior del Ser; la forma no es operación,

sino solamente el resultado acabado de los procesos ya ejecutados. Tal como Spinoza no da crédito al pensamiento aristotélico, Simondon recusará la teoría hilemórfica, donde la forma modela la materia y actúa como principio jerárquico. La tesis aristotélica supone que “el principio de individuación no es entonces captado en la individuación misma en tanto que operación, sino en aquello de lo que tiene necesidad esta operación para poder existir, a saber una materia y una forma” (2009, p. 25). El modelo epistemológico que prima en el hilemorfismo se distingue del modelo epistemológico espinosista y simondiano y se inscriben en tradiciones opuestas:

La ciencia real es inseparable de un modelo “hilemórfico”, que implica a la vez una forma organizadora para la materia y una materia preparada para la forma; a menudo se ha mostrado cómo este esquema derivaba no tanto de la técnica o de la vida como de una sociedad dividida en gobernantes-gobernados [...]. Habría que oponer dos modelos científicos [...]. Uno se denominaría *Compars*, y el otro *Dispars*. El *compars* es el modelo legal o legalista adoptado por la ciencia real. La búsqueda de leyes consiste en extraer constantes, incluso si estas constantes tan sólo son relaciones entre variables [...]. El esquema hilemórfico está basado en una forma invariable de variables, en una materia variable de la invariante. Pero el *dispars* como elemento de la ciencia nómada remite a material-fuerzas, más bien que a forma-materia. Ya no se trata exactamente de extraer constantes a partir de variables, sino de poner las variables en estado de variación continua (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 374-375).

En Spinoza, el rechazo de la teoría hilefórmica se comprende a partir del examen de una conocida fórmula. *Omnis determinatio est negatio* debe ser comprendida como una afirmación absoluta del Ser que “lleva consigo toda la frescura y la materialidad de la realidad” (Hardt, 2003, p. 144). La determinación no comporta una distinción de la real naturaleza de las cosas, es solo una abstracción. De acuerdo con Spinoza, “ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos” (Spinoza, 2011, I, prop. VIII, *schol.* II, p. 50; G I 50); por lo mismo, el hilemorfismo, como la representación de la limitación de la forma

por la materia, no explica el orden real de la naturaleza. Lo mismo sucede con el número o el género y la diferencia específica: en ambos casos se trata de agrupar propiedades, de limitar la variación continua (*plurimae*) en que se expresa la naturaleza. “La diferencia específica no representa, entonces, en absoluto, un concepto universal para todas las singularidades y recodos de la diferencia [...], sino que designa un momento particular en que la diferencia se concilia con el concepto en general” (Deleuze, 2009a, p. 66).

En Spinoza, “el ser nunca es indeterminado” (Hardt, 2003, p. 144), pues la naturaleza se diferencia en su interior, produciendo en su despliegue y en sus encuentros la pluralidad de las cosas de forma continua. Es lo que podemos llamar el “principio de univocidad” espinosista: “Lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga, en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El ser es él mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas” (Deleuze, 2009, p. 72). De ahí que se pueda concluir a partir de la teoría general de los cuerpos un perspectivismo ontológico de carácter pluralista. La naturaleza se expresa como producción interna de una realidad que se diferencia sin la necesidad de atribuir a un término, a una propiedad, a un elemento último o una forma previa la calidad de fundamento. El individuo se concibe según las relaciones que establece con otros cuerpos distintos de él mismo y según su capacidad de despliegue puede afectar o ser afectado, componiéndose o descomponiéndose según la naturaleza del encuentro ejecutado. Un segundo principio rector, entonces, del perspectivismo ontológico de Spinoza será: el individuo se entiende como potencia.

De esta teoría general de los cuerpos Spinoza desprende seis postulados que explican cómo debe entenderse el cuerpo humano. Destacamos nosotros los siguientes:

- [1] El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.
- [2] Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores.
- [3] El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen

continuamente. [4]) El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras (Spinoza, 2011, II, prop. XIII, post. I, III, IV y VI, p. 150; G II 102-103).

Las consecuencias que se siguen de estos postulados para la propia existencia humana (*proprium utile*) son innumerables y se desprenden de la misma teoría expuesta: 1) el ser humano es un individuo complejo compuesto por una relación o infinidad de relaciones con muchísimas partes diversas; 2) existen fuerzas que afectan a esos cuerpos humanos y que tales fuerzas pueden modificarse de forma gradual o incluso cambiar por completo respecto de las relaciones dadas entre sus partes (vida y muerte serían casos extremos de esa gradación); 3) el cuerpo humano necesita de otros cuerpos para su propia conservación, incluso de otros cuerpos humanos, y de ellos hay algunos que más le convienen, desde compañeros que compartan una misma afinidad o noción de “vida” hasta cuerpos alimenticios imprescindibles para la conservación o aumento de la propia potencia y las capacidades; 4) el cuerpo humano también afecta a otros cuerpos, los dispone de muchísimas formas, y también puede modificar sus relaciones o cambiarlas completamente (puede dar la muerte o incluso la vida).

Estas últimas características nos permiten transitar hacia el problema de la constitución de la subjetividad. Hasta ahora hemos hablado del individuo desde la perspectiva de la extensión, pero el sujeto humano es la síntesis del cuerpo y el alma (*mens*). El mismo Spinoza señala que el alma “nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo” (2011, II, XIII, *schol.*, p. 142; G II 96). Se debe destacar el rol clave que las pasiones y los afectos tendrán como intermediarios entre el cuerpo y el alma. Esto nos dará mayores detalles para responder a la cuestión de la composición de los puntos de vista desde el perspectivismo ontológico espinozista.

### 3. La fuerza y los afectos: entre subjetividades y cuerpos

En Spinoza, todo ente o cosa de la naturaleza “se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (2011, III, prop. VI, p. 220; G II 146). No sucede nada distinto cuando determinamos la esencia de lo humano, que es la *cupiditas* o el deseo (apetito con conciencia) — también comprendido como apetito o *conatus*—, instancia modal que

nos determina “a hacer algo” (2011, II, def. af. I, p. 284; G II 190). En ese sentido, el individuo humano no es definido, como lo hace la larga tradición de la filosofía occidental, por su propiedad racional. Para Spinoza, el deseo determina “cualesquiera esfuerzo, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia donde orientarse” (2011, III, def. af. I, exp., p. 285; G II 190). Se deduce que la naturaleza humana es variable según lo que determinan los cuerpos que la afectan. Los humanos siguen distintas direcciones o tendencias según las relaciones que tales afecciones (*affectiones*) sean capaces de configurar y constituir.

El deseo, la tristeza y la alegría constituyen las “pasiones primarias o elementales [que] hacen exclusiva referencia a las afecciones sin precisar la cosa u objeto afectante” (Kaminsky, 1998, p. 50). Si son primarias no es porque tengan jerárquicamente un valor superior, sino porque ellas hacen:

Evidentes los mecanismos de su generación, es decir, mostrar, en primer lugar, cuáles son las pasiones primitivas y, a continuación, indicar qué fenómenos las diversifican, las asocian, las transforman. Las tres pasiones primitivas, formas primeras adoptadas por el esfuerzo por perseverar en el ser propio y por las modificaciones de la potencia de obrar, son el deseo, la alegría y la tristeza. El deseo, que es la tendencia a perseverar en el ser propio; la alegría, que es el aumento de nuestra potencia de obrar; la tristeza, que es la disminución de la potencia de obrar (Moreau, 2012, pp. 104-105).

La definición de los afectos que nos da Spinoza envuelve el sentido que estos tienen en la generación de todas las demás pasiones, pero también nos dice algo a propósito de su importante labor conectiva. Dice Spinoza: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (2011, III, def. III, pp. 209-210; G II 139). La importancia que Spinoza da al cuerpo aparece matizada por la expresión “ideas de esas afecciones”: el deseo es el perseverar (*conatus*), las pasiones alegres

componen nuevas relaciones que nos hacen transitar (*transitio*) hacia una potencia mayor de obrar (del cuerpo y el intelecto), y las pasiones tristes disminuyen esa potencia. Entonces, a partir del deseo, la alegría y la tristeza se generan todos los demás afectos, y las afecciones del cuerpo median así el tránsito hacia las ideas del intelecto. En otras palabras, entre la subjetividad y el cuerpo se encuentran los afectos en cuanto implican fuerzas: grados de potencia y grados de intensidad.

A veces se trata de partes de potencia, es decir, de partes intrínsecas o intensivas, verdaderos grados, grados de potencia y grados de intensidad. Así las esencias de los modos se definen como grados de potencia [...]. Spinoza reencuentra una larga tradición escolástica, según la que los *modus intrinsecus* = *gradus* = *intensio* [...]. Su tesis se define así: las esencias de los modos no son posibilidades lógicas, ni entidades metafísicas, sino realidades físicas, *res physicae* [...]. El *conatus* es la esencia del modo (o grado de potencia), pero una vez que el modo ha comenzado a existir (Deleuze, 1975, pp. 183-184 y 221).

Puede decirse, entonces, que “no puede existir ningún cuerpo sino como modificado” (Vinciguerra, 2020, p. 26), pero también que no hay disociación efectiva entre los afectos y el intelecto y, por lo mismo, lo racional no es una propiedad determinante de lo humano en cuanto fundamento. La esencia de los modos y del modo singular que engloba lo humano es el *conatus* y las dos pasiones directrices de su variación: la alegría y la tristeza. Nietzsche, inspirado en Spinoza, dice compartir esa perspectiva que se traduce en “hacer del conocimiento el afecto más potente” (2010, pp. 133-134) y que explica en muchos sentidos la volubilidad de los actos y de las ideas humanas. Ser libre implica conocer y escarbar en aquello que nos constituye como seres humanos; ser esclavo es errar en el azar de los encuentros exteriores que nos afectan (cfr. Spinoza, 2011, IV, prop. LXVI, *schol.*, p. 389; G II 260). No podemos prescindir de los afectos<sup>8</sup> para explicar aquello que llegamos

---

<sup>8</sup> Es notable la profunda ironía con la cual Spinoza rechaza en el *Tratado político* a todos los que olvidan la importancia de los afectos en la explicación de la naturaleza humana: “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso

a ser, ya que la única forma de conocer es generando una relación efectiva y afectiva con el mundo exterior, seleccionando dentro de las posibilidades limitadas que tiene el entendimiento humano, nuestros futuros encuentros. Seleccionar y componer de mejor forma nuestros encuentros (*occursus*) son dos aspectos de un mismo proceso:

Este será [...] el primer aspecto de la razón. Un espacio de doble aspecto: seleccionar, componer. Selección, composición. Es decir, llegar a encontrar por experiencia con qué relaciones se componen los lazos. Y sacar las consecuencias. Es decir, huir a toda prisa y lo más que pueda [...] del encuentro con las relaciones que no me convienen y componerme al máximo con las relaciones que me convienen. Yo diría que esta es la primera determinación de la libertad o la razón (Deleuze, 2008, p. 249).

El rol que juegan los afectos, entonces, en el problema de la constitución del sujeto es determinante: no hay sujeto sin encuentro con otros objetos o sujetos exteriores; y no hay afecto sin poner en juego el poder propio de ese sujeto para seleccionar y componer de forma adecuada los encuentros azarosos. Se entiende, así, la indisolubilidad del compuesto alma-cuerpo<sup>9</sup> en Spinoza. El individuo es:

Una relación entre un exterior y un interior que se constituye en la relación. Relación que constituye la esencia del individuo, que no es otra cosa que su existencia-potencia. Pero las pasiones no son propiedades que existen antes del encuentro y se activan por éste, sino que son relaciones constitutivas del individuo social. Las pasiones no actúan sobre la interioridad, sino sobre el espacio *entre* los individuos

---

suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y vituperar con sus dichos lo que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres como no son, sino como ellos quisieran que fueran” (2010, cap. I, § 1, pp. 77-78; G III 273).

<sup>9</sup> La expresión latina que Spinoza usa en el latín original para “alma” es *mens*.

del cual la interioridad misma es un efecto histórico (Morfino, 2014, p. 79).

La función constitutiva de los afectos en lo humano se explica, en primera instancia, desde la afectación externa (un cuerpo humano es afectado y puede disponer de los afectos exteriores) y, luego, desde la constitución de un interior siempre abierto al mundo institucional, histórico, social o político. Se entiende, por lo mismo, que la producción de la subjetividad en Spinoza es un proceso que depende de la selección de encuentros alegres o tristes y de comprender cuán útiles (*proprium utile*) son esas relaciones que establecemos con otros. Y ese proceso se da de forma simultánea en la unidad constitutiva del ser humano sin suponer una jerarquización del complejo alma-cuerpo: “El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo” (Spinoza, 2011, II, prop. XIV, p. 151; G II 103). Mientras más encuentros alegres componga, más capacitado me encuentro para conocer adecuadamente. Moreau da un bello ejemplo que patentará el proceso de producción de conocimiento en el sujeto humano:

La idea de la imaginación es una idea del encuentro entre el mundo exterior y mi cuerpo —pero no de la estructura real del mundo exterior (un hombre que se quema al acercar su mano a una llama no saca de este hecho un saber adecuado sobre lo que sea la llama)—. Así, pues, obtengo un conocimiento vivo y fuerte del mundo exterior, pero no un conocimiento adecuado, el de la estructura interna de las cosas (2012, p. 96).

El dolor generado por ese encuentro puede llevarnos en dos direcciones. Al experimentar que la llama destruye mi tejido corporal, padezco y experimento miedo (pasión triste); alejaré mi cuerpo del fuego en un futuro encuentro por causa del dolor padecido. Pero solo al conocer la estructura interna del fuego y manejar sus potenciales efectos comprendo lo útil y puedo tener dominio de mis pasiones alegres: el fuego sirve como calefacción para nuestros hogares, para cocer y cocinar nuestros alimentos, para generar procesos industriales de producción a gran escala, etc. Es en tal contexto que nuestro conocimiento de las causas exteriores permite entender la diversidad de relaciones que puedo componer con el mundo exterior y con los demás seres humanos que

convienen a mi cuerpo. Tal como los cuerpos se componen en unidades complejas, la subjetividad también es la composición de ideas que se originan mediante una relación con otras subjetividades. Se concluye, así, que el sujeto en Spinoza puede ser definido como “una identidad en tránsito” (Albiac, 2011, p. 239). Es el resultado del campo de fuerzas en que muchos otros individuos exteriores dan forma a las condiciones que determinan nuestra interioridad siempre abierta. Dice Gabriel Albiac con detalle: “La peculiaridad de los afectos es la heterodeterminación que inducen en el sujeto sobre el cual operan [...] [y en efecto] no hay una sola realidad, un solo individuo ni una sola cosa que pueda ser especificada, individuada, determinada de otro modo que no sea por la red de causación de la cual resulta” todo sujeto (Albiac, 2011, p. 239).

Sería fácil en este punto esgrimir la clásica acusación determinista que pesa sobre Spinoza: ¿qué poder tiene el individuo, entonces, sobre la coacción externa que lo conforma? Sin embargo, “todo cuanto afecta a la subjetividad humana, determinándola, construye en ella un efecto de causación a partir del cual la subjetividad puede desplegarse, ya sea componiendo las fuerzas que actúan sobre ella [...] ya sea subsumiéndose en la potencia, bajo la forma de una aceptación pasiva” (Albiac, 2011, p. 239). Lo que Spinoza parece señalarnos no es la imposibilidad de torcer la determinación externa, sino más bien la dificultad que implica para los procesos de subjetivación. “Todo lo excelso es tan difícil como raro” (Spinoza, 2011, V, prop. XLII, *schol.*, p. 463; G II 308), palabras finales de la *Ética*, expresan este enorme escollo. Crear nuevas subjetividades involucra la mediación del poder de los afectos y la tendencia transitiva del *conatus* o deseo: o las pasiones alegres generan un tránsito hacia un estado de obrar (cuerpo) y entender (intelecto) superior, por aumento de potencia; o la tristeza, que siempre engloba la descomposición y una sumisión efectiva de nuestro cuerpo e intelecto al azar de las pasiones y los encuentros, disminuye nuestra potencia. Por ello, precisa Albiac: “lo que define el marco de actuación de la propia capacidad autodeterminativa de un individuo es precisamente ese margen limitado entre la capacidad de reaccionar frente a la determinación o bien ceder ante ella” (Albiac, 2011, p. 239).

Se entenderá, así, que la teoría de la constitución del sujeto en Spinoza engloba un profundo carácter político, matizado por un realismo de profunda inspiración maquiavélica (Balibar, 2011). Afirmar que “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte” (Spinoza, 2011, IV, ax., p. 314; G II 210) no es una afirmación

fatalista, sino el rechazo de cualquier utopía o posición idílica; y, a la vez, la renuncia explícita a cualquier teoría que erija supersticiones<sup>10</sup> acerca de las posibilidades reales del individuo aislado para cambiar su destino. Entonces, el análisis de los procesos de constitución del complejo alma-cuerpo nos entrega directrices para arribar a la idea de puntos de vista desde un perspectivismo ontológico-político: la pluralidad constitutiva de los cuerpos tiene su paralelo en una pluralidad constitutiva de ideas que conforman la subjetividad humana. Pero esa *plurimae* no queda aún clarificada sin examinar el grado de potencia de cada uno de los modos que constituyen la naturaleza. Es lo que pasaremos a ver a continuación.

#### 4. Potencia, inmanencia y *multitudo*: pluralismo y composición del punto de vista

Si arribamos desde el problema del cuerpo al de la subjetividad no es porque exista un primado de la última dimensión sobre la primera; sabemos que en Spinoza cuerpo y alma se implican de forma mutua. Sin embargo, se suele creer que, al hablar de “punto de vista”, nos encontramos ante un portador o portadores de una “forma de ver el mundo”. Por lo mismo, el perspectivismo se convierte en un problema epistemológico. Nosotros debemos posicionarnos desde un perspectivismo ontológico que justifique un pluralismo de la noción de “puntos de vista” que ni totalice ni suponga la existencia de una sustancia individual fundante y original. Los principios de potencia e inmanencia, enlazados al concepto de “multitud”, nos conducen a esta original concepción.

Matheron señala que es el *conatus* (apetito o deseo) lo que define la esencia humana: este “est l’unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza” (1988, p. 9).<sup>11</sup> Por lo mismo, lo que define la modalidad humana es un cierto movimiento, una cierta tendencia del sujeto humano y jamás

---

<sup>10</sup> “Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto” (Spinoza, 2011, I, ap., p.109; G II 78).

<sup>11</sup> “Es el único punto de partida de toda la teoría de las pasiones, de toda la política y de toda la moral de Spinoza” (traducción propia).

una propiedad perenne e inmodificable de su constitución. Tanto el cuerpo como el alma se modifican constantemente y su capacidad de afectar y de ser afectados revelan su forma de producción modal. Pero el *conatus* no hace más que estar investido de la esencia misma que domina toda la naturaleza y la cosmología espinosista: “la potencia de Dios es su esencia misma” (Spinoza, 2011, I, prop. XXXIV, p. 107; G II 76). Spinoza, que habla insistentemente de Dios a lo largo de toda la *Ética*, no se refiere al ser sobrenatural de la tradición judeocristiana. Esta deidad con características antropológicas propias de un soberano, cuyo rol concierne a la teología y a modelos de obediencia que buscan determinar la conducta humana desde mandatos, ocultan una eminencia tenebrosa (Deleuze, 1975). Dios es la misma naturaleza (Gebhardt, 2007) expresándose, desplegando su poder infinito de producción. “Lo que Spinoza va a llamar ‘Dios’ en el libro primero de la *Ética* va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades” (Deleuze, 2008, p. 23).

Lo que está en juego en esta distinción es la diferencia entre trascendencia e inmanencia. Si Dios es trascendente, determina a toda la naturaleza sin pertenecer a ella: sería cosa, objeto, término o principio que da sentido *ad extra* a las cosas creadas (Tejeda, 2015). Al estar fuera de las cosas mismas, Dios se comporta como un fundamento fijo y carece de todo proceso, de movimiento; puede representarse como origen y fin de las cosas. Al contrario, si Dios es inmanente, su propia explicación se encuentra sometida a causas internas y aquellas solo pueden ser entendidas por los efectos (fuerzas) que provocan. Si Dios es la naturaleza en la filosofía de Spinoza es porque esa naturaleza expresa sus efectos en este único mundo real y material. No se necesita de hipótesis improbables, como la existencia de un entidad con intelecto y voluntad que nos sobrepasa pero nos determina: eso es mera superstición. Si “nada existe de cuya naturaleza no exista algún efecto” (Spinoza, 2011, I, prop. XXXVI, p. 108; G II 77), ¿qué efectos podemos constatar de una causa externa a nuestra propia constitución? Aquí comprobamos la mutua implicación de la inmanencia y la potencia: si Dios es potencia pura, se expresa en las leyes internas de su propia producción y en su propio despliegue. Dios (es decir, la naturaleza) es la fábrica de creación de todas las cosas existentes (Tejeda, 2020) y no opera ni como representación ni como fundamento ni como cosa. Al no ser representación, la naturaleza solo se concibe como una totalidad abierta y continua; al no ser fundamento, no puede ser entendida como

el basamento que soporta las transformaciones de lo diverso; al no ser cosa, no puede ser determinada bajo ninguna forma ni límite. Existe una única substancia que se diferencia interiormente para todos los atributos y modos existentes. La potencia (*potentia*) define la esencia de todas las cosas y el principio de inmanencia establece la necesidad de explicar su producción a partir de causas internas. Todo modo existente, entonces, se expresa a partir de la potencia que ejerce en un campo de fuerzas.

Las consecuencias ontológicas de estos pensamientos serán profundas para la explicación de los modos que somos nosotros. Todo individuo de la naturaleza se define por un grado de potencia de la infinita producción divina. En el perspectivismo ontológico espinosista esto es considerado un principio rector.<sup>12</sup> ¿Por qué? Porque cada individuo será determinado por el conjunto total de las relaciones establecidas: una red de relaciones (Albiac, 2011). La potencia no es una simple definición nominal: se trata siempre de determinar cuánto puede afectar y ser afectado un individuo al obrar y pensar. Los seres humanos solo somos un modo dentro de esa gran red: tanto el girasol como la hormiga pueden ser determinados a obrar y pensar de tal o cual manera, a condición de no hacer del pensamiento una facultad exclusivamente antropomorfa. La diferencia humana estriba en la complejidad de sus procesos constitutivos (Vinciguerra, 2020). Puede, sin embargo, afirmarse que el individuo humano constituye progresivamente la subjetividad, siempre según su singular potencia y su relación con la potencia del medio exterior.

Tal como Dios no necesita de una causa exterior para desplegar su propia potencia, la explicación de los procesos que producen la subjetividad no necesita de un Dios que deposite una idea o impulse un movimiento originario de los cuerpos. Es el mismo movimiento de despliegue de la naturaleza el que impacta en el encuentro de los individuos humanos y no humanos. Es lo que ya denominamos “principio de inmanencia”: la constatación de que el despliegue y la explicación de la naturaleza no necesitan de causas externas que motiven su movimiento. La inmanencia de Spinoza al nivel de los modos implica una crítica radical: “considera la existencia *en* este mundo como único ser actual y la única fuente de valor ético y autoridad política” (Yovel, 1995, p. 215). La tarea de Spinoza es abolir el platonismo (Zourabichvili,

---

<sup>12</sup> Cfr. *supra*, sección 2.

2014) o cualquier forma de pensamiento que sostenga un privilegio ontológico. Se suprime así el clásico predominio occidental del individuo humano por sobre otros individuos, el cual posa en las cosas ese tamiz por medio del cual medimos todo desde propiedades antropomórficas.

El cartesianismo, lejos de inaugurar una idea inédita de hombre, no hizo en gran parte más que volver a proponer antiguos prejuicios bajo nuevos ropajes. Desde este punto de vista, el antropocentrismo y el egoísmo del *cogito* cartesiano deben verse como la cristalización de una larga tradición que tiene en Agustín otro ilustre referente como origen histórico del paradigma antropológico moderno. Lo que Spinoza rechaza es el principio que orientó al pensamiento europeo desde Aristóteles en adelante, o sea, que el hombre es una sustancia (Vinciguerra, 2020, p. 151).

La sustancia de Spinoza es la naturaleza en su despliegue continuo e infinito. Sin embargo, abarcar esa potencia absoluta de creación — la posibilidad de concebir el total de las relaciones existentes— es imposible para cualquier modo y, notablemente, para el ser humano. El humano es solo un grado de potencia, y la manera de expresar esa fuerza es a través de su vínculo con otros modos: en el perspectivismo ontológico espinosista, la relación es un segundo principio rector.<sup>13</sup> Traducidos estos dos principios rectores a un lenguaje más accesible, podríamos señalar: todo modo despliega un cierto poder de afectar y de ser afectado (su *potentia*), y ese movimiento nos pone necesariamente en relación con otros modos. Por lo mismo, todo cuerpo y todo entendimiento implican una práctica de constitución. No existe cuerpo que no se presente desde siempre como modificado (Vinciguerra, 2020) ni tampoco existe una subjetividad aislada que no sea producto de un proceso de constitución.

Si, de acuerdo con la teoría de composición de los cuerpos de Spinoza, todo individuo está compuesto de una multiplicidad de cuerpos, entonces también “la idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas” (Spinoza, 2011, II, prop. XV, p. 151; G II 103). Todo encuentro (*occursus*) de

---

<sup>13</sup> Cfr. *supra*, sección 2.

individuos genera el contacto de algunas de sus partes modificándose y produciendo de forma correspondiente una idea. El encuentro azaroso con ciertos cuerpos no genera de por sí ideas adecuadas, pues para arribar a un conocimiento adecuado de las cosas es necesario seleccionar y componer. El conocimiento de las cosas es una *transitio* mediada por los afectos y mientras más afectos alegres componemos, más potente es nuestro cuerpo para obrar y nuestra mente para concebir de manera adecuada las cosas. Pero nuestro interior (siempre abierto al exterior) es el resultado de un comercio con el afuera: la subjetividad es el resultado de relaciones plurales (*plurimae*).

La consecuencia irrestricta de asumir de forma radical los principios de potencia e inmanencia es entender la producción ontológica de las cosas como *multitudo*. Una multitud de por sí se determina a partir de las relaciones que establece con sus elementos interiores y exteriores: eso determina su potencia de afectar y ser afectado. Así, podemos afirmar que el individuo humano se constituye por el comercio plural que mantiene con otros individuos similares a él, porque son sus diferencias las que permiten suplir ciertas necesidades que no podría cubrir solo. “Nada es más útil al hombre que el hombre” (Spinoza, 2011, IV, prop. XVIII, *schol.*, p. 332; G II 223), dice Spinoza, y esa expresión hace de la filosofía contenida en la *Ética* una ontología política: “la verdadera política de Spinoza es su metafísica” (Negri, 1993, p. 357). La noción de “multitud” que aparece plenamente desarrollada en el *Tratado político* (2010) es un concepto que determina la forma de producción ontológica de las cosas en general y de los modos humanos en particular. “El *ser-en-muchos* de la multitud humana, todavía más que un horizonte terrestre o terrenal, constituye el territorio de inmanencia en el que radica y se despliega la existencia común de los hombres” (Vinciguerra, 2020, p. 171). La multitud define las individualidades sin suprimirlas, las hace el resultado de un proceso que se genera a partir de una pluralidad relacional que no es capaz de totalizar su perspectiva, pero que tampoco llega a ser el resultado de un individuo aislado. “El problema ya no es el del Uno y el de lo Múltiple, sino de la multiplicidad de fusión que desborda efectivamente cualquier oposición entre lo uno y lo múltiple” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 157).

De este modo, el perspectivismo ontológico de Spinoza se desprende coherentemente de su filosofía. El individuo, al ser concebido como potencia y relación, se determina por los vínculos que efectúa: la forma en que afecta y es afectado por los otros individuos y cuerpos. Pero eso

le hace imposible posicionarse desde el punto de vista de la totalidad de la red de relaciones que componen toda la naturaleza: “el individuo es necesariamente una noción plural y relacional, el individuo humano es por esencia multitud” (Vinciguerra, 2020, p. 163).<sup>14</sup> Pero tampoco es posible hacer del individuo aislado el fundamento de la sociabilidad. En Spinoza hacer de un término, una cosa, una forma, el origen de la producción de lo social es subvertir el orden de la naturaleza. El individuo es el resultado de la dinámica interna de las cosas y, en ese sentido, es siempre grado de potencia y relación. “El complejo de relaciones que definen el ser de la multitud humana determina los términos de las individualidades que la constituyen” (Vinciguerra, 2020, p. 163). En otras palabras, la multitud como categoría ontológica de producción nos conduce a la existencia de una pluralidad de puntos de vista: no existe individuo capaz de posicionarse desde la perspectiva de la totalidad de las relaciones, como tampoco uno capaz de explicar su subjetividad desde una posición solipsista. Y esto es así porque la *multitudo* es la forma de producción en que los modos en general, y los modos que somos nosotros (sujetos humanos), se expresan. En definitiva, podemos afirmar que desde el interior mismo de la teoría espinosista se desprende de forma necesaria un perspectivismo ontológico que desemboca en una noción de “punto de vista” pluralista.

## 5. Características de los puntos de vista desde el perspectivismo ontológico de Spinoza

El anterior análisis tuvo como razón sistematizar los conceptos que justifican una noción de “puntos de vista” pluralista desde el perspectivismo ontológico espinosista. En este apartado solo extraemos las características sustantivas que se desprenden de esta argumentación. En el apartado final desarrollaremos las consecuencias implícitas de esta síntesis elemental.

Podemos señalar, entonces, que las características principales del concepto de “puntos de vista” son:

1) No tenemos (no somos portadores de) puntos de vista: *somos puntos de vista*. La producción ontológica de los individuos humanos

---

<sup>14</sup> Existen diversas posturas para enfrentar el problema de la multitud en Spinoza y nuestra opción puede ser sometida a crítica a la luz de esas perspectivas. Para conocer las diversas interpretaciones de la fórmula “*multitudinis, quae una veluti mente ducitur*”, remitimos a Espinoza (2018).

se realiza como multitud y el primado del principio de potencia solo deja entender ese proceso de constitución como un ejercicio efectivo de encuentros y relaciones. Si un individuo se define como relación y como poder de afectar y ser afectado, es claro que su práctica lo afecta y puede afectar de forma efectiva a otros (tal como la práctica de otros lo afecta a él mismo). Estamos determinados por los hábitos y la subjetividad inmanente que otros nos comunican en el proceso de hacer cultura: nos defimos como *multitudo*.

2) Si existiera un primado epistemológico de la noción de “punto de vista”, caeríamos en ciertos vicios irresolubles. Primer vicio: el relativismo absoluto o la idea de que mi juicio tiene un valor equivalente a otro por el solo hecho de ser expresado (absurdo que tiene su anclaje en la exacerbación del principio de libertad de expresión liberal). Albiac da un buen ejemplo para rechazar este planteamiento: “por un acto de voluntad ustedes jamás abolirán la ley de gravedad” (2011, p. 266). Nuestra práctica común está vinculada irrevocablemente a esta ley de la naturaleza y es imposible abolirla apelando al *sano* sentido común: *es mi opinión y exijo que sea respetada*. Lo mismo sucede con la pobreza o la condición racial: aunque me condicione para creer que pertenezco a una determinada clase social o que pertenezco a una raza de privilegiados, si *soy* pobre o indígena, me defino a partir de mi relación con otros. Por lo mismo, tal condición podría ser descrita de forma material por sus efectos (al igual que en el caso de la gravedad). Un punto de vista no se afirma en la simple creencia individual, pues la producción de la subjetividad es una práctica del cuerpo y la mente, es decir, un comercio con el exterior.

3) Segundo vicio: la creencia en la existencia de una verdad absoluta. De forma intrínseca, la noción de “multitud” impide el arribo efectivo hacia un punto de vista total desde la mirada de los modos. El individuo se expresa como relación y como poder de afectar y ser afectado. La *verdad*, desde el perspectivismo ontológico de Spinoza, implica encuentros y fuerzas; por lo mismo, involucra la *creación* de determinadas formas de practicar y entender la cultura. Por el contrario, la *verdad* desde un perspectivismo epistemológico supone la búsqueda de una propiedad común que pueda ser extensible a todos los sujetos como soporte de lo *real*. Erigir un punto de vista único y perenne involucra posicionarse desde una mirada dogmática, lo que nos lleva a naturalizar ciertas ideas y actos para entenderlos como verdaderos. En fin, ambos vicios subyacentes al modelo Uno-Todo tienen una función común: poner fin

al movimiento incesante en que expresa la realidad y poner fin a la tarea imperiosa de describirla desde el punto de vista que *somos*.

4) Por lo anterior, no todos los puntos de vista tienen el mismo valor. Su criterio distintivo se encuentra en el conocimiento adecuado que permite una mayor capacidad de obrar y pensar. Según la teoría del conocimiento de Spinoza, todo aquello que nos permite avanzar en el conocimiento de la naturaleza supone una selección y una composición adecuadas de los encuentros. Por ello, los tres géneros de conocimiento de Spinoza no son estadios, sino que designan procesos lentos de adquisición de ideas y prácticas que nos permiten mediar exitosamente con el exterior. Podemos, por ejemplo, ser chilenos y defender ese punto de vista aludiendo a valores inherentes de la chilenidad, al patriotismo y a la esencia de la nación; pero también podemos hacerlo conociendo su sistema jurídico, sus procesos productivos e incluso sus falencias como país. En un caso se apela a un sistema de valores trascendentes y esenciales, a fines supremos de la nación (lo que la filosofía de Spinoza rechaza); en el otro, se apela a un conocimiento práctico que refiere al ejercicio efectivo de las condiciones *de facto* (inmanentes): dos maneras de defender puntos de vista similares. Lo mismo sucede en el caso de otros puntos de vista: homosexuales, indígenas, empresarios, etc. Siempre se trata de llegar a entender cuánto puedo determinando las fuerzas exteriores que inciden en mis posibilidades. Ese es el fondo último de entender la naturaleza como potencia y la pluralidad como constitutiva de los individuos que *somos*.

5) Un individuo puede englobar virtualmente muchos puntos de vista, pero solo en el ejercicio actualiza ese punto de vista. Mi subjetividad puede estar compuesta por una multiplicidad de prácticas y discursos según la multitud de individuos que afectan la potencia de mi cuerpo y mi mente. Puedo ser homosexual, indígena y animalista, todo a la vez, porque los cuerpos pueden ser afectados por una multiplicidad de encuentros y de ideas. No tendría sentido reconocerse como animalista si jamás doy prueba de practicar y defender las causas del discurso y el programa animalista. Todo en la filosofía de Spinoza exige el ejercicio de una potencia ontológica del Ser.

Las características mencionadas no agotan la posibilidad de análisis de los puntos de vista desde este perspectivismo ontológico. Sin embargo, como señalamos al inicio de este apartado, son elementos sustantivos que describen las leyes generales de la constitución y la potencia de los puntos de vista. El examen singular solo puede hacerse desde la

actualización de los puntos de vista que *somos* y nuestro propio poder de afectar y ser afectados. Es a través del ejercicio efectivo al interior de un campo de fuerzas que se puede determinar cuánto puede un cuerpo según su singular potencia de obrar y, paralelamente, de entender.

## 6. Conclusión

Al clausurar todo movimiento, el modelo Uno-Todo puede situarse desde un punto de vista fijo y estable. La existencia de una propiedad, principio o término único que dé fundamento a la realidad y al conocimiento de las cosas permite anticipar *a priori* cuáles serán los valores desde los cuales juzgaremos toda acción y toda idea. Señala Spinoza con persistencia en el *Tratado teológico-político* que “nada gobierna a la multitud con mayor eficacia que la superstición” (2014, praef., p. 11; G II 6), y nada puede ser más eficaz que proponer fines trascendentes de la cultura. Mejor aún si la realización de ese horizonte ordena nuestros actos y nuestras creencias para la obtención de un premio que excede a la vida misma: lo supraterráneo. Se necesita una crítica de los fines trascendentes porque la supresión de la movilidad incesante de la naturaleza no es indistinguible con una *cosa* o un *poder* (*potestas*): es más bien un mecanismo perdurable del proceso de construcción política que reaparece y reaparecerá en la historia con singulares *formas*. Eso sucede porque, en los procesos de adquisición de saberes, el individuo serpentea entre las ilusiones de la conciencia (reproducción de valores) y el devenir racional (libertad y conocimiento adecuado) (Tejeda, 2022a). Ni la una ni la otra pueden concebirse como fenómenos individuales: somos siempre relación y potencia; estamos siempre constituidos como *multitudo*.

Por eso, afirmar la existencia de un perspectivismo ontológico pluralista no solo es una argucia intelectual que desemboca en un concepto de “punto de vista”. Evadir los mecanismos del modelo Uno-Todo involucra un trabajo político: si los fines trascendentes suplantamos nuestra actividad y nuestros juicios por un criterio exterior, componer un punto de vista supone un esfuerzo analítico inmanente por entender nuestra potencia de afectar y ser afectados, seleccionar los encuentros útiles en el campo de fuerzas y potenciarnos para entender de forma cada vez más adecuada las causas que nos determinan. La afirmación que se extrae es ontológica: *somos puntos de vista* y mientras más potentes, más entendemos y más actuamos de acuerdo con las condiciones de esa determinada posición.

Se puede concluir, entonces, que el criterio determinante de los mecanismos trascendentes, desde la dimensión política, será dilucidar cuál es la mejor forma de organización que podemos pensar. Luego de trazada esa *forma*, se impone como un tipo ideal: todo lo que se aleje de tal arquetipo será considerado como malo; lo que se acerque a sus directrices será lo bueno. En cambio, el criterio de la inmanencia política será potenciar a las multitudes que componen el campo social, y ello no puede hacerse de una vez y para siempre (Tejeda, 2020). La movilidad del campo histórico-social, la fractura y composición de los distintos grupos sociales y la potencia de cada uno de los actores serán considerados para entender las tendencias que toda sociedad asume en un momento determinado. ¿Existe, entonces, diferencia entre esos dos criterios? Así es. Uno responde a la pregunta “¿qué?”: debe existir un principio, una ley, un término, una forma o una cosa determinada que sirva como fundamento exterior de lo real. El otro responde a la pregunta “¿cómo?”: describimos mediante cuáles procesos internos nos componemos y nos individuamos para ser más potentes tomando en cuenta las relaciones de fuerza que nos determinan.

La filosofía de Spinoza tiene un enorme poder para desenmarcar los mecanismos que generan la superstición y aquello se patenta claramente en su obra cuando analiza los dispositivos teológico-políticos de la religión. Pero es claro que la nomenclatura espinosista permite también una crítica fecunda de lo que Immanuel Wallerstein (2016) considera el principio rector de nuestro actual sistema-mundo: la ideología liberal. Su versión extrema se denomina “neoliberalismo” y el modelo Uno-Todo circunscribe de forma adecuada tal discurso. Desde un prisma individual, el liberalismo concibe al sujeto como un átomo fundamental y determinante del accionar colectivo. Lo social se concibe como el producto de relaciones mercantiles en que el individuo entra por pacto o contrato y que puede abandonar a voluntad. Desde un prisma colectivo, se considera la dimensión económica como fundamental y determinante de lo social; por lo mismo, todos los ámbitos de la vida son vistos como una expresión de los mecanismos de intercambio mercantil. En ambos casos, individual o colectivo, existe un elemento o principio que suprime la movilidad de los procesos sociales: solo desde el individuo puede pensarse la producción de lo social; solo desde las directrices

económicas pueden pensarse las diversas dimensiones de la vida (ya sean económicas, sociales, políticas o educativas).<sup>15</sup>

En realidad, la descripción de los procesos sociales como *multitudo* puede pensarse solo desde la producción ontológica de aquello en que devenimos, y ello involucra pensar lo social desde su individuación inmanente (interna). Cualquier elemento o principio que convierta el movimiento en un fundamento fijo y estable explica (diría Simondon) la individuación a partir de sus productos: los individuos. Aquello es trocar la causa por el efecto, porque es el proceso de individuación el que explica las cosas producidas. El concepto de “perspectivismo ontológico pluralista” evade esas contradicciones y le da a la noción de “puntos de vista” una justificación adecuada. Aunque no ha sido una tarea fácil, este es el aporte filosófico fundamental de este escrito. El individuo, al ser relación y potencia (poder de afectar y ser afectado), siempre se constituye en un proceso práctico. Aunque el número de experiencias al que estamos afectados en nuestra vida es innumerable, es imposible abarcar la totalidad de las relaciones constituyentes de la naturaleza. De la misma forma, si el individuo es potencia y relación, no es posible considerar sus procesos de cambio desde un aislamiento solipsista. La naturaleza se presenta como una pluralidad (*plurimae*) en estado constante de movimiento; por lo mismo, la noción de *multitudo* expresa de manera muy adecuada la forma de producción del individuo humano: ontológicamente siempre somos determinados por las acciones y las ideas de otros. En otros términos, en la vida siempre somos *puntos de vista* móviles que interactúan con otros puntos de vista en un proceso interminable de creación. La composición y descomposición de puntos de vista es virtualmente infinita y un individuo puede ser más de un punto a la vez, pero solo la actualización de su poder confirma el posicionamiento efectivo. Eso no significa que todo punto de vista es válido por el solo hecho de serlo. El punto de vista que somos junto con otros puede afirmarse por prácticas muy distintas y por razones más o menos adecuadas. Porque un punto de vista, tal como una *multitudo*, se compone de partes heterogéneas y aunque se afirmen como unidad, esa unidad no suprime las diferencias internas.

---

<sup>15</sup> Aquí solo presentamos una idea general de esta crítica al liberalismo. En otros escritos hemos desarrollado de manera ampliada las implicancias de este argumento. Cfr. Tejada (2018, 2020 y 2022b) y Tejada y Sobarzo (2019).

Concebir la naturaleza como un proceso plural y en movimiento perpetuo es lo que ha llevado a muchos autores a considerar la singularidad de la filosofía de Spinoza en relación con el pensamiento clásico occidental. Este juicio hereje o es el pensador más radical de su tiempo (Israel, 2012) o es una anomalía indómita (Negri, 1993) o es el representante de un pensar minoritario que está en los márgenes de la filosofía (Vinciguerra, 2020). En otro lugar hemos ensayado una interpretación sobre el sentido del pensamiento espinosista: los presupuestos de su doctrina expresan una nueva imagen de la cultura y el saber (Martínez y Tejeda, 2021).

Si se puede afirmar aquello con plena certeza es porque el pensamiento del filósofo se inscribe en el plano de la vida, porque ser y entender lo que es un punto de vista implica posicionarse y tomar partido. El punto de vista de la neutralidad aséptica es imposible, pero como muchas veces el miedo nos paraliza, es necesario asumir la existencia de una verdad trascendente que sirva de fundamento inconmovible o de espacio interno esencial al cual ningún intento de conquista podrá modificar. Nada más cercano a la concepción dominante de la cultura de Occidente y nada más alejado de los intentos de Spinoza por alejarnos de la superstición.<sup>16</sup> Extraña filosofía esta: mientras nos enseña que la naturaleza está necesariamente determinada, nos revela que la libertad es posible a condición de una dura labor de constitución; mientras desentraña que la alegría (*laetitia*) es la clave de una vida potente, nos desalienta al afirmar que tal condición es sumamente rara y difícil. Extraño vértigo es el que generan estos insólitos planteamientos, pero extraño también es que no produzcan en nosotros algo de asombro

---

<sup>16</sup> Deleuze habla de una triple ilusión de la conciencia, la cual somete al sujeto humano a la ignorancia: “(*Ilusión de las causas finales*): del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de la acción del cuerpo exterior, y de la idea de este efecto, la causa final de sus propias acciones. Desde este momento, se tomará a sí misma por causa primera, alegando su poder sobre el cuerpo (*ilusión de los decretos libres*). Y allí donde ya no le es posible a la conciencia imaginarse ni causa primera ni causa organizadora de los fines, invoca a un Dios dotado de entendimiento y de voluntad que, mediante causas finales o decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos (*ilusión teológica*). E incluso no basta con afirmar que la conciencia se hace ilusiones; pues es inseparable de la triple ilusión que la constituye: ilusión de la finalidad, ilusión de la libertad, ilusión teológica. La conciencia es sólo un soñar despierto” (Deleuze, 2009b, pp. 30-31).

y espanto. La filosofía de Spinoza expresa el vaivén de las cosas en perpetuo movimiento y su invitación es a tener el coraje de producirnos como sujetos. Para aquello no hay arquetipo ni ideal trascendente que marque la ruta: *somos puntos de vista* y debemos tener el valor de asumir esa trabajosa labor de constitución.

## Referencias

- Albiac, G. (2011). *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Tecnos.
- Álvarez Gómez, M. (2004). La pretensión ontológica del pluralismo. *Azafea: Revista de Filosofía*, 6(1), 61-111.
- Balibar, É. (2011). *Spinoza y la política*. C. Marchesino y G. Merlino (trad.). Prometeo Libros.
- Bennett, J. (1990). *Un estudio de la ética de Spinoza*. J. A. Robles (trad.). FCE.
- Combes, M. (2017). *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*. P. Ariel Ires (trad.). Cactus.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. H. Vogel (trad.). Muchnik Ediciones.
- \_\_\_\_ (2005). *La isla desierta y otros textos*. J. Pardo (trad.). Pre-Textos.
- \_\_\_\_ (2008). *En medio de Spinoza*. Equipo Editorial Cactus (trads.). Cactus.
- \_\_\_\_ (2009a). *Diferencia y repetición*. M. Siva y H. Bacacece (trads.). Amorrotu.
- \_\_\_\_ (2009b). *Spinoza, filosofía práctica*. A. Escotado (trad.). Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. J. Vázquez (trad.). Pre-Textos.
- Espinoza, F. (2018). Los individuos en la multitud. *Revista Co-herencia*, 15(28), 183-207. DOI: <https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.28.8>.
- Gebhardt, C. (2007). *Spinoza*. O. Cohan (trad.). Editorial Posada.
- Gómez Salazar, M. (2019). El perspectivismo de Nietzsche en relación con el pluralismo onto-epistemológico. *Logos: Revista de Filosofía*, 47(133), 9-24. DOI: <https://doi.org/10.26457/lrf.v0i133.2375>.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza. Dieu. (Éthique, 1)*. Éditions Aubier-Montaigne.
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza, la política de las pasiones*. Editorial Gedisa.
- Hardt, M. (2003). *Deleuze, un aprendizaje filosófico*. A. Bixio (trad.). Paidós.
- Lucrecio. (2003). *La naturaleza de las cosas*. M. Casillo (trad.). Alianza.
- Matheron A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Éditions de Minuit.

- (2014). “Prefacio a *La anomalía salvaje*”. En T. Negri, *Biocapitalismo: entre Spinoza y la constitución política del presente*. (pp. 87-96). A. Pennisi (trad.). Editorial Quadrata.
- Martínez, R. y Tejeda, C. (2021). Crítica de la imagen moral del pensamiento a partir del principio de inmanencia y la teoría de los afectos de Spinoza. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38(1), 37-50. DOI: <https://doi.org/10.5209/ashf.71385>.
- Montag, W. (2005). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Aurelio Sainz (trad.). Tierra de Nadie.
- Moreau, P.-F. (2012). *Spinoza y el spinozismo*. P. Lomba (trad.). Escolar y Mayo Editores.
- (2014). *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. P. Lomba (trad.). Machado Libros.
- Morfino, V. (2014). *El tiempo de la multitud*. R. Peña, M. Gaínza y S. Torres (trads.). Tierra de Nadie.
- Nachtomy, O. (2014). Unidad, singularidad e infinito en Spinoza y Leibniz. En L. Cabañas y O. Esquisabel (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. (pp. 147-166). Comares.
- Negri, T. (1993). *La anomalía salvaje*. G. de Pablo (trad.). Anthropos.
- Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia. IV. Enero de 1880 - diciembre de 1884*. L. de Santiago (trad.). Trotta.
- Romero Cuevas, J. M. (2015). Perspectivismo y crítica social. De Nietzsche a la Teoría Crítica”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48, 141-163. DOI: [https://doi.org/10.5209/rev\\_ASEM.2015.v48.49278](https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2015.v48.49278).
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. P. Ires (trad.). Cactus.
- Spinoza, B. (1925a). *Opera. II*. C. Gebhardt (ed.). Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (1925b). *Opera. III*. C. Gebhardt (ed.). Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (1925c). *Opera. IV*. C. Gebhardt (ed.). Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (2007). *Epistolario*. O. Cohan, D. Tatián y J. Blanco (trads.). Ediciones Colihue.
- (2010). *Tratado político*. A. Domínguez (trad.). Alianza.
- (2011). *Ética*. V. Peña (trad.). Alianza.
- Tejeda, C. (2015). La importancia de la *causa inmanente* en la *Ética* de Spinoza. *Revista de Filosofía*, 71, 163-175. DOI: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100013>.

- (2018). La inmanencia spinozista como forma de crítica política. Una reflexión desde el caso chileno. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20(39), 187-209. DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2018.i39.09>.
- (2020). *Spinoza, una política del cuerpo social*. Editorial Gedisa.
- (2022a). Philosophy of Education in Spinoza: About Voluntary Submission and Rational Becoming. *Notas Históricas y Geográficas*, 29, 317-345.
- (2022b). Una crítica spinozista al concepto democracia liberal: contradicciones esenciales. *Revista de Filosofía*, 39 (especial), 217-227. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6420082>
- Tejeda, C. y Sobarzo, M. (2019). *Satis amplam libertatem: una interpretación sobre el Tratado político de Spinoza*. *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 36(2), 355-382. DOI: <https://doi.org/10.5209/ashf.58610>.
- Vinciguerra, L. (2020). *La semiótica de Spinoza*. F. Venturi (trad.). Cactus.
- Wallerstein, I. (2016). *El moderno sistema mundial. IV. El liberalismo centrista triunfante, 1789-1914*. J. Albores (trad.). Siglo XXI.
- Yovel, Y. (1995). *Spinoza, el marrano de la Razón*. M. Cohen (trad.). Editorial Anaya-Mario Muchnik.
- Zourabichvili, F. (2014). *Spinoza. Una física del pensamiento*. S. Puente (trad.). Cactus.



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2454>

## Some Notes on the Question of Temporality in Descartes

### Algunas notas sobre la cuestión de la temporalidad en Descartes

Guillermo Sibia  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
[guillermosibia@gmail.com](mailto:guillermosibia@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-1366-7464>

Recibido: 13 - 12 - 2021.  
Aceptado: 14 - 02 - 2022.  
Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### **Abstract**

The question of temporality pervades Descartes's entire philosophy. It is relevant for the geometrization of physics that he proposes to carry out, as well as in the very argumentative logic that sets in motion the Cartesian methodical doubt. However, Descartes is often ambiguous in his use of the terms "duration", "time" and "eternity". This article studies the ontological status of these concepts and questions the role they play in Descartes's philosophy, especially in relation to physics, whose foundation Descartes intends to place in metaphysics.

*Keywords:* physics; temporality; discontinuity; instant.

### **Resumen**

La cuestión de la temporalidad atraviesa toda la filosofía de Descartes. Es relevante para la geometrización de la física que se propone llevar a cabo, así como también en la misma lógica argumentativa que pone en marcha la duda metódica cartesiana. Sin embargo, Descartes es muchas veces ambiguo en la utilización de los términos "duración", "tiempo" y "eternidad". En este artículo se estudia el estatuto ontológico que tienen esos conceptos y se interroga el papel que cumplen en la filosofía de Descartes, sobre todo en relación con la física, cuyo fundamento Descartes pretende colocar en la metafísica.

*Palabras clave:* física; temporalidad; discontinuidad; instante.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

Cuando dirigimos nuestra atención a la cuestión de la temporalidad —es decir, al tratamiento acerca del tiempo, la duración y la eternidad— en Descartes encontramos un primer problema: no hay una interpretación homogénea de esta cuestión. Los intérpretes se dividen *grosso modo* en dos grandes grupos: uno, correspondiente a la posición “tradicional”, sostiene que Descartes concebía el tiempo y la duración (de toda sustancia creada, sea material o no) como esencialmente discontinuos, es decir, como compuestos de instantes indivisibles cuya separación nunca se resuelve en una genuina continuidad; el otro grupo afirma, por el contrario, que es innegable el carácter continuo del tiempo y la duración: estos son divisibles en infinitas partes o “momentos”, los cuales a su vez no se reducen a una nada-de-duración sino a segmentos durativos.<sup>2</sup> Es necesario reconocer entonces que una aproximación exhaustiva al tratamiento cartesiano de esta cuestión exigiría más de lo

---

<sup>1</sup> Este artículo recupera directamente pasajes de mi tesis doctoral.

<sup>2</sup> Entre los intérpretes que pertenecen a la tesis discontinuista hay que destacar a Wahl (1920), Gilson (en Descartes, 1967, pp. 340-342), Alquié (1966, caps. VII y XI), Gouhier (1962), Gueroult (1953, pp. 272-285) y, más recientemente, Gorham (2007). La tesis continuista ha sido defendida por Laporte (1945, pp. 255-267), Beyssade (1979, pp. 135-143, 164, 170, 300 y 349), Frankfurt (1987), Arthur (1998), Secada (1990), Grimaldi (1996) y Machuca (2001). Ciertamente hay diferencias al interior de cada una de estas corrientes interpretativas, las cuales dependen de aspectos cuyo estudio se profundiza (la noción de “causa”, la temporalidad del pensamiento, la idea de “creación continua”, la diferencia entre “momento” e “instante” en la obra de Descartes, etc.). Cabe mencionar asimismo aquí a otros intérpretes que, aunque no pueden ser clasificados legítimamente como pertenecientes a una u otra de las corrientes antes aludidas, han sin embargo analizado el problema de la temporalidad cartesiana: Garber (1992, pp. 263-273), Schmaltz (2009), Franco (2001), Von Bilderling (1997) y Jáuregui (2001). Más recientemente, tampoco formando parte de modo irreductible a alguna de las grandes líneas interpretativas, apareció un texto de Cameron Bassiri (2016), quien analiza la articulación de la temporalidad y las verdades afirmadas en las primeras meditaciones. Entre ellas destaca, según Bassiri, la prioridad ontológica del Otro frente al yo en la tercera, lo cual es necesario como garantía de la verdad, pero abre el camino para un estudio de la temporalidad y la intersubjetividad.

que nos hemos propuesto hacer en este artículo, cuyo interés principal es exponer la posición de Descartes respecto de la determinación del estatus ontológico de la eternidad, la duración y el tiempo.

A modo de introducción, un primer aspecto que podemos señalar es que la temporalidad —y los problemas asociados a ella, como el movimiento de la materia-espacio, la causalidad, la sucesión de ideas en el pensamiento, etc.— no son asuntos marginales para Descartes. Por el contrario, ocupan un papel central en su reflexión teórica. Son efectivamente relevantes para la geometrización de la física que se propone llevar a cabo, en la medida en que nociones como las de “tiempo”, “espacio-materia”, “medida” y “número” sirven para explicar filosóficamente los fenómenos naturales.<sup>3</sup> A su vez, el tiempo parece ser relevante en la misma lógica argumentativa que pone en marcha la duda metódica cartesiana. A este respecto basta recordar las primeras líneas de las *Meditaciones metafísicas*: “He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, *había admitido* como verdaderas muchas opiniones falsas [...]” (1977, p. 17 [AT VII 17 / IX-1 13]).<sup>4</sup> Ahora bien, es indiscutible que existe cierta equivocidad en el

---

<sup>3</sup> Descartes afirma: “En física no admito ni deseo principios diversos de la geometría o de la matemática abstracta, porque de este modo se explican todos los fenómenos de la naturaleza y pueden darse de ellos demostraciones ciertas” (*Principios de filosofía*, II, art. 64; 1997, p. 74 [AT VIII 78 / IX-2 101]). Refiriéndose a la geometrización, Koyré sostiene que la “geometrización a ultranza —ese pecado original del pensamiento cartesiano— lleva a lo intemporal: conserva el espacio, elimina el tiempo; disuelve al ser real en el geométrico” (1990, p. 122). Esta afirmación no debe entenderse en el sentido de que la temporalidad no juega un rol importante en el pensamiento cartesiano, sino que debe circunscribirse a la naturaleza de la geometrización de la física operada por el filósofo francés, que hace al tiempo dependiente del movimiento cuantificado. Por otro lado, que la temporalidad es central en Descartes lo corrobora el hecho de que Spinoza, casi un contemporáneo suyo, hizo de esta cuestión un objeto predilecto de su lectura de los textos cartesianos.

<sup>4</sup> En relación con esta cita, la edición latina dice “hace algunos años” (*ante aliquod annos*) y la francesa, “hace ya algún tiempo” (*il y a quelque temps*). La interesante idea de la relación entre la temporalidad y el “proyecto” filosófico cartesiano se encuentra particularmente desarrollada por Grimaldi (1996, pp. 163-165), aunque su conclusión difiere de la premisa espinosista que hemos asumido, en la medida en que el comentarista considera que el tiempo —reclamado por la idea misma del método y de la *mathesis universalis* como camino fundador de la filosofía cartesiana— es lineal y también “continuo”. En

empleo por parte de Descartes de los términos “tiempo” y “duración”. Un ejemplo característico de esto se encuentra en el artículo 21 de la primera parte de los *Principios de filosofía*. Allí, en el marco de la prueba *a posteriori* de la existencia de Dios a partir de la contingencia de su ser en cuanto “cosa pensante”, el filósofo francés equipara el tiempo a la duración de las cosas.<sup>5</sup>

Teniendo en cuenta entonces tanto el carácter central de la temporalidad en su obra como la terminología equívoca utilizada, este artículo se propone responder a las siguientes preguntas: ¿cómo define el tiempo y la duración Descartes y cuál es su estatus ontológico? ¿Cuál es la naturaleza de la divisibilidad temporal en el marco de su reducción de la física a la geometría? ¿Qué relación existe entre el tiempo y la geometrización de la física que promueve el filósofo francés? Por fin: ¿cómo se relaciona su doctrina de la temporalidad con la metafísica?

## 2. Ontología y estatus de los conceptos temporales en Descartes

Antes de la revolución científica, la temporalidad era comprendida a partir o en función de una noción del universo entendido como un cosmos finito y ordenado jerárquicamente, “lleno de colorido y cualitativamente determinado” (Koyré, 1990, p. 98). La filosofía cartesiana, sin embargo, en línea con las ideas de la incipiente matematización de la naturaleza, rompe profundamente con esta concepción. En efecto, una de las ideas directrices del itinerario de Descartes, ya presente en sus obras de juventud y compartida por otros grandes pensadores de principios del siglo XVII (Galileo, por ejemplo), consiste en la reducción de toda materia (tanto la celestial como la terrestre) a la extensión, lo cual posibilita aquella cuantificación (geométrica) y, en última instancia, la inteligibilidad de las leyes que gobiernan la naturaleza; en otras palabras, viabiliza el

---

una perspectiva contraria a la de Grimaldi, pero asignándole asimismo un lugar central a la concepción de Descartes del tiempo en la constitución de su filosofía, se destaca el trabajo de Wahl (1920), que se concentra, como indica su título, en la noción de *instant*.

<sup>5</sup> “Basta la duración de nuestra existencia [*existentiae nostrae durationem*] para demostrar la existencia de Dios. Y nada puede oscurecer la evidencia de esta demostración, si atendemos a la naturaleza del tiempo o de la duración de las cosas [*temporis sive rerum durationis naturam*]” (Descartes, *Principios de filosofía*, I, art. 21; 1997, p. 14 [AT VIII 13]). En la edición francesa se mantiene la equivalencia: “à la nature du temps ou de la durée de notre vie” (AT IX-2 34).

conocimiento de las relaciones proporcionales (de movimiento) entre las partes de la materia (cuerpos) que la componen. De esta manera, en el marco de la pretensión cartesiana de geometrización total de la física, el “tiempo” puede aparecer como una *magnitud* relacionada fundamentalmente con el movimiento de los cuerpos, esto es, con la distancia que recorren en un intervalo determinado. Conviene pues, en vistas a elucidar la naturaleza de este y su relación con la duración y la eternidad, dirigir nuestra atención hacia algunos problemas de la ontología de Descartes y hacia la concepción del movimiento que de allí se desprende.<sup>6</sup>

Como es sabido, la ontología cartesiana concibe lo real en términos *sustancialistas* y a partir de una división tripartita: por un lado, Dios o la *substantia infinita* (AT VIII 45); por el otro, las criaturas, que a su vez se distinguen —realmente— en *res cogitans* y *res extensa*, o *substantia cogitans creata* y *substantia corporea* (AT VIII 24 y 25).<sup>7</sup> A cada una de estas sustancias no las conocemos clara y distintamente, según Descartes, sino por algún “atributo principal” suyo, es decir, por alguna propiedad que constituye su naturaleza o *esencia*.<sup>8</sup> Mientras que al Ser supremo le corresponden la infinitud, la absoluta independencia y la perfección, la naturaleza de la cosa pensante es el “solo pensar” (*cogitationem solam*) y la

---

<sup>6</sup> Este es el procedimiento que también sigue Gueroult —en clara discusión con la posición de Laporte—, aunque por cierto nuestra propuesta no es tan radical como la que él sostiene: “[...] on voit que le problème de la discontinuité ou de continuité du temps ne peut se résoudre par l’appel à des citations dispersées, mais par référence à l’ensemble de la conception cartésienne du mouvement” (1953, p. 274).

<sup>7</sup> Vale aclarar, como hace Descartes en el artículo 51 de la primera parte de los *Principios*, que el término “sustancia” no conviene “unívocamente” a Dios y a las criaturas: “Por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, sustancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios. Pero percibimos que todas las otras no pueden existir sin el concurso de Dios. Y por eso el nombre de sustancia no conviene a Dios y a ellas unívocamente, como se suele decir en las Escuelas, esto es, no puede entenderse distintamente ninguna significación de ese nombre que sea común a Dios y a las criaturas” (1997, p. 26 [AT VIII 24 / IX-2 46-47]). A pesar de esa aclaración, Descartes aplica el término “sustancia” *análogamente* a las criaturas, puesto que aquellas son recíprocamente independientes.

<sup>8</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, I, art. 53 [AT VIII 25]).

de la cosa corpórea la extensión (*sola extensione*) (cfr. *Principios de filosofía*, I, art. 8 [AT VIII 7]; II, art. 4 [AT VIII 42]). Por otra parte, a diferencia de Dios —que no sufre variaciones y se caracteriza por la perfección de ser inmutable, esto es, eternamente idéntico a sí mismo—,<sup>9</sup> las cosas creadas “soportan” modalizaciones. De esta manera, para Descartes, los *modos* de la cosa pensante son la pluralidad de operaciones conscientes que hay en ella, como el imaginar, sentir, querer, dudar, etc.;<sup>10</sup> los de la cosa extensa, en cambio, el movimiento, la figura, la magnitud.<sup>11</sup>

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la sustancia con su atributo principal? Como sabemos, lo que el filósofo francés denomina “atributo principal” (o “esencia” o “naturaleza” de la sustancia) consiste en una propiedad a partir de la cual podemos concebir clara y distintamente una sustancia. Asimismo, por esa definición comprendemos un rasgo característico de la sustancia en relación con su esencia: es sujeto de algún atributo que está en ella y de la cual no puede distinguirse, salvo por una operación intelectual (distinción de razón).<sup>12</sup> En el marco de esta ontología, entonces, ¿qué son la duración y el tiempo? ¿Cuál es su estatus ontológico?

## 2.1. La duración de las cosas creadas

Descartes aborda esta cuestión explícitamente en los artículos 55, 56 y 57 de la primera parte de los *Principios de filosofía*. En efecto, después de afirmar que es posible tener ideas claras y distintas de las sustancias finitas y de Dios, explica en el artículo 55 que la “duración, el orden y el número también serán distintamente concebidos por nosotros, si, en lugar de asignarle un contenido propio de la sustancia, consideramos que la duración de cada cosa es un modo o manera bajo el cual concebimos la cosa mientras continúa siendo [*quatenus esse perseverat*]” (I, 55; 1997, p. 27 [AT VIII 26 / AT IX-2 49]. Traducción modificada; subrayado nuestro).

---

<sup>9</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, II, art. 36 [AT IX-2 84]): “Nous connaissons aussi que c’est une perfection en Dieu, non seulement de ce qu’il est immuable en sa nature, mais encore de ce qu’il agit d’une façon qu’il ne change jamais”.

<sup>10</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, I, art. 9 [AT VIII 7]): “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia [...], quatenus eorum in nobis cōscientia est”.

<sup>11</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, II, art. 27 [AT VIII 55]): “Motus & quietem esse tantum diversos modos corporis moti”.

<sup>12</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, I, art. 62; 1997, p. 31 [AT IX-2 53]).

¿Qué significa esta definición? ¿Por qué Descartes dice que la duración es un “modo de concebir”? ¿Es acaso un modo de pensar cuya “realidad” no está sino en la mente? ¿Por qué el filósofo francés aclara que ese modo de concebir refiere a una cosa “mientras continúa siendo”? Comencemos por esta última pregunta, cuya respuesta encontramos a través de un rodeo por tres axiomas del resumen geométrico que Descartes incluyó en las “Respuestas a las segundas objeciones”: el segundo, el tercero y el décimo.

Luego de proponer que Dios es causa necesaria de su propia existencia, Descartes declara —en el axioma 2— que “[e]l tiempo presente no depende del inmediatamente anterior; por ello, no es menor la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por vez primera” (1977, p. 133 [AT VII 160 / IX 124]). Este axioma se relaciona específicamente con la teoría de la discontinuidad de la duración y con la naturaleza de la conservación de las cosas creadas tal como la comprende el filósofo francés, cuestiones sobre las que volveremos luego. Retengamos ahora la idea de que, a diferencia de Dios, “las cosas” necesitan una causa no solo para su existencia sino también para su conservación, y que dicha causa no puede residir en ellas mismas.<sup>13</sup> En otros términos, podríamos decir que, si bien, como reconoce Descartes, no hay existencia cuya causa no pueda ser indagada,<sup>14</sup> no por ello deja de señalarse que son dos las modalidades de la existencia concebibles: mientras que Dios tiene una *existencia necesaria* en virtud de la inmensidad de su naturaleza, las cosas tienen, también por su naturaleza misma, una existencia meramente posible. El axioma 10 precisa aún más la diferencia entre ambas modalidades existenciales:

La existencia está contenida en el concepto de cualquier cosa, pues nada podemos concebir si no es bajo la forma de algo que existe; pero hay esta diferencia: que, en el concepto de una *cosa limitada*, sólo está contenida la existencia posible o contingente, y en el de un *ser*

---

<sup>13</sup> Si residiese en ellas, tendrían, de acuerdo con el razonamiento cartesiano, el poder de darse la existencia y, consecuentemente, el de conservarse a través de su duración; dejarían pues de necesitar el concurso divino, lo cual como veremos es absurdo según la perspectiva cartesiana.

<sup>14</sup> “No hay cosa alguna existente cuya causa de existir no pueda ser indagada” (“Respuestas a las segundas objeciones”, axioma 1; 1977, p. 132 [AT VII 160 / IX 124]).

*supremamente perfecto*, está comprendida la existencia perfecta y necesaria (1977, p. 134 [AT VII 162 / IX 125]).

Se nos impone entonces la siguiente pregunta: ¿es acaso esta existencia posible la que define la duración de las cosas en el artículo 55, por oposición a la existencia necesaria de la eternidad de Dios? En estricto sentido, no: según la metafísica cartesiana, lo posible no coincide con lo actual sino por la intervención trascendente y contingente del Dios creador. Si bien es cierto entonces que una existencia posible es una existencia finita (como la sustancia pensante que concibo clara y distintamente que soy mientras dudo o pienso), cuya finitud está en concebirla como comenzando a ser o existir en un momento determinado y en algunos casos dejando de ser o existir en otro, eso sin embargo no implica que exista y que dure actualmente, es decir fuera del pensamiento. “Existencia” no coincide inmediatamente con “duración”; o, en otros términos, la existencia posible (del axioma 10) es simplemente la “idea” de una existencia y no una existencia actual.

A diferencia del 10, el axioma 3 no remite a la diferencia entre la existencia necesaria (de una cosa perfecta, Dios) y la posible o contingente (de las cosas limitadas y creadas), sino a la distinción entre lo posible y lo actual: “Ninguna cosa, ni perfección alguna de ella existente en acto, puede tener por causa de su existencia la *nada*, o sea, algo no existente” (1977, p. 133 [AT VII 160 / IX 124]). Por eso, en palabras de Descartes a Caterus, “aun cuando concibamos siempre las demás cosas [aparte de Dios] como existentes, de ello no se sigue que existan, sino sólo que pueden existir, pues no entendemos necesario que la existencia actual esté unida a sus otras propiedades [...]” (1977, p. 97 [AT VII 117 / IX 92]).

Podemos concluir, entonces, que de acuerdo con la perspectiva cartesiana las sustancias pueden concebirse clara y distintamente sin existencia actual; su realidad consiste solamente en la posibilidad de concebirlas independientemente de cualquier otra sustancia.<sup>15</sup> En términos temporales, podríamos decir que aun considerando que, al concebir una cosa de existencia posible o contingente, está implicado pensarla como siendo momentánea o limitada, y no eterna (siempre necesaria), eso no supone concebirla —en las palabras del artículo 55—

---

<sup>15</sup> En palabras de Gorham (2008a, pp. 633-634): “the close connection between psychological conceivability and real possibility is a hallmark of Cartesian metaphysics”.

“mientras continúa siendo”, esto es, como actual fuera —y más allá— del pensamiento. Para ello, de acuerdo con Descartes, es necesaria la intervención contingente de la potencia divina.<sup>16</sup>

Como vemos, estamos ante una concepción de lo posible que no incluye necesariamente su propia actualización y que, al contrario, demanda y depende de una fuerza exterior e inconmensurable, la del Dios-creador. La duración entonces, de acuerdo con el artículo 55, es la modalidad de la existencia actual de las cosas creadas, y no la de sustancias meramente concebidas o concebibles. O inversamente: las cosas creadas (*res extensa* y *res cogitans*) duran justamente en tanto, y porque, son creadas. “Existencia actual” coincide pues con la puesta fuera del entendimiento divino de las cosas que concibe Dios como posibles y que solo su voluntad omnipotente y trascendente puede llevar a esa condición.

Resta contestar una pregunta importante: ¿por qué Descartes sostiene que la duración es un “modo de concebir” aquella existencia actual? Como ya dijimos, la respuesta está contenida en los artículos 56 y 57, que por otra parte nos permiten elucidar el estatus ontológico de la duración y del tiempo. En el primero, aunque no sin equívocos, el filósofo francés reitera a grandes rasgos su concepción de los atributos principales y dice que “están ínsitos en la sustancia” (*Principios de filosofía*, I, art. 56; 1997, p. 28 [AT VIII 26]. Subrayado nuestro). Son, como vimos, propiedades esenciales y por eso “en realidad” inseparables de la sustancia que califican. Esto supone que no es posible concebir una sustancia extensa sin extensión ni una sustancia pensante sin pensamiento, a no ser a través de una operación intelectual que Descartes llama, retomando un concepto de la tradición escolástica, *distinctio rationis*.<sup>17</sup> A diferencia de

---

<sup>16</sup> “Diré primero en qué lugar he comenzado a probar cómo, de no conocer yo otra cosa que pertenezca a mi esencia, es decir, a la esencia de mi espíritu, sino que soy una cosa pensante, se sigue que ninguna otra cosa, en efecto, le pertenece. Es en el mismo lugar en que he probado que existe Dios; ese Dios, digo, que puede hacer realidad todas las cosas que yo concibo, clara y distintamente, como posibles” (“Respuestas a las cuartas objeciones de Arnould”; 1977, pp. 179-180 [AT VII 219 / IX 171]). El “lugar” al que se refiere Descartes es sin duda la tercera meditación.

<sup>17</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, I, art. 62; 1997, p. 31 [AT VIII 30 / AT IX-2 53]). En la explicación del principio 63 (1997, pp. 31-32 [AT VIII 30-31 / AT IX-2 53-54]) leemos: “El pensamiento y la extensión pueden considerarse como *constituyendo* la naturaleza de la sustancia inteligente y de la corpórea [...]” (subrayado nuestro).

los modos, que también son “en” la sustancia, los atributos principales son invariables: constituyen la esencia de la sustancia que diversifican.<sup>18</sup> Ahora bien, la existencia actual o duración ¿es también “en” la sustancia? ¿Es invariable, como lo son los atributos y las propiedades esenciales?

Aunque la duración de “cada cosa” varía conforme cada cosa, puesto que no todas duran la misma cantidad de tiempo, según Descartes ni la existencia — posible o actual— ni tampoco la duración admiten grados: se dan o no se dan; las cosas finitas duran o no duran. Por eso, el filósofo francés sostiene en el artículo 56 que “en las cosas creadas [es decir, en aquellas sustancias finitas que *ya* tienen una existencia efectiva y concreta], lo que en ellas nunca se muestra diverso, como la existencia y la duración en la cosa existente y durante, no debe ser llamado cualidad o modo, sino atributo” (*Principios de filosofía*, I, art. 56; 1997, p. 28 [AT VIII 26 / AT IX-2 49]).

Sin embargo, es indudable que, si la duración es un “atributo”, no lo es rigurosamente en el mismo sentido en que lo son la extensión y el pensamiento, cuyo rasgo principal consiste en calificar la esencia de la sustancia y no simplemente su existencia: como ya dijimos, en la metafísica cartesiana, ser real (posible o necesario) no es lo mismo que ser existente. La duración califica entonces la existencia de las sustancias, y solo cuando han sido creadas por la voluntad divina trascendente (existencia “actual”). El ejemplo que Descartes da luego en el artículo 62 para ilustrar la “distinción de razón” no debe pues confundirnos, aunque ciertamente la terminología usada no sea demasiado precisa. Allí dice que “[c]omo toda sustancia deja de ser si deja de durar, sólo por la razón se distingue de su duración” (*Principios de filosofía*, I, art. 62; 1997, p. 31 [AT VIII 30 / AT IX-2 53]). Si es consistente con sus premisas ontológicas y con su teoría de las distinciones, no puede estar sosteniendo que la sustancia y su duración se distinguen solo racionalmente, ya que, como vimos, para Descartes es posible concebir una sustancia sin existencia actual. El acento nos parece entonces debe ponerse en la primera parte de la oración subordinada: “deja de ser si deja de durar”. Teniendo esto en cuenta, lo que debería decir el ejemplo del artículo 62 es que la

---

<sup>18</sup> “Y por eso decimos que en Dios no hay propiamente modos o cualidades, sino tan sólo atributos [...]” (*Principios de filosofía*, I, art. 56; 1997, p. 28 [AT VIII 26]). Descartes es equívoco en el uso de los términos “modos” y “atributos” porque para él son lo mismo. Sean o no esenciales, los atributos no hacen que la sustancia varíe. Los modos sí.

distinción de razón se da entre la existencia actual de la sustancia y su duración, lo cual supone por cierto que solo confusamente es posible concebir una sustancia finita y creada sin duración.

Si bien, entonces, conforme el artículo 55, la duración es un “modo de concebir” la existencia actual de las cosas, eso no significa que dependa de la mente. Si de algo depende la duración de una cosa es únicamente del poder de Dios. De manera que la afirmación de una distinción de razón entre la existencia actual de la sustancia y su duración, es decir, de una distinción que está solo en el pensamiento, no implica necesariamente que alguno de los términos distinguidos sea abstracto. Como señala Gorham, cuando no se abstrae de las cosas singulares creadas, la duración es un “modo de concebir” su existencia externa, concreta y actual. Concebida de esa manera, entonces, la duración no es distinta de la sustancia que dura, es decir, es inseparable de ella fuera del pensamiento.<sup>19</sup>

## 2.2. El tiempo como modo de pensar

¿Y el tiempo? ¿Es acaso un “atributo” inseparable de la sustancia finita creada? ¿Es una idea que tenemos de la duración concreta de las cosas? En el artículo 57 asistimos a la elucidación de estas preguntas y a la comprensión de la naturaleza de la distinción ontológica entre la duración y el tiempo:

Ciertos atributos están en las cosas, otros en el pensamiento. [...] Mas unos están en las cosas mismas, cuyos atributos o modos se dice que son, otros sólo en nuestro pensamiento. Así, cuando distinguimos el *tiempo* [*tempus*] de la duración tomada en general [*duratione generaliter*], y decimos que es el número del movimiento [*numerum motus*], es sólo un *modo de pensar* [*modus cogitandi*]. En efecto, de ninguna manera concebimos en el movimiento una duración distinta de la de las cosas no movidas [...]. Mas para medir la duración de todas las cosas [*rerum omnium durationem*], la comparamos con la duración de aquellos movimientos máximos y más regulares, de los que nacen los años y

---

<sup>19</sup> Gorham (2007, p. 36, nota 29) llama a la duración en este sentido “modo de concebir objetivo”.

los días; y a esta duración llamamos tiempo. El que, por consiguiente, no agrega nada a la duración tomada en general, salvo un modo de pensarla (*Principios de filosofía*, I, art. 57; 1997, p. 28 [AT VIII 26-27 / AT IX-2 49-50]. Subrayado nuestro).

En la cita aparecen tres términos importantes que elucidar: “tiempo”, “duración tomada en general” y “duración de todas las cosas”. Este último no nos presenta mayores problemas: la duración de las cosas es una manera de concebir la existencia actual de estas, tal como venimos de analizarla. Es una propiedad de su existencia. Mayores son las dificultades que encontramos en las otras nociones, de lo cual por cierto da testimonio la amplia bibliografía secundaria dedicada a la cuestión. ¿Es la “duración tomada en general” un abstracto o refiere a una existencia concreta y actual como la duración de las cosas singulares? ¿En qué sentido el tiempo es un “modo de pensar”?

Para empezar, tengamos presente que en el título del artículo, luego de enunciar la oposición entre los atributos que están en las cosas y los que están en el pensamiento, Descartes se pregunta “qué es duración y tiempo” (*Et quid duratio & tempus*). Eso parecería ser un indicio de que aquel contraste —atributos en el pensamiento / atributos en las cosas— se refiere a estas nociones temporales específicas: “duración” (singular y/o “general”) y “tiempo”. De manera que mientras la primera es un “atributo” o un modo de concebir la existencia de las sustancias creadas (por ejemplo, la duración de los cuerpos singulares o la del “cuerpo en general” o sustancia extensa toda),<sup>20</sup> el segundo es una abstracción sin “existencia” fuera del pensamiento.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Así como Descartes llama a la sustancia extensa toda “cuerpo general” (piénsese en la “Sinopsis” de las *Meditaciones*), cuya existencia es actual en cuanto creada por Dios, puede pensarse que “duración en general” remite a aquella. En este sentido, la duración tomada en general no sería un universal abstracto, sino que gozaría de existencia concreta y actual.

<sup>21</sup> Recientemente, Gorham (2007, *passim*) ha adherido a esta manera de comprender la duración-en-general. Para él, en efecto, la distinción fundamental que pone en juego allí la reflexión cartesiana es entre lo concreto y lo abstracto, y no entre lo particular y lo universal. Lo único abstracto es el tiempo, que por cierto no coincide con la duración (ni con la singular ni con la “general”). Por eso, concluye el intérprete, que el tiempo no agregue nada a la duración en general, como declara Descartes hacia el final del artículo en cuestión, no significa que

Sin embargo, en sentido inverso, también podría pensarse, como hace Arthur,<sup>22</sup> que la distinción que debe seguirse de la clasificación presente en el artículo 57 es aquella que plantea, por un lado, las duraciones concretas de las sustancias singulares, y, por el otro, la duración-en-general que es, como el tiempo, un concepto ideal. Es decir, lo único singular y concreto son las duraciones, que no se distinguen sino racionalmente de la existencia actual de las sustancias. La duración “en general”, en cambio, es el universal abstracto de las duraciones particulares; y el “tiempo”, por su parte, es el abstracto que sirve para “numerar” (o medir) la duración de todas las cosas. *Tempus* coincide pues con *duratio generaliter* en que ambas son “ideales”, abstractas, producidas por (y dependientes de) la mente. Pero se diferencian en cuanto solo la segunda sirve como instrumento de medición de las duraciones al hacer corresponder a cada posición del movimiento regular de los astros una unidad universal de medida.

Sea como sea que comprendamos el significado exacto de la expresión “duración tomada en general”, y volviendo a la distinción que nos interesa plantear aquí, el pasaje citado contiene dos enseñanzas importantes sobre el tiempo, una concerniente a su estatus ontológico, la otra referida a su origen. Por un lado, Descartes dice que, cuando es distinguido de la duración de la cosa misma, el tiempo es solamente un modo de pensar (*modus cogitandi*); por el otro, que en ese sentido es la “unidad” que surge del acto intelectual de abstracción de la duración de una cosa extensa creada —la de los movimientos más regulares o uniformes—. Es decir, todas las sustancias creadas —sean móviles o no— duran, y no lo hacen necesariamente durante la misma cantidad de tiempo. Para poder determinar (medir) esa cantidad diferencial, entonces abstraemos una duración determinada —la de los movimientos celestes— cuyas características de regularidad y constancia ofrecen una medida común capaz de aplicarse a “todas las cosas” (*rerum omnium*

---

sean idénticos, ya que el primero introduce en lo concreto un modo de pensar (abstracto). Ken Levy (2005, pp. 663) ha defendido, con otros argumentos, una posición similar. Según el intérprete, la duración tomada en general es el “objeto” del tiempo en cuanto medida del movimiento.

<sup>22</sup> “[...] what he [Descartes] opposes to abstract time is the duration of the enduring thing. Thus a concrete duration is simply the specific duration of some enduring substance, as opposed to the idea of generic time or duration-in-general. The latter is an ideal concept” (Arthur, 1998, p. 361).

*durationem*). Resulta claro, entonces, que el tiempo — tal como aparece en el artículo 57 — no es como la duración, un modo de la cosa o un modo concebir la existencia actual de las cosas creadas o sustancias finitas, sino que es una dimensión abstracta.<sup>23</sup> Y en cuanto es una abstracción o una convención arbitraria del pensamiento que sirve para “medir”, es posible pensarlo, *en sí mismo*, como una cantidad matemática indefinidamente divisible. Es decir, si en el análisis cartesiano el tiempo se desprende de su reducción absoluta a los movimientos celestes, es porque, convertido en una magnitud dependiente del pensamiento abstractivo que permite su formación, deviene un tiempo estrictamente matemático, es decir, una cantidad siempre divisible. Pero para ello no debe identificarse con la duración concreta de los astros, que son “partes” del universo extenso-material. Volviendo entonces a la cuestión de su “origen”: a pesar de que Descartes coincide con Aristóteles en que si no hubiera movimiento no habría tiempo (abstracto), también se distancia de él, puesto que en ese caso aún habría una duración concreta y actual.

Ahora bien, ¿en qué se sustenta la duración si no es en el movimiento? ¿Cuáles son sus características? Todavía más: ¿cuál es el fundamento del movimiento, una vez que la materia toda ha sido reducida a su pura extensión geométrica, dando así lugar a una concepción estática de la física? Antes de responder a estas preguntas, que demandarán un acercamiento a la doctrina de la creación continua, se nos presenta una última cuestión, vinculada a ellas: la de la temporalidad, o mejor dicho, la de la existencia de Dios.

### 2.3. El problema de la definición de la existencia divina

Hemos analizado el estatus ontológico que el sistema cartesiano asigna a los conceptos temporales de “duración” y de “tiempo”, y hemos visto asimismo cómo se relacionan estas nociones con las sustancias creadas. Debemos responder ahora cuál es la relación de la sustancia infinita con la temporalidad. ¿Dios es eterno para Descartes? Y si lo es, ¿en qué sentido? ¿Es acaso la eternidad un tipo de duración (*tota simul*), o bien, una modalidad de existencia irreductible a aquella?

---

<sup>23</sup> Descartes (*Principios de filosofía*, I, art. 58; 1997, p. 29 [AT VIII 27]): “Del mismo modo [que el tiempo], cuando se considera el número no en las cosas creadas, sino sólo en abstracto o en general, es meramente un modo de pensar [...]”.

Según la tradición escolástica, existen tres tipos de duración, adecuados a las diferentes modalidades posibles de perseverar en la existencia: una sucesiva, que corresponde al tiempo de la vida humana; otra permanente y *tota simul*, referida a la existencia eterna de Dios; y entre ambas, la eviternidad (*aeuum*) de los ángeles y del alma humana, cuya característica principal es que es una duración permanente pero sucesiva (cfr. Jaquet, 1997, p. 137). En este sentido transmitido, entonces, la eternidad de Dios no es otra cosa que su duración permanente y absolutamente simultánea; el ser increado es el único que se caracteriza por esa modalidad de existencia específica. ¿Descartes sigue acaso esa tradición?

Comencemos señalando que, para el filósofo francés, en el concepto que tenemos de Dios percibimos claramente que está contenida su existencia absolutamente necesaria “y eterna”.<sup>24</sup> Dios no existe de manera posible ni tampoco de manera contingente como las cosas creadas, puesto que a su esencia pertenece necesariamente la existencia. En este sentido, el término “eterna” hace referencia a la existencia “necesaria”, es decir, en otras palabras, a la existencia que se sigue de la esencia divina. Por otro lado, la eternidad remite al atributo por el cual concebimos que Dios existe necesariamente, esto es, por el cual comprendemos que tiene el poder de conservarse a sí mismo. La existencia, entonces, es un atributo de Dios, y su modalidad temporal es la eternidad. Descartes mismo sugiere este estatus para este concepto temporal en el artículo 22 luego de recapitular la prueba *a posteriori* de la existencia divina.<sup>25</sup>

Ahora bien, más allá del estatus ontológico que tiene la eternidad de Dios, ¿cómo caracteriza el filósofo francés la existencia absolutamente

---

<sup>24</sup> Descartes (*Principios de filosofía*, I, art. 14; 1997, p. 14 [AT VIII 10 / AT IX-2 31]) compara la necesidad y eternidad de la existencia de Dios con la de los tres ángulos que han de percibirse siempre de manera clara y distinta en un triángulo.

<sup>25</sup> “Ahora bien, hay en esta manera de probar la existencia de Dios, es decir por su idea, la gran ventaja de reconocer al mismo tiempo quién es, en cuanto lo tolera la debilidad de nuestro [ingenio] natural. Pues considerando su idea, ingénita en nosotros, vemos que es eterno, omnisciente, omnipotente, fuente de toda verdad y bondad, creador de todas las cosas. Y por último podemos advertir claramente que posee en sí todos aquellos atributos en que hay alguna perfección infinita o ninguna imperfección determinada” (*Principios de filosofía*, I, art. 22; 1997, p. 15 [AT VIII 10 / AT IX-2 31]).

necesaria que le concierne? Para responder a esta pregunta es necesario detenernos brevemente en los dos momentos de su producción intelectual en que abordó específicamente esta cuestión: la conversación con Burman y la correspondencia con Arnauld, ambas de 1648.<sup>26</sup>

La primera es la transcripción de la conversación mantenida en el encuentro entre Descartes y François Burman, que supuestamente tuvo lugar el 16 de abril de 1648 y que fue transmitido por el joven interlocutor a Clauberg en Ámsterdam cuatro días después para su redacción; esta copia fue luego, el 13 y 14 de julio, reproducida en Dordrecht por un desconocido, lo que dio así nacimiento al texto que conocemos hoy en día.<sup>27</sup> En la conversación con Burman, Descartes parece defender una concepción contraria a la ortodoxia, esto es, contraria a la noción de la eternidad (existencia) divina como absolutamente simultánea y de una vez (*simul et semel*). En efecto, luego de que Burman adjudicara al filósofo francés la opinión de que, si es posible perseverar en un pensamiento durante algún tiempo (*in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus*),<sup>28</sup> entonces el pensamiento debe ser extenso y divisible (*sed sic cogitatio Nostra erit extensa et divisibilis*), Descartes aparentemente afirmó que eso podría ser cierto únicamente en relación con la duración pero no con la naturaleza del pensamiento, “del mismo modo que podemos dividir la duración de Dios en infinitas partes, aunque sin embargo Dios mismo no es divisible”.<sup>29</sup> Cuando Burman entonces

---

<sup>26</sup> Justamente por su proximidad temporal es importante no dejar de señalar desde ahora la diferencia de estatuto de ambos textos: mientras que el primero es un manuscrito no redactado ni verificado por Descartes, la correspondencia con Arnauld sí consiste en documentos compuestos por el filósofo francés, de su puño y letra. Todas las traducciones de esta “conversación” son propias.

<sup>27</sup> Al margen del “Manuscrito de Gotinga” —así se conocía el texto de esta conversación— se puede leer: “Per Burmannum, qui 20 Aprilis communicavit Amstelodami cum Claubergio, ex cijus Msto. ipsemet descripsi, Dordraci, ad 13 et 14 Julii” (AT V 144-145). Cfr. asimismo el estudio introductorio de Charles Adam (1975) para la edición bilingüe francesa.

<sup>28</sup> Este pasaje, así como otros aspectos similares de la “Conversación”, ha servido de instrumento para muchos intérpretes que defienden la concepción continuista de la temporalidad en Descartes. Cfr., por ejemplo, Beyssac (1979) y su traducción anotada de la conversación (Descartes, 1981). Cfr. también Frankfurt (1970, p. 5).

<sup>29</sup> El pasaje completo dice: “[Cogitatio] erit quidem extensa et divisibilis quoad durationem, quia ejus duratio potest dividi in partes; sed non tamen est

objetó que la eternidad es simultánea y única —fiel a su formación teológica—, el filósofo francés, según el relato, respondió tajantemente negando que tal cosa pudiese concebirse: *simul et semel*, para Descartes, solo podrían referirse a la naturaleza de Dios considerada en sí misma, pero de ninguna manera a ella en la medida en que existe (junto con el mundo creado).<sup>30</sup> Es decir, puesto que es posible distinguir partes en su existencia luego de la creación, y puesto que su duración es siempre idéntica, también sería posible, habría argumentado el autor, afirmar aquella distinción antes de la creación. De esta manera, el filósofo francés habría rechazado la visión tradicional de la eternidad *tota simul* de Dios, sustituyéndola por una concepción sucesiva de su existencia, aunque absolutamente inmutable en relación con su naturaleza.

En el intercambio epistolar con Arnauld, sin embargo, Descartes defiende la posición contraria, esto es, la simultaneidad de la duración de Dios. El camino que lleva a esa afirmación podría resumirse así: el doctor en teología, luego de exponer ciertas consideraciones relativas a la memoria, comienza objetando un punto central de la tercera meditación, a saber, el hecho de que la duración de la mente sea divisible y sucesiva en partes independientes. Esta objeción, como Arnauld mismo no deja de señalar, se apoya en la opinión autorizada de “los filósofos y los teólogos”, según la cual “la duración de una cosa permanente y máximamente espiritual como la mente [humana]” no es sucesiva “sino permanente y absolutamente simultánea (lo cual es muy cierto en relación con la duración de Dios)” [AT V 188-189]), por lo cual aquélla carecería de partes independientes entre sí. De manera que, si se supone que no hay mundo material (como argumenta Descartes en la tercera meditación) y por lo tanto tampoco movimiento natural —agrega Arnauld—, la única duración que habría sería la de las cosas

---

extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam manet inextensa: eodem modo ut durationem Dei possumus dividere in infinitas partes, cum tamen ideo Deus non sit divisibilis” (AT V 148).

<sup>30</sup> “Hoc concipi non potest. Est quidem simul et semel, quatenus Dei naturae nunquam quid additur aut ab ea quid detrahitur. Sed non est simul et semel, quatenus simul existit; nam cum possumus in ea distinguere partes jam post mundi creationem, quidni illud etiam possemus facere ante eam, cum eadem duratio sit? Ea autem jam creaturas, e. g. per quinque annorum millia, coextensa fuit et cum iis duravit, et sic etiam potuisset fuisse, si ante mundi creationem mensuram havissemus” (AT V 148-149).

espirituales y permanentes; y esto alcanza —concluye el teólogo— para negar que la duración se compone de partes que se pueden medir.

La respuesta de Descartes no se hace esperar: al día siguiente responde al teólogo afirmando que aquella objeción depende de la opinión escolástica, de la cual él discrepa, según la cual “la duración del movimiento [entiéndase, de los cuerpos que se mueven] es de naturaleza distinta de la duración de las cosas no movidas” [AT V 193; traducción propia]. El filósofo francés, entonces, apela al artículo 57 de la primera parte de sus *Principios de filosofía* para negar esa opinión,<sup>31</sup> y agrega por lo tanto que aunque no existiera ningún cuerpo en el mundo no podría decirse que la duración de la mente humana es absolutamente simultánea, como la duración de Dios, pues aquella reconoce manifiestamente sucesión en sus pensamientos, lo cual es inadmisibles en relación con los pensamientos divinos (cfr. AT V 193).<sup>32</sup> De esta manera, a diferencia de lo que supuestamente habría confesado a Burman y en conformidad con muchos pasajes similares de su obra publicada, Descartes declara a Arnauld explícitamente que la duración de la mente humana no es *tota simul* y que esa propiedad corresponde únicamente a la duración divina.

Ahora bien, ¿cómo conciliar esas dos afirmaciones divergentes? ¿A cuál texto hay que otorgarle el privilegio para elucidar la posición cartesiana en relación con la temporalidad de Dios? No obstante la

---

<sup>31</sup> Recordemos una vez más lo que decía Descartes en el artículo 57: “[...] de ninguna manera concebimos en el movimiento una duración distinta de la de las cosas no movidas, como resulta manifiesto del hecho de que si dos cuerpos se mueven durante una hora, uno lentamente y el otro con rapidez, no computaremos más tiempo en uno que en otro, por más que el movimiento sea mucho mayor” (*Principios de filosofía*, I, art. 57; 1997, p. 28 [AT VIII 26]).

<sup>32</sup> En una carta subsiguiente, luego de una nueva objeción de Arnauld relativa a dónde debe buscarse el fundamento del “antes y el después” (*prius et posterius*) que se reconoce en toda sucesión en la duración de las cosas no movidas (cfr. AT V 215), Descartes reitera la posición del principio 57 y afirma que el antes y el después de toda duración se conocen a partir del antes y el después de la duración sucesiva que es posible aprehender o descubrir (*deprehendo*) en el propio pensamiento, que coexiste con las otras cosas: “Non aliter intelligo durationem successivam rerum quae moventur, vel etiam ipsius motus, quam rerum non motarum; prius et posterius durationis cujusquamque mhi innotescit per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea, cui res aliae coexistunt, deprehendo” (AT V 223).

relevancia de esta cuestión para el propio sistema cartesiano, esta excede ampliamente nuestro propósito.<sup>33</sup> Es decir, no buscamos resolver los tecnicismos de la discusión acerca de la especificidad de la relación de Dios con la temporalidad (simultaneidad o sucesión). Para nuestro propósito basta tener presente que Descartes, en cuya filosofía aparecen efectivamente las nociones de “duración” y “eternidad” referidas a Dios, no las distingue sin embargo con la rigurosidad con que lo hará, por ejemplo, Spinoza. En otros términos, más allá de si la existencia divina es sucesiva o absolutamente simultánea en el orden de su existencia, el filósofo francés no encuentra problemas en referir esta tanto a la “eternidad” como a una “duración indefinida”. Teniendo en cuenta esto, podemos afirmar que la eternidad no juega un papel importante en el sistema cartesiano, o al menos no como lo hará unos años después en la filosofía ética de Spinoza. Según Prélourentzos (1997, pp. 157-170), de hecho, mientras Spinoza aparece como “el” filósofo de la eternidad, Descartes es un filósofo de la duración, puesto que es esta la que, como se lee en el artículo 48 de la primera parte de los *Principios*, se extiende a todo tipo de cosas sin excepción, incluido Dios o la cosa increada.

### 3. Creación continua y discontinuidad temporal en Descartes

Hasta aquí hemos examinado el estatus ontológico de las nociones temporales que reconoce el sistema cartesiano. Para comprender cómo opera el fundamento de la duración (Dios-creador trascendente) y sus características específicas (divisible o indivisible, continua o discontinua), es necesario —como ya dijimos— exponer los lineamientos principales

---

<sup>33</sup> Recientemente, dos intérpretes han acudido a los pasajes citados (así como también a otros, por ejemplo, a una carta de Descartes a Morus) para defender posiciones diversas. Mientras que Gorham —que prioriza los textos de la conversación con Burman— sostiene que el filósofo francés adopta una concepción de la eternidad como inmutabilidad de su esencia pero compatible con una duración (existencia) sucesiva, T. Schmaltz afirma que la doctrina de la divisibilidad de la duración de la mente que Burman adjudica a Descartes es incompatible con dogmas de su filosofía oficial: aquella divisibilidad, en efecto, demanda una diversidad de modos en la cosa pensante que es imposible afirmar de Dios puesto que en él “no hay propiamente modos o cualidades, sino tan solo atributos [...]” (*Principios de filosofía*, I, art. 56; 1997, p. 28 [AT VIII 26]). Para este debate, cfr. Gorham (2007 y 2008b) y Schmaltz (2002, p. 200; 2009, *passim*). También Jaquet (1997, pp. 76 y ss.) afirma que Descartes concibe la eternidad como una duración *tota simul*.

de la teoría que ha pasado a la historia como la “doctrina de la creación continua”, ya que es justamente esta la que explica de dónde surge la duración concreta (esto es, la existencia actual de la *res cogitans* y de la *res extensa*) y también el movimiento absoluto. Comencemos primero fijando algunas conclusiones que se desprenden de la ontología y la física cartesianas relativas a la divisibilidad de la extensión, puesto que es un elemento indisoluble del problema de lo (dis)continuo tanto para el espacio-extensión como para la duración-existencia.

### 3.1. La divisibilidad de la extensión cartesiana

Con el objetivo de impugnar la dinámica aristotélica que postulaba la existencia de una fuerza intrínseca a la naturaleza como principio del movimiento y del cambio, y en virtud de su pretensión de reducir la física a la pura geometría —a través de la identificación de la materia con la extensión, y de la explicación de las variaciones de aquella a partir de sus modificaciones en términos de posición y figura—,<sup>34</sup> Descartes concibe en los *Principios de filosofía* el movimiento “en su acepción propia”, esto es, “según la verdad del hecho”, como “el traslado de una parte de la materia, o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos cuerpos que lo tocan inmediatamente y se miran *como en reposo* a la vecindad de otros” (II, art. 25; 1997, p. 53 [AT VIII 53 / IX-2 76]).<sup>35</sup> En otras palabras, para Descartes no hay otro movimiento que el local. Y puesto que, para él, el vacío es impensable y la nada no tiene extensión:<sup>36</sup>

[...] se sigue que ningún cuerpo puede moverse sino en círculo [*nisi per circulum*], es decir, de tal modo que desaloje algún otro cuerpo del lugar en que entra; y éste a otro, y a otro, hasta el último que entra en el lugar dejado por el primero, *en el mismo instante* [*eodem temporis momento*] que fue dejado (*Principios de filosofía*,

---

<sup>34</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, II, art. 23; 1997, p. 52 [AT VIII 52 / IX-2 75]).

<sup>35</sup> Mencionemos asimismo que allí Descartes define el cuerpo como “aquello que se traslada, simultáneamente”.

<sup>36</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, II, art. 16 [AT VIII 49 / IX-2 71]): “Repugnare ut detur vacuum, sive in quo nulla plané sit res”, así como el art. 18 (AT VIII 50 / IX-2 73): “nihili nulla potest esse extensio”.

II, art. 33; 1997, p. 57 [AT VIII 58 / IX-2 81]. Subrayado nuestro).<sup>37</sup>

Desde la perspectiva cartesiana, por cierto, la estrechez de lugar que ocupa un cuerpo no modifica en absoluto esta teoría del movimiento, ya que todas las desigualdades referidas al lugar que ocupa un cuerpo son necesariamente remediadas con la celeridad desigual de los movimientos.<sup>38</sup> Esto le permite a Descartes introducir el problema central del infinito y de lo continuo en relación con la sustancia extensa. Efectivamente, en el artículo 34 de la segunda parte, el filósofo francés afirma la divisibilidad al infinito —o, mejor, *indefinida*—<sup>39</sup> de la materia.<sup>40</sup> Esto, sin embargo, no debe interpretarse como la postulación afirmativa del infinito actual de lo continuo, ya que, como ha sido señalado por Lécirvain (1978, p. 133), “las consideraciones de orden infinitesimal [...] eran en seguida contrabalanceadas por la admisión, en el artículo 35, del carácter incomprensible de esta divisibilidad al infinito”.<sup>41</sup> Y no solo

---

<sup>37</sup> Como veremos en breve, la noción de “instante” es solidaria de la concepción cartesiana de una materia-extensión divisible de modo indefinido. Agreguemos que la circularidad del desplazamiento de un cuerpo siempre por otro no imposibilita, sino que es la condición de, cualquier movimiento corporal, rectilíneo o no. El acento debe colocarse en el movimiento, desplazamiento y choque de los cuerpos.

<sup>38</sup> Descartes (*Principios de filosofía*, II, art. 33; 1997, p. 57 [AT VIII 58 / IX-2 81]) brinda dos ejemplos: el del círculo perfecto y el del no perfecto.

<sup>39</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, I, art. 26; 1997, p. 53 [AT VIII 14 / IX-2 36]): “Nunca se ha de razonar de lo infinito, mas tan sólo serán tenidas por indefinidas aquellas cosas en que no advertimos límite, como son la extensión del mundo, la divisibilidad de las partes de la materia, el número de las estrellas, etc.”.

<sup>40</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, II, art. 34; 1997, p. 58 [AT VIII 59 / IX-2 82]. Subrayado nuestro): “[...] en ese movimiento se descubre algo que nuestra mente percibe ser verdad, mas no comprende cómo ocurre la división de algunas partes de la materia al infinito, o indefinida, y en tantas partes que no podemos determinar con el pensamiento ninguna tan pequeña, que no comprendamos que la misma puede ser dividida efectivamente en partes aun menores”.

<sup>41</sup> Traducción nuestra. Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, II, art. 35; 1997, p. 58 [AT VIII 60 / IX-2 83]): “[...] por más que no podemos comprender con el pensamiento cómo se produzca esa división indefinida, no por eso debemos dudar que se produzca [...]”. Es un lugar común del cartesianismo la incomprensibilidad del infinito, tal como sostiene Laporte (1945, pp. 266-267):

por ella. Junto al obstáculo de afirmar positivamente, racionalmente, la divisibilidad “al infinito” de la materia-naturaleza, Descartes sostiene su coincidencia con una partición real de esta: puesto que el vacío es imposible y por lo tanto siempre un cuerpo debe llenar el lugar dejado por otro, es forzoso que alguna parte de la materia modifique su forma o figura para acomodarse “a las innumerables medidas” del espacio. “[P]ara que ocurra esto”, concluye Descartes, “es forzoso que todas sus partículas imaginables, que son innúmeras en realidad, se aparten algo entre sí, y tal apartamiento, por mínimo que sea, es una verdadera división” (*Principios de filosofía*, II, art. 34; 1997, p. 58 [AT VIII 59-60 / AT IX-2 74]).

La división que se presentaba como un simple producto del pensamiento<sup>42</sup> se revela entonces como una división efectiva, es decir, como una división “en acto” que produce una partición entre modos (cuerpos finitos) realmente distintos.<sup>43</sup> En este sentido, a partir de la multiplicidad de las partes de la materia, que no es posible atribuir a un número determinado (finito), Descartes postula un “infinito” al que llama “indefinido” para proteger el abismo ontológico entre Dios y las criaturas. De esta manera, obtenemos una conclusión importante: la sustancia extensa (o materia toda o “cuerpo”) es divisible por su propia naturaleza o esencia en un número infinito de partículas. Por lo cual su concepción de lo extenso le permite a Descartes pensar la *continuidad* de una sustancia extensa que es total y única pero cuyas partes, sin embargo, pueden ser *independientes* entre sí e indefinidamente divisibles y distinguibles (numérica o realmente, lo cual en Descartes viene a ser lo mismo).

Asimismo, este argumento de la independencia de las partes, que requieren una causa para existir, se aplica al mundo material con otra característica significativa que contrasta, como veremos, con las partes de la duración pensada: aquellas partes materiales pueden existir actualmente (durar) simultáneamente. Esta existencia actual de las partes, no obstante, no contrarresta, según Descartes, la distinción de

---

“Qu’il se présente sous l’aspect spatial, temporel ou numérique, l’infini dans la nature nous est toujours également insaisissable”.

<sup>42</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, II, art. 20; 1997, p. 51 [AT VIII 51 / IX-2 74]): “Porque nada podemos dividir mentalmente sin reconocer por eso mismo que es divisible [...]”.

<sup>43</sup> Cfr. Israël (2001, p. 60).

razón que es posible concebir entre la sustancia extensa y su atributo principal (extensión); en otras palabras, la divisibilidad de la duración (o existencia actual) de la sustancia extensa (en sus partes) no agrega una divisibilidad adicional a la concebible en términos de su esencia (cfr. Schmaltz, 2009, p. 133). Más allá de eso, Dios conserva toda la materia (con sus partes simultáneas) y la misma cantidad de movimiento que puso en ella, *a cada instante*. Desde ese punto de vista, la existencia toda de la sustancia extensa es discontinua. Cada posición (relativa) de los cuerpos particulares — realmente distintos entre sí, y a partir de los cuales ciertamente es posible abstraer uno de estos (movimientos máximos) para construir abstracta y arbitrariamente una unidad de medida común a la duración de los movimientos de los otros cuerpos— es en realidad una configuración determinada de una porción de la materia-extensión, que se sostiene como un todo homogéneo únicamente por obra del acto divino de conservación o recreación.

Aunque, en términos de su esencia, la sustancia extensa toda no puede ser sino indefinidamente divisible y por lo tanto matemáticamente continua, en relación con su existencia actual (con su temporalidad, podríamos decir), sin agregar una división adicional, aparece físicamente discontinua, conservada desde el exterior por una potencia inconmensurable (Dios). Desde este punto de vista, que es el de la creación o de la *causa*, la trayectoria de un cuerpo en movimiento se divide en los diferentes instantes indivisibles que ocupa en cada configuración estática y geométrica que crea y sostiene Dios. La síntesis de la física con la metafísica (por obra de la causa externa-Dios) contribuye de esta manera a la eliminación del tiempo (en cuanto cantidad puramente matemática e indefinidamente divisible) de la explicación de los principios de la física. La mecánica cartesiana descansa en el instante: concibe la materia divisible indefinidamente (matemáticamente), pero compuesta de partes “indivisibles” físicamente, que existen todas en un mismo instante, y luego en otro distinto, y luego en otro, y así sucesivamente.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, II, art. 33; 1997, p. 57 [AT VIII 58 / IX-2 81]): “Mas del hecho ya advertido antes, que todos los lugares están llenos de cuerpos y que siempre las mismas partes de la materia se aparean a lugares iguales, se sigue que ningún cuerpo puede moverse sino en círculo, es decir, de tal modo que desaloje algún otro cuerpo del lugar en que entre; y éste a otro, y

### 3.2. La discontinuidad de la duración de la *res cogitans*

Ahora bien, en la medida en que —como vimos— “duración” se “aplica” tanto a la *res extensa* como a la *res cogitans*, se impone la pregunta de cómo comprende Descartes la divisibilidad de esta última. ¿La duración del pensamiento supone acaso la discontinuidad de sus partes?

Descartes abordó esta cuestión (creación continua / discontinuidad temporal del pensamiento) específicamente en las “Respuestas a las segundas objeciones”. Sin embargo, su primera formulación —analítica— aparece en las *Meditaciones metafísicas*, específicamente en la tercera (texto de donde surgen las objeciones que darán lugar a la presentación geométrica sintética de esta doctrina). En aquella obra (publicada originalmente en latín en 1641), Descartes trabaja explícitamente el vínculo entre la intuición de la contingencia de las partes del tiempo (o duración) y la necesidad de una creación continua:

Y no puedo hurtarme a la fuerza de un tal razonamiento, mediante la suposición de que he sido siempre tal cual soy ahora, como si de ello se siguiese que no tengo por qué buscarle autor alguno a mi existencia. *Pues el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerable partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me conserve.* En efecto, a todo el que considere atentamente *la naturaleza del tiempo*, resulta clarísimo que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese. De suerte que la luz natural nos hace ver con claridad que conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente. Así, pues, sólo hace falta

---

a otro, hasta el último que entra en el lugar dejado por el primero, *en el mismo instante de tiempo que fue dejado*” (subrayado nuestro).

aquí que me consulte a mí mismo, para saber si poseo algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también *dentro de un instante* [...] (1977, p. 41 [AT VII 48-49 / IX-1 39]; subrayado nuestro).<sup>45</sup>

Ya nos hemos referido antes a la reelaboración de esta doctrina en las “Respuestas a las segundas objeciones”, donde Descartes repite la argumentación de la tercera meditación. Su formulación aparece específicamente en los axiomas 2, 3 y 10. En el primero de ellos, recordemos, Descartes sostiene que el tiempo presente no depende del inmediatamente anterior, y que por eso para conservar una cosa se precisa una causa que no es menor a la que fue necesaria para producirla. En el axioma 10 sostiene que:

La existencia está contenida en el concepto de *cualquier cosa*, pues nada podemos concebir si no es bajo la forma de algo que existe; pero hay esta diferencia: que, en el concepto de una cosa limitada, sólo está contenida la existencia posible o contingente, y en el de un ser supremamente perfecto, está comprendida la existencia perfecta y necesaria (1977, p. 134 [AT VII 166 / IX 125]).

En fin, mediando entre estos axiomas, Descartes afirma, en el tercero, que la existencia actual de toda cosa no puede tener como causa la nada; de lo que se puede deducir que las sustancias finitas creadas —esto es, con existencia actual— requieren una causa que, sabemos, no puede residir en ellas.

En el resumen geométrico, entonces, Descartes presenta primero la discontinuidad temporal y la necesidad, para la conservación de una cosa, de una causa no menor que aquella por la que fue creada por primera vez, e inmediatamente después la distinción entre la modalidad de la existencia posible y limitada de las cosas creadas —que exigen una conservación a cada momento o instante de su ser— y la existencia perfecta y necesaria de Dios.

Más allá de esta cuestión “formal” o “lógica”, lo que nos interesa subrayar es la naturaleza de la discontinuidad de la duración pensada.

---

<sup>45</sup> Subrayado nuestro. Evidentemente, Descartes se refiere a la duración concreta de las sustancias, esto es, a su existencia actual y no al “tiempo” como simple modo de pensar.

Descartes dice que “el tiempo de su vida” se compone de “innumerables partes”, mutuamente independientes: “de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora”. De acuerdo con la cita, la intuición de la discontinuidad de la duración concreta y de la absoluta independencia y contingencia de sus momentos exige el poder y la acción de un Dios trascendente e incomprensible para que introduzca la continuidad de la existencia, para que introduzca la duración, el flujo de la existencia.<sup>46</sup> Dicho de otro modo, la existencia posible que caracteriza a las cosas creadas o sustancias finitas requiere de una fuerza externa —Dios, cuya existencia es “perfecta y necesaria”— para que les confiera existencia actual y para que las conserve continuamente.

Al igual que sucede con la sustancia extensa, entonces, el pensamiento (atributo esencial) solo se distingue racionalmente de la sustancia pensante. Sin embargo, a diferencia de la *res extensa*, la *res cogitans* es por su propia naturaleza indivisible y simple: no se divide en partes realmente distintas. Como sostiene Schmaltz (2009, p. 129), son — como mucho — “partes modales” que, en palabras del propio Descartes, “no dependen recíprocamente de sí y nunca existen al mismo tiempo” (*Principios de filosofía*, I, art. 21; 1997, p. 14 [AT VIII 13]).

Ahora bien, ¿pueden a su vez estas partes, como en el caso de la materia, dividirse indefinidamente? ¿Qué significado puede tener la afirmación de la divisibilidad de la duración concreta de una sustancia pensante? Descartes, en la tercera meditación, dice explícitamente que la división se produce en “innumerables partes” (1977, p. 41 AT VII 48 / IX 39]), lo cual no significa que estas sean infinitas o indefinidas en el mismo sentido que la división de la extensión. En primer lugar, como acabamos de ver, las partes no son realmente distintas sino solo distinguibles en términos modales: cada momento pensado es un modo del pensamiento. Por otro lado, la “indefinición” de la división solo supone que, mientras dudo y existo en un momento determinado A, no puedo concebir *a priori* un límite en la divisibilidad; o, mejor dicho, implica que no puedo determinar *a priori* los momentos futuros (B, C, *n...*). Sin embargo, hay que reconocer — como hace Arthur (1998) — que esta concepción de la

---

<sup>46</sup> Que Descartes defiende la tesis de la discontinuidad lo corrobora, por otra vía, su respuesta a Gassendi en las “Quintas respuestas”. Allí, Descartes diferencia el “tiempo abstractamente considerado” de la “duración de la cosa misma, acerca de la cual no podéis negar que todos sus momentos pueden separarse de los que inmediatamente les siguen” (1977, p. 292 [AT VII 370]).

independencia y discontinuidad temporal (o de la duración concreta pensada) no puede ser sino una concepción “débil”, cuya característica principal es la contigüidad de los momentos irreductibles que encierra cada acto divino de renovación de la existencia.

En estos términos, entonces, “duración” concuerda no simplemente con la “existencia actual”, sino con la reposición de esta a través de actos independientes y libres de creación — que conciernen tanto a la sustancia extensa como a la sustancia pensante— y cuyo único fundamento, podría decirse, es la perfección de la inmutabilidad divina. Desde este punto de vista, la duración del pensamiento es la misma que la duración de las cosas (extensas); es decir, consiste en dejar de ser (a cada instante) y en necesitar una causa externa para continuar existiendo (cfr. Wahl, 1920, p. 24). De esta manera, en la reflexión cartesiana conviven, aparentemente sin problemas, una concepción continua de la materia-extensión en términos de su esencia y una concepción discontinua de la duración concreta (existencia actual) de las sustancias creadas.<sup>47</sup>

#### 4. Conclusión: geometría, física, metafísica y temporalidad en Descartes

Como vimos, Descartes distingue con rigor la duración del tiempo. La primera corresponde a un modo de cosa, mientras que la segunda a una manera de pensar. La divisibilidad de la duración no es el resultado de una operación intelectual. Al revés: es la mente la que traduce lo que es divisible y discontinuo en un flujo continuo. Ahora bien, más allá de estas distinciones ontológicas, con respecto al *tempus* (y a su operatividad en la física) es necesario subrayar una ambigüedad importante presente en el sistema cartesiano, ya que la geometrización absoluta del tiempo en cuanto magnitud divisible indefinidamente no parece ser decisiva en las

---

<sup>47</sup> Cfr. Descartes (*Principios de filosofía*, I, arts. 58 y 60; 1997, pp. 27 y 28, respectivamente [AT VII 27-28 / IX-2 51]). Lécrivain (1978, p. 135) sostiene que la divisibilidad indefinida real de la materia no lleva a Descartes sino a la afirmación de la discontinuidad numérica (y no modal) de sus partes, lo cual vuelve imposible la argumentación racional del infinito en lo continuo, que afecta a su vez la cuestión de la temporalidad. Es decir, en términos de Spinoza, la concepción racional del infinito actual supone la negación de la divisibilidad indefinida *real* (tanto para la materia como para el pensamiento, devenidos atributos de la única sustancia) y la afirmación de carácter *imaginativo* de la discontinuidad numérica a que da lugar.

explicaciones de los principios de aquella ciencia. En otros términos, la continuidad del tiempo-modo-de-pensar no es un rasgo preponderante en el esclarecimiento de la divisibilidad de la materia y en la teoría del movimiento que de allí se sigue. Y decimos que es “ambigua” su posición porque Descartes conocía la divisibilidad matemática indefinida, capaz de aplicarse al tiempo. En efecto, en una carta de 1646 a Clerselier dice:

El Aquiles de Zenón no será difícil de resolver si se toma cuidado en que, si a la décima parte de cualquier cantidad se agrega la décima de esta décima, que es una centésima, y todavía la décima de esta última, que no es sino una milésima de la primera; y así al infinito, todas esas décimas unidades, aunque se supongan realmente infinitas, no componen sin embargo sino una cantidad finita, a saber una novena de la primera cantidad (AT IV 445-447; traducción propia).<sup>48</sup>

Lo que tenemos aquí es un *pasaje al límite*, es decir, un pasaje al “infinito” en la división o suma de una cantidad finita de tiempo. Sin embargo, esta argumentación matemática no aparece en su geometría y en su física públicas.<sup>49</sup> De hecho, la física geométrica cartesiana se construye deliberadamente a partir de la óptica, esto es, de la teoría de la propagación instantánea de la luz, que expulsa de aquella ciencia la continuidad del tiempo y del movimiento. Como sostiene, en efecto, Wahl:

[...] en su definición del movimiento, Descartes no supone más que las ideas de instante y de contigüidad inmediata. Solo toma del tiempo el momento más corto posible y del espacio la más inmediata vecindad. [...] La *divisibilidad del tiempo en instantes* [indivisibles, agreguemos] es la condición de existencia y la condición de explicación del movimiento (1920, pp. 25-26).

En ese sentido, podemos decir que Descartes apoyó sus leyes físicas no tanto en las consideraciones exclusivamente matemáticas que sin

---

<sup>48</sup> Expresada matemáticamente, la solución cartesiana supone entonces:  $1/10 + 1/100 + 1/1000 + 1/n = 1/9$ .

<sup>49</sup> Lécivain (1977) habla de una “contradicción” entre el Descartes matemático privado y el Descartes metafísico público.

duda manipulaba con facilidad, sino en su metafísica creacionista o discontinuista. Con el fin de subordinar la teoría del movimiento (y así también el tiempo) a la consideración de la acción de una causa trascendente, en efecto, y probablemente sin proponérselo, Descartes dejó entrar en su propio sistema contradicciones o ambigüedades que no apartaban definitivamente las paradojas eléatas de lo infinito en lo continuo.

Por otro lado, en línea con esto, destaquemos que el filósofo francés no solo afirma que *únicamente* cuando es distinguido de la duración concreta el tiempo deviene un modo de pensar (y, así, una magnitud continua); también es explícito al llamarlo “*numerus motus*” en el artículo 57 (AT VIII pp. 27 / AT IX-2 49): el “*número*” es un producto del entendimiento en Descartes. Por lo cual, si el tiempo es “*número*” del movimiento de los astros (ambos, el movimiento y los astros, creados a cada instante por Dios, y por eso discontinuos), al equipararlo con la duración de ese movimiento, deja de percibirse que es solo un modo de pensar: confundimos un ser real con un ente de razón que sirve para entenderlo. Descartes habría entonces distinguido ontológicamente el tiempo y la duración, aunque en su física-metafísica los habría confundido; o, mejor dicho, habría eliminado el tiempo puramente matemático (modo de pensar) de aquella ciencia (cuyo concepto clave es el de “*instante*”), perdiendo así el tiempo su potencialidad geométrica, que sería alcanzada luego gracias al descubrimiento del concepto de “*calculo*” matemático. Por eso, un defensor de la teoría continuista en Descartes, como Arthur,<sup>50</sup> reconoce que el filósofo francés no se conforma nunca con la concepción del tiempo en cuanto variable independiente

---

<sup>50</sup> “Descartes never comes to term with time as an independent variable or geometric quantity” (Arthur, 1998, pp. 372-373). Para Arthur, sin embargo, eso no impide pensar la teoría de Descartes como “*continiuista*”. Quien defiende con firmeza la expulsión del tiempo de la teoría física de Descartes es Wahl (1920, pp. 25-26): “*Dans sa définition du mouvement Descartes ne suppose que les idées d’instant et de contiguïté immédiate. Il ne prend du temps que le plus court moment possible et de l’espace le plus immédiat voisinage. Les deux idées de contiguïté spatiale et d’instant sont d’ailleurs étroitement jointes l’une à l’autre (eo sensu quo dicitur ea corpora esse contigua quorum extremitates sunt simul)*. La conception de la divisibilité du temps était nécessaire à la mécanique cartésienne, l’idée du mouvement implique à la fois la divisibilité du temps et la divisibilité de la matière”. La “*divisibilidad del tiempo*” a la que alude Wahl es, pues, compatible con el instante indivisible.

o cantidad geométrica, lo cual explica la eliminación del tiempo de su física. ¿Qué significa esta eliminación?

En el pensamiento cartesiano hay dos formas de considerar el tiempo y el movimiento: por un lado, desde el punto de vista concreto y real de la causa (Dios-creador); por el otro, desde el punto de vista abstracto e imperfecto del efecto (criaturas finitas). Es decir, más allá de la diferencia ontológica entre “duración” y “tiempo” —solo posible desde un punto de vista abstracto—, la verdadera diferencia se juega, para Descartes, en palabras de Gueroult (1953, p. 279), entre lo concreto y lo abstracto, tanto para el movimiento como para la duración actual.<sup>51</sup> De manera que, si nos atenemos a la primera perspectiva, que es la de la creación de la existencia, la duración aparece como una repetición de instantes creados indivisibles y discontinuos; desde la segunda, la duración se presenta como indefinidamente divisible y continua.

Asimismo, y enfrentando todo sesgo de dinamismo aristotélico en su física geometrizada, Descartes rechaza la concepción del movimiento en cuanto flujo continuo, es decir de un movimiento que lleva en sí la fuerza de su propia actualización. Para él, por el contrario, ni el movimiento ni la naturaleza tienen una realidad dinámica intrínseca (ambos son creados por Dios *ex nihilo*), y por eso se reducen a un estado de cosas determinado, a la repetición continua de relaciones geométricas estáticas entre las indefinidas partes de la materia, cuyo principio no es inmanente, sino que se halla fuera, en la actividad trascendente creadora de Dios. En otras palabras, para Descartes, la materia es una masa en reposo, privada de un principio intrínseco que produzca su movimiento. Este es creado por Dios, “causa primera del movimiento” (*Principios de filosofía*, II, art. 36; 1997, p. 59 [AT VIII 61]) que, en virtud de la perfección de su inmutabilidad, conserva siempre la misma cantidad

---

<sup>51</sup> Gueroult (1953, p. 279) sostiene que, desde el punto de vista abstracto de las cosas finitas, la “duración” aparece como una cantidad divisible al infinito, como una magnitud medible, y el “tiempo” como número del movimiento, como instrumento o “método” que posibilita someter la duración de todas las cosas creadas a una misma medida a través de la comparación de esta duración con la de ciertos movimientos constantes. Desde ese punto de vista, y como vimos anteriormente, el tiempo no es sino un modo de pensar. Puede considerarse entonces que el “tiempo” como medida del movimiento nace de una doble abstracción: la que representa a las cosas creadas (también a los cuerpos) al margen de la creación, y la que abstrae la duración de la cosa que dura.

de movimiento y reposo que puso la primera vez. Teniendo en cuenta esto, de acuerdo con el punto de vista concreto y real, la trayectoria de todo cuerpo móvil —que Descartes busca explicar y fundamentar en el marco de su física-metafísica— es reconstruida a partir de los diferentes momentos estáticos que, encerrados en la indivisibilidad del instante, no son en sí mismos movimientos, sino determinaciones geométricas expresivas de las posiciones sucesivas de un cuerpo “en movimiento” o de las relaciones respectivas de los diferentes cuerpos entre sí. En otras palabras, el tiempo “extenso” e indefinidamente divisible en partes siempre divisibles no juega un papel decisivo en las leyes físicas.

De esta manera, Dios conserva su creación a través de creaciones independientes, instantáneas y discontinuas; dada la inmutabilidad divina, esto significa que la conservación coincide con la re-creación del mundo. Sin embargo, respecto de nuestra manera de pensar, la creación y la conservación difieren.<sup>52</sup> Pero eso únicamente es el resultado, de acuerdo con el razonamiento cartesiano, de la debilidad de la mente humana finita, que traduce las repeticiones instantáneas que son las creaciones divinas —libres en sí mismas y simplemente contiguas— en un flujo continuo de movimiento que se presenta, entonces, como desplegándose en el tiempo indefinidamente. “Concretamente”, diríamos con Gueroult (1953, p. 281), la duración está compuesta de partes, ya sea simultáneas (en el caso de la existencia de la sustancia extensa), ya sea sucesivas de instantes indivisibles (en el caso de la existencia de la sustancia pensante). Desde la perspectiva de Descartes, la mente humana traduce lo discontinuo concreto (temporalidad “real”) en una sucesión necesariamente continua pero abstracta (“duración” como cantidad divisible indefinidamente y “tiempo” como “instrumento” intelectual para medir esa cantidad): ese es el modo en que *viven* el tiempo los individuos finitos.

En síntesis, y para concluir: con respecto a la cuestión de la discontinuidad temporal cabe destacar que, si dirigimos nuestra atención al punto de vista de la física y del tiempo, descubrimos que conviven en Descartes dos posiciones contrapuestas, ambiguas por la voluntad del filósofo francés de fundamentar aquella ciencia en la metafísica creacionista, por colocar la causa de la materia y de su cantidad de movimiento fuera de sí mismas. Por un lado, Descartes, el

---

<sup>52</sup> Cfr. Descartes (*Meditaciones metafísicas*, tercera meditación; 1977, p. 42 [AT IX-1 39]).

genio matemático —representado notoriamente en la carta a Clerselier en la que refuta una paradoja de Zenón apelando a un análisis cercano al cálculo matemático— no puede sino afirmar la divisibilidad indefinida del tiempo y, por lo tanto, también su continuidad como cantidad matemática, homogénea y no discreta. Pero, por otro lado, como vimos, hay argumentos en su filosofía oficial y pública que en gran medida suponen la discontinuidad. En efecto, Descartes concibe la extensión como una sustancia creada e idéntica al espacio geométrico, que tiene su causa fuera, en la acción de Dios. Según el filósofo francés, el instante es concebido como una nada de duración, y la transmisión de la luz (sobre la que fundamenta su ciencia física y la mecánica de los cuerpos) es instantánea. De manera que en el instante no hay movimiento; por lo cual, para distinguir la duración del movimiento, es decir, para explicar la continuidad del movimiento en su explicación racional de la física mecánica, Descartes necesita afirmar la existencia de una causa externa a la materia, que conserva siempre, a cada instante irreductible, la misma cantidad de movimiento que puso cuando la creó. Será Spinoza quien, probablemente consciente de esa doble perspectiva, se apropie unos años después de esta doctrina para reformularla en el contexto de su ontología de la inmanencia.

## Bibliografía

- Adam, C. (1975). Introduction. En R. Descartes, *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*. (pp. vii-xv). Vrin.
- Alquié, F. (1966). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. PUF.
- Arthur, R. (1998). Continuous Creation, Continuous Time: A Refutation of the Alleged Discontinuity of Cartesian Time. *Journal of the History of Philosophy*, 26(3), 349-375.
- Bassiri, C. (2016). Temporality and Altery in Descartes' *Meditations*. *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 20(2), 349-365.
- Beyssade, J.-M. (1979). *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*. Flammarion.
- Descartes, R. (1901). *Ceuvres de Descartes. IV. Correspondance : juillet 1643 - avril 1647*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Léopold Cerf.
- \_\_\_\_ (1903). *Ceuvres de Descartes. V. Correspondance : mai 1647 - février 1650*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Léopold Cerf.
- \_\_\_\_ (1904a). *Ceuvres de Descartes. VII. Meditationes de prima philosophia*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Léopold Cerf.

- \_\_\_\_ (1904b). *Ceuvres de Descartes. IX. Méditations et Principes*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Léopold Cerf.
- \_\_\_\_ (1905). *Ceuvres de Descartes. VIII. Principia Philosophiae*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Léopold Cerf.
- \_\_\_\_ (1967). *Discours de la méthode*. Vrin.
- \_\_\_\_ (1977). *Meditaciones metafísicas (con objeciones y respuestas)*. V. Peña (trad.). Aflaguara.
- \_\_\_\_ (1981). *Descartes. L'entretien avec Burman*. J.-M. Beyssade (trad.). PUF.
- \_\_\_\_ (1997). *Los principios de la filosofía*. G. Halperín (trad.). Editorial Losada.
- Franco, A. B. (2001). Duration and Motion in a (Cartesian) World Which Is Created Anew "At Each Moment" by an Immutable and Free God. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 33(99), 19-45.
- Frankfurt, H. G. (1970). *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Bobbs-Merrill.
- \_\_\_\_ (1987). Création continuée, inertie ontologique et discontinuité temporelle. M.-I. B. de Launay (trad.). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 455-472.
- Garber, D. (1992). *Descartes' Metaphysical Physics*. The University of Chicago Press.
- Gorham, G. (2007). Descartes on Time and Duration. *Early Science and Medicine*, 12, 28-54.
- \_\_\_\_ (2008a). Cartesian Temporal Atomism: A New Defence, A New RefutationFootnote1. *British Journal for the History of Philosophy*, 16(3), 625-637.
- \_\_\_\_ (2008b). Descartes on God's Relation to Time. *Religious Studies*, 44(4), 413-431.
- Gouhier, H. (1962). *La pensée métaphysique de Descartes*. Vrin.
- Grimaldi, N. (1996). Le temps chez Descartes. *Revue Internationale de Philosophie*, 195, 163-191.
- Gueroult, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'âme et Dieu*, Éditions Aubier-Montaigne.
- Israël, N. (2001). *Spinoza. Le temps de la vigilance*. Éditions Payot & Rivages.
- Jaquet, C. (1997). Sub specie aeternitatis. *Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Éditions Kimé.
- Jáuregui, C. (2001). Cogito and Temporality. *International Philosophical Quarterly*, 41(1)(161), 5-16.

- Koyré, A. (1990). *Estudios galileanos*. M. González Ambóu (trad.). Siglo XXI.
- Laporte, J. (1945). *Le rationalisme de Descartes*. PUF.
- Lécrivain, A. (1978). Spinoza et la physique cartésienne (1). La partie II des *Principia*. *Cahiers Spinoza*, 2, 93-206.
- Levy, K. (2005). Is Descartes a Temporal Atomist? *British Journal for the History of Philosophy*, 13(4), 627-674.
- Machuca, D. E. (2001). La temporalidad del pensamiento en Descartes. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 27(1), 99-125.
- Prélourentzos, Y. (1997). Le temps chez Descartes et chez Spinoza : De Descartes aux "Pensées métaphysiques" de Spinoza et, de là, à l'"Éthique". *Les Études philosophiques*, 2, 157-170.
- Rousset, B. (2000). Le réalisme spinoziste de la durée. En B. Rousset, *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. (pp. 127-132). Éditions Kimé.
- Secada, J. E. K. (1990). Descartes on Time and Causality. *The Philosophical Review*, 99(1), 45-72.
- Schmaltz, T. (2002). *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2009). Descartes on the Extensions of Space and Time. *Analytica*, 13(2), 113-147.
- Von Bilderling, B. (1997, noviembre). *La Refutación del idealismo. Reflexiones sobre la argumentación trascendental y la temporalidad del sujeto en Descartes y Kant*. [Texto de ponencia]. IX Congreso Nacional de Filosofía, La Plata, Argentina.
- Wahl, J. (1920). *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Librairie Félix Alcan.



<http://doi.org/10.21555/top.v680.2457>

*Signum scientis est quod possit docere:* The Teaching  
of Science according to Thomas Aquinas

*Signum scientis est quod possit docere.*  
L'enseignement de la science selon Thomas  
d'Aquin

José Antonio Valdivia Fuenzalida  
Universidad Adolfo Ibáñez  
Chile  
[jose.antonio.valdivia.f@gmail.com](mailto:jose.antonio.valdivia.f@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-4502-0713>

Recibido: 22 - 12 - 2021.  
Aceptado: 23 - 05 - 2022.  
Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



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

### Abstract

Against St. Augustine's position, Thomas Aquinas claims that man can teach his own science to someone else. His theory on the teaching of science is developed in *Summa Theologica*, I, q. 117, a. 1 and in *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 11, a. 1. This paper aims to explain, considering this doctrine, why Aquinas admits the Aristotelian thesis of *Metaphysics*, I, according to which the distinctive mark of science is that it can be taught. I argue that, according to Thomas, science can be taught, in the one hand, because of its derivative nature and, on the other because it is grounded on certain principles that are both true and evident.

*Keywords:* science; certainty; demonstration; teaching; learning.

### Résumé

Thomas d'Aquin défend, contre saint Augustin, la thèse selon laquelle l'homme peut enseigner sa propre science à quelqu'un d'autre. Sa théorie sur l'enseignement de la science est développée dans la *Somme de théologie*, I, q. 117, a. 1 et dans les *Questions disputées sur la vérité*, q. 11, a. 1. À la lumière de cette doctrine, la présente étude explique pourquoi saint Thomas admet la thèse aristotélicienne du livre I de la *Métaphysique* selon laquelle la marque distinctive de la science est qu'elle peut être enseignée. On soutient que, selon Thomas, la science peut être enseignée, d'une part, à cause de son caractère dérivatif et, d'autre part, parce qu'elle est fondée sur des principes vrais, évidents et certains.

*Mots clés :* science; certitude; démonstration; enseignement; apprentissage.

## Introduction<sup>1</sup>

Une lecture superficielle des textes qui portent sur la question de l'enseignement révèle que l'action d'enseigner chez Thomas d'Aquin (*De veritate*, q. 11, a. 1 ; *Sum. theol.*, I, q. 117, a. 1) est liée à l'idée de démonstration. La nature de cette relation n'est pourtant pas si claire. Dans ce travail, on proposera une explication approfondie de celle-ci.

Le thème de l'éducation selon Thomas d'Aquin a déjà fait l'objet de plusieurs études. Même si Thomas ne lui a pas accordé un traitement systématique, ses commentateurs modernes ont effectué ce travail aussi bien du point de vue de l'éducation en général<sup>2</sup> que du point de vue de l'enseignement d'un savoir.<sup>3</sup> Nous connaissons aujourd'hui plusieurs travaux qui, d'une part, offrent une vision cohérente et systématique de l'enseignement de l'Aquinate et, d'autre part, l'exposent sous des angles spécifiques et variés.

Parmi les différents angles selon lesquels la théorie thomasienne de l'enseignement a été envisagée, l'un des plus étudiés est celui de l'importance des premiers principes comme principes internes d'apprentissage dans tout processus d'enseignement.<sup>4</sup> L'enseignement d'un savoir nouveau implique que le maître se serve des principes nécessairement connus par ses élèves afin de susciter en eux la réalisation de l'acte d'apprentissage. On a également insisté sur l'importance accordée par Thomas d'Aquin au sujet de l'expérience sensible dans

---

<sup>1</sup> Cet article fait parti du projet Fondecyt de Iniciación n° 11190944, financé par ANID, Chile.

<sup>2</sup> Cfr. Martínez García (2004) et Mooney et Nowacki (2013). Pour une vision synthétique, mais très discutable, de l'éducation chez Thomas, cfr. Brook (2013).

<sup>3</sup> Sur cette question, cfr. Rohling (2012). Si l'on veut consulter d'autres travaux relativement récents, cfr. Davies (2014), Elders (2012), Goris (2013, pp. 435-468) Imbach (2016), Ozolins (2013), Pickavé (2016), Quinn (2001), Casotti (1931), Gregory (1965), Jollès, (1983, pp. 7-20), Kuncic (1955), Margiotta (1974), Pérez-Estévez (1996), Pérez-Ruiz (1997), Petit (1995) et Rung, (1922).

<sup>4</sup> Cfr. Goris (2013, pp. 435-468), Petit (1995), Elders (2012), Margiotta (1974). Pour une analyse des traditions variées à propos de la question sur les principes premiers de la connaissance en relation avec la question de l'enseignement et l'apprentissage, cfr. Goris (2016, pp. 3-21).

tout processus d'apprentissage, ainsi que sur le rôle de la lumière de l'intellect agent dans ledit processus, ce qui est souvent présenté, à tort ou à raison, comme un exemple de l'aristotélisme thomasien contre le platonisme augustinien.<sup>5</sup> Il existe pourtant un aspect de ce sujet qui mériterait une exposition plus approfondie. En effet, saint Thomas semble accorder une grande importance au raisonnement, et plus spécifiquement, au syllogisme démonstratif afin de justifier, à l'encontre de saint Augustin, la possibilité humaine d'enseigner. Comme plusieurs auteurs l'ont remarqué, la démonstration paraît être, selon Thomas, le principal moyen pour l'homme de provoquer, chez son semblable, un apprentissage par le biais du discours.<sup>6</sup> Cette étude a pour but d'en expliquer le *pourquoi* afin de mettre en évidence une caractéristique philosophiquement très intéressante de la doctrine thomasienne de l'enseignement.

Je soutiendrai que le discours qui assume la forme d'un syllogisme démonstratif possède, selon l'Aquinat, la propriété d'être particulièrement apte à communiquer une certitude. Cette propriété expliquerait pourquoi Thomas estime que l'enseignement humain est rendu possible par ce genre de discours. Les arguments pour appuyer cette hypothèse seront obtenus à partir de la considération d'un possible rapport entre une doctrine – commentée par Thomas – de la *Métaphysique* d'Aristote et l'ensemble de la théorie thomasienne de l'enseignement de la science, telle qu'elle est exposée dans *De veritate*, q. 11, a. 1 et *Sum. theol.*, I, q. 117, a. 1.

---

<sup>5</sup> On peut trouver cette opinion dans plusieurs travaux, mais notamment dans un article déjà ancien qui a le mérite d'identifier, de façon détaillée, tous les éléments aristotéliens de la théorie de l'enseignement de saint Thomas : Rung (1922). Pour sa part, Gilson (1926) a insisté sur ce point au sujet de la connaissance, ce qui l'a conduit à interpréter les textes sur l'enseignement de saint Thomas comme une défense d'un aristotélisme qui reconnaît l'efficace causale des causes secondes en général et des facultés cognitives humaines en particulier. Il est clairement suivi, par exemple, par Jollès (1983, pp. 7-20). Pour d'autres auteurs qui insistent sur la question de l'importance des causes secondes en relation à la théorie de l'enseignement de Thomas, on verra Ozolins (2013, pp. 13-15) et Pérez-Ruiz (1997, p. 214).

<sup>6</sup> Cfr. Quinn (2001), Pérez-Estévez (1996, pp. 111-112), Ozolins (2013, pp. 13-15), Jolibert (1999, pp. 16-17), Davies (2014), Martínez García (2004, pp. 53-54) et Bauerschmidt (2013, p. 51).

Cet article sera divisé en quatre sections. La section 1 cherchera à identifier l'interprétation adoptée par saint Thomas quand il commente un passage du premier livre de la *Métaphysique* à propos de l'enseignement. La section 2 rappellera les éléments essentiels de la notion médiévale de démonstration afin de mieux cerner ladite interprétation. La section 3 examinera les textes qui établissent un lien direct entre démonstration et enseignement dans le *De magistro*. La section 4 soutiendra la thèse selon laquelle le concept de certitude serait la clé pour comprendre l'essentiel de cette doctrine et montrera de quelle façon elle est intimement liée à la doctrine de *Métaphysique* I.

## 1. L'enseignement dans *Métaphysique* I

Dans le livre I de la *Métaphysique*, Aristote fait une déclaration assez connue : « le signe qui distingue le savant [celui qui possède une science] de l'ignorant est la capacité d'enseigner » (*Métaphysique*, I, 981b7-8).<sup>7</sup> La justification que le Stagirite fait d'un tel énoncé est la suivante : lorsque nous possédons une science, nous en connaissons la cause. Un peu plus tard, lorsqu'il énumère les caractéristiques que l'on attribue normalement aux sages, il affirme que « le plus rigoureux et le plus apte à enseigner est le plus sage en toute science » (982a29-982b1).<sup>8</sup> Il ajoute ensuite : « la science théorique des causes est aussi assurément la plus apte à instruire, car ceux qui enseignent sont ceux qui, sur chaque sujet, énoncent les causes » (982a25-32).<sup>9</sup> Comment doit-on comprendre cette thèse ? En effet, elle suscite une difficulté. Si « un signe de la possession d'une science est qu'on peut l'enseigner », doit-on admettre que, pour Aristote, les connaissances non-scientifiques ne peuvent être enseignées ? De prime abord, l'affirmation selon laquelle un signe de la science est qu'elle est susceptible d'être enseignée ne devrait pas impliquer nécessairement que les connaissances non-scientifiques ne le soient pas. Cependant, ladite affirmation le suggère fortement parce qu'elle semble présenter l'aptitude d'être enseignée comme une caractéristique spécifique de la science. Du moins, cet énoncé semble

---

<sup>7</sup> Nous utilisons ici la traduction de Duminil et Jaulin (cfr. Aristote, 2014, p. 1738).

<sup>8</sup> Cfr. Aristote (2014, p. 1739).

<sup>9</sup> Cfr. Aristote (2014, p. 1740).

supposer que la science est un type de connaissance particulièrement apte à l'enseignement, ce qui réclame une explication approfondie.

La difficulté de la thèse précédente réside dans le fait que, si nous entendons le terme « enseigner » dans un sens trop général, la thèse en question ne semble pas vraisemblable. Si « enseigner » est « communiquer une connaissance à un autre », pourquoi les connaissances non-scientifiques seraient-elles « incommunicables » ou peu susceptibles d'être communiquées ? Si je vois mon chien se reposer dans le jardin, qu'est-ce qui pourrait m'empêcher d'en informer quelqu'un d'autre ? Et, par ailleurs, qu'est-ce qui rendrait une telle information moins susceptible d'être communiquée ? Aristote donne probablement au mot « enseigner » (διδάσκειν) une portée plus restreinte dans ce contexte.<sup>10</sup> Que veut donc dire Aristote par la thèse selon laquelle la « science peut être enseignée du fait que, par elle, on connaît la cause » ? C'est cet aspect particulier de l'enseignement de la science que je voudrais approfondir à partir de l'interprétation qu'en fait Thomas d'Aquin dans son *Commentaire à la Métaphysique*.

Il faut commencer par dire quelques mots sur le contexte.<sup>11</sup> Rappelons qu'Aristote, dans ce livre, cherche à définir une science qui mériterait le titre de sagesse, c'est-à-dire la connaissance la plus parfaite que nous pouvons obtenir. C'est pour cette raison qu'Aristote doit distinguer la science des autres types de connaissances afin de décrire, en dernière analyse, les caractéristiques d'une science de ce genre. Le texte qui nous intéresse ici a pour but de distinguer l'art de l'expérience afin de prouver que le premier possède une prééminence sur le second. Or l'idée selon laquelle le signe du savant est de pouvoir enseigner se réfère premièrement à l'art. Pourtant, si le but d'Aristote est de trouver une science qui mérite le titre de sagesse, la distinction entre l'art et l'expérience se fait probablement afin d'identifier la spécificité de la science, en tant qu'elle partage avec l'art le fait de saisir les causes. On peut ainsi dire que l'affirmation selon laquelle le savant est celui qui peut

---

<sup>10</sup> Il est intéressant de noter que les concepts d'apprentissage et d'enseignement semblent avoir un rapport essentiel au concept de science. Sur ce point, cfr. Bronstein (2016).

<sup>11</sup> Sur la distinction entre l'expérience et l'art dans le livre I de la *Métaphysique*, cfr. Cambiano (2012, pp. 13-20) et Halper (2009, pp. 154-169).

enseigner se réfère aussi à la science, voire même qu'elle est d'autant plus valide en ce qui concerne la science.<sup>12</sup>

Venons-en maintenant à exposer la version thomasienne de la thèse qui nous occupe. La première chose à signaler est que Thomas ne semble pas la juger problématique. Il se limite à l'affirmer et à offrir une explication plus détaillée que celle que nous trouvons dans le texte d'Aristote. Il convient de citer la première partie du passage :

La marque distinctive [*signum*] du savant est de pouvoir enseigner. Il en est ainsi parce que chacun est parfait dans son acte quand il peut rendre un autre semblable à soi, comme il est dit au livre IV des *Météorologiques*. Par conséquent, de la même manière que le signe de la chaleur est qu'elle peut réchauffer quelque chose, la marque [*signum*] du savant est de pouvoir enseigner, c'est-à-dire de pouvoir causer la science à un autre. Les hommes d'art [*artifices*] peuvent enseigner car, étant donné qu'ils connaissent les causes, ils peuvent démontrer à partir de celles-ci. En effet, la démonstration est un syllogisme qui fait savoir, comme énoncé dans le livre I des *Seconds Analytiques* (*In I Met, lect. 1, n. 29* ; la traduction est mienne).<sup>13</sup>

Comme chez Aristote, ce texte se réfère explicitement à l'art et à l'expert, mais on peut supposer que, pour Thomas, il est aussi question de ce que l'art et la science partagent. En effet, dans la leçon II, en commentant l'énumération d'Aristote des caractéristiques du sage, il n'ajoute rien de nouveau, mais sa façon de s'exprimer révèle que la

---

<sup>12</sup> Le fait qu'Aristote préfère parler d'art au lieu de science s'explique probablement parce que le premier est plus susceptible d'illustration en raison de son caractère pratique.

<sup>13</sup> « Signum scientis est posse docere: quod ideo est, quia unumquodque tunc est perfectum in actu suo, quando potest facere alterum sibi simile, ut dicitur quarto Meteororum. Sicut igitur signum caliditatis est quod possit aliquid calefacere, ita signum scientis est, quod possit docere, quod est scientiam in alio causare. Artifices autem docere possunt, quia cum causas cognoscant, ex eis possunt demonstrare : demonstratio autem est syllogismus faciens scire, ut dicitur primo posteriorum ».

capacité d'enseigner correspond bien à celui qui possède la science.<sup>14</sup> Or, le premier élément explicatif apporté par Thomas dans le texte cité est que la science est une connaissance parfaite. Néanmoins, la référence à la perfection ne résout pas notre difficulté, car ce qualificatif s'avère trop général. Le texte cité par Thomas des *Météorologiques* qui se réfère à la perfection n'en dit pas davantage et il se limite à la mention des fruits qui sont dits « mûrs » lorsqu'ils peuvent produire quelque chose d'identique. C'est ce qui rendrait ces choses parfaites (cfr. Aristote, *Météorologiques*, IV, 2, 380a10-18).<sup>15</sup>

Retournons au texte cité. Comme nous pouvons le remarquer par l'exemple de la chaleur, c'est la perfection de son acte qui explique le fait que celle-ci puisse réchauffer. La perfection est donc ce qui explique la communicabilité de n'importe quelle qualité, et pas seulement celle de la science. Par conséquent, affirmer que la *scientia* soit une connaissance parfaite ne répond pas à nos questions. Ces réponses doivent être cherchées dans la caractéristique qui, de manière spécifique, rend une connaissance « parfaite » et, donc, « scientifique ». En comprenant cette caractéristique, on pourra saisir ce que Thomas entend par l'affirmation aristotélicienne selon laquelle « un signe de la science est qu'elle peut être enseignée ». Heureusement, Thomas explicite cette caractéristique : ceux qui possèdent une science peuvent l'enseigner car ils connaissent les causes de l'objet de cette science et, par elles, ils peuvent démontrer, c'est-à-dire la « faire connaître » par le biais d'un syllogisme démonstratif, tel qu'il est décrit dans les *Seconds Analytiques*. Cela n'est pas une explication suffisante, mais elle nous donne une piste à tracer. En effet, la *scientia* est une connaissance parfaite du fait même qu'elle s'avère être une connaissance de quelque chose par sa cause. Cela présuppose qu'il peut y avoir une connaissance imparfaite d'une chose, caractérisée par le fait qu'elle n'inclut pas le lien de cette chose à sa cause, ce qui la rendrait moins apte à être enseignée.

---

<sup>14</sup> Cfr. *In I Met*, lect. 2, n. 39 : « Illud dicimus magis sapientem in omni scientia, qui potest assignare causas cuiuslibet quaesiti, et per hoc docere » ; et *In I Met*, lect. 2, n. 48 : « Illa scientia est magis doctrix vel doctrinalis, quae magis considerat causas ; illi enim soli docent, qui causas de singulis dicunt ; quia scire per causam est, et docere est scientiam in aliquo causare ».

<sup>15</sup> Thomas ne commente pas ce texte, car son commentaire du livre des *Météorologiques* finit abruptement dans le livre II.

Néanmoins, la validité de cette doctrine semble assez discutable. Qu'y-a-t-il dans une connaissance démonstrative par les causes qui la rendrait plus apte à être enseignée ? La suite du texte cité ajoute que les experts (*experti*) ne peuvent pas enseigner parce qu'ils ignorent les causes et que tout ce qu'ils peuvent communiquer de leur expérience n'est pas reçu à la façon de la science, mais à la façon de « l'opinion et la croyance » (*per modum opinionis et credulitatis*). Cette explication révèle que Thomas n'est pas étonné de la déclaration aristotélicienne selon laquelle la connaissance d'un savant se distingue de celle des autres – ceux qui ne possèdent que l'expérience, par exemple – parce qu'il assigne probablement au mot « enseigner » une signification plus restreinte. Cette signification aurait pour conséquence qu'elle ne serait pas apte à désigner n'importe quel genre de communication de connaissance. En revanche, la science aurait ce qu'il faut pour être apte à ce genre particulier de communication de connaissance désigné par le mot en question. Nous allons reprendre ce texte plus tard pour l'examiner de façon approfondie.

Afin de comprendre ce que Thomas d'Aquin entend ici par « enseigner » et répondre aux questions que nous avons posées, il faudra, d'une part, préciser l'idée de la « science démonstrative » comme connaissance de la chose par la cause et, d'autre part, expliquer ce que Thomas entend par enseigner (*docere*) une science (*scientia*).

## 2. La notion de démonstration

Consacrons désormais quelques pages à expliquer la théorie médiévale de la démonstration telle qu'elle est conçue par Thomas d'Aquin.<sup>16</sup>

Tout d'abord, la notion de démonstration est étroitement liée à celle de « savoir » (*scire*) ou « science » (*scientia*). La raison étant que la science est, selon Aristote, la fin de la démonstration en tant que « syllogisme qui produit un savoir » (*Secunds Analytiques*, I, 71b15). Or la définition la plus générale de « science » donnée par saint Thomas est « connaissance

---

<sup>16</sup> Sur la théorie médiévale de la démonstration, cfr. Alarcón Moreno (2014), Ashley (1980), Romero Baró (2014), Hancock (2015, pp. 233-259), Pasnau (2010, pp. 357-368), Pickavé (2012), Delaporte (2005, pp. 63-87), Lichacz (2010, pp. 113-166 et 197-229), Macdonald (1994), Sanguineti (1977), Stump (2003, pp. 217-243), Wallace (1972, pp. 1-24), Winance (1978), Longeway (2009), Corbini (2006), Demange (2007) et Valdivia Fuenzalida (2023).

parfaite de quelque chose » (*perfecte cognoscere aliquid*).<sup>17</sup> L'implication principale de cette caractérisation de la science par la perfection dans la doctrine que l'Aquinat élabore en commentant le texte aristotélicien, prétend établir les conditions qui permettront de qualifier une connaissance quelconque de « parfaite ». Comme le fait remarquer Scott MacDonald (1994, p. 163), la théorie thomasiennne de la démonstration définit un type « paradigmatique » de connaissance de la réalité<sup>18</sup> dans le sens d'un idéal de connaissance. Étant donné que la certitude (*certitudo*), entendue comme « adhésion ferme » (*firmitas adhaesionis*),<sup>19</sup> est la caractéristique principale de cette connaissance parfaite, elle porte sur des objets universels et nécessaires.<sup>20</sup>

En ayant établi que, par le mot « science », il fait référence à une connaissance parfaite, Thomas peut alors ajouter que celle-ci est obtenue lorsque l'on connaît quelque chose *par* ses causes nécessaires.<sup>21</sup> La science est ainsi une connaissance dans laquelle la chose connue est envisagée

---

<sup>17</sup> Cfr. D'Aquin (*In I An Post, lect. 4, p. 19, ll. 79-85*): « Circa quod considerandum est quod scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere ueritatem ipsius: eadem enim sunt principia esse rei et ueritatis ipsius, ut patet ex II metaphysicae [...] »

<sup>18</sup> Cfr. aussi Marenbon (1991, pp. 47-50).

<sup>19</sup> Thomas d'Aquin (*In III Sent., d. 26, q. 2, a. 4, c.*): « [...] certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile [...] ».

<sup>20</sup> Cfr. D'Aquin (*In I An Post, lect. 4, p. 19, ll. 84-100*): « [...] oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scite; si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod est scire simpliciter, set uirtute tantum, quod est scire secundum quid et quasi per accidens, et ideo oportet scientem simpliciter cognoscere etiam applicationem cause ad effectum quia *vero sciencia etiam est certa cognitio rei, quod autem contingit aliter se habere non potest aliquis per certitudinem cognoscere, ideo ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere* » (je souligne). Cfr. aussi Pasnau (2010, pp. 357-368).

<sup>21</sup> Cfr. D'Aquin (*In I An Post, lect. 4, p. 19, ll. 84-100*): « [...] oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, *quod cognoscat causam rei scite; si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod est scire simpliciter, set uirtute tantum, quod est scire secundum quid et quasi per accidens, et ideo oportet scientem simpliciter cognoscere etiam applicationem cause ad effectum quia vero sciencia etiam est certa cognitio rei, quod autem contingit aliter se habere non potest aliquis per certitudinem cognoscere, ideo ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere* » (je souligne).

sous la lumière de ses causes propres ou essentielles. Celles-ci sont propres ou essentielles par le fait qu'elles fournissent à l'intellect une connaissance nécessaire, ce qui signifie que la cause doit être capable de révéler ce sans quoi la chose connue ne peut pas être. On peut ainsi affirmer que, lorsque nous connaissons quelque chose *par* sa cause, nous obtenons une explication universelle et nécessaire de son être ou de son essence, de sorte qu'elle est envisagée comme étant nécessairement telle qu'elle en raison du fait qu'elle est l'effet propre d'une cause spécifique. De même, on pourrait affirmer que la chose est connue « avec certitude », parce que sa nécessité se voit, pour ainsi dire, confirmée grâce au lien que l'on a établi avec sa propre cause. Par exemple, c'est une chose de savoir, par expérience, que « tout homme peut rire » ; mais ce n'est pas la même chose d'admettre que « tout homme peut rire » *parce qu'il y a* quelque chose qui est propre à son essence en vertu de laquelle le rire apparaît comme une caractéristique lui appartenant nécessairement. Si le premier niveau de connaissance par l'expérience exprime une vérité hautement probable, le second niveau de connaissance par la cause confirmerait cette vérité avec nécessité et, de ce fait, avec certitude.

Revenons à l'exemple que nous venons d'utiliser afin de cerner le rôle du syllogisme démonstratif. Tout le monde peut savoir, par expérience, que « les hommes rient », d'où émane la proposition universelle « tout homme peut rire ». Mais, si nous voulons la démontrer, il faudrait chercher quelque chose qui soit susceptible d'expliquer pourquoi tout homme peut rire. Il faudrait donc trouver la cause réelle et spécifique du rire chez l'homme. Sur le plan logique, on dirait qu'une démonstration est un syllogisme dans lequel le moyen terme exprime la cause réelle de ce qui est dit par la conclusion.<sup>22</sup> En voici un exemple :

Tout rationnel peut rire

Tout homme est rationnel

---

Tout homme peut rire

Dans cet exemple, le moyen terme est « rationnel » et il permet d'établir la vérité nécessaire de la conclusion : « l'homme peut rire ». Celle-ci exprime un phénomène que n'importe qui est en mesure de connaître,

---

<sup>22</sup> Il convient de mentionner que l'exposition de cette section se concentre, pour simplifier, sur la démonstration *propter quid*.

mais ce phénomène se voit, grâce à la démonstration, « expliqué » par sa cause réelle, à savoir, la rationalité. Ainsi, la démonstration modifie le statut d'une vérité d'expérience, qui sera désormais perçue sous un angle différent, c'est-à-dire celui de sa cause. La vérité d'expérience « tout homme peut rire » devient « tout homme peut rire *parce qu'il* est rationnel ». On peut affirmer donc que, lorsque Thomas qualifie la *scientia* de connaissance « parfaite » de quelque chose, il penserait précisément à ce changement de statut d'une connaissance : on passe d'une connaissance imparfaite d'une chose à sa connaissance parfaite grâce au fait que l'on ait saisi la cause de la chose connue.

Il reste à expliquer pourquoi la connaissance imparfaite de la chose serait moins susceptible d'être enseignée que sa connaissance parfaite. Si je sais par expérience que « tout homme peut rire », qu'est-ce qui pourrait soit m'empêcher de le communiquer à quelqu'un d'autre qui ne le sait pas, soit rendre ce contenu appris moins apte à être communiqué ? À l'inverse, pourquoi la « perfection » – connaissance de la cause – de cette même connaissance la rendrait-elle plus apte à être communiquée à quelqu'un d'autre ?

Pour répondre à ces questions, il faut bien comprendre ce que Thomas entend lui-même – dans le passage cité – par *docere*, mot latin employé dans les textes examinés et qui est normalement traduit par « enseigner ».

### 3. La possibilité d'enseignement et démonstration

Nous avons souligné que Thomas développe sa propre position sur l'enseignement à propos d'une question introduite par Augustin dans son *De magistro*. Cette question peut être formulée en ces termes : est-il possible qu'un homme enseigne une science (*scientia*) à un autre ? À l'inverse d'Augustin, qui affirmait que le seul maître possible était Dieu, Thomas répond par l'affirmative. On soutiendra que la clé de la solution affirmative au problème de la relation entre science et enseignement se trouve dans la théorie de la démonstration.

Mais avant de développer cette théorie de l'enseignement, il convient de justifier la pertinence de la comparaison entre celle-ci et la déclaration de la *Métaphysique* selon laquelle « une marque distinctive du savant est de pouvoir enseigner ». De prime abord, cette comparaison pourrait ne pas sembler très adéquate, car ladite déclaration de la *Métaphysique* opère une opposition entre la science démonstrative et l'expérience, tandis que la doctrine sur l'enseignement s'interroge uniquement sur

la possibilité d'enseigner la science. Néanmoins, si l'on observe bien, on verra que cette circonstance rend la doctrine particulièrement apte à répondre à notre question. En effet, si l'on doit rejeter ou relativiser la possibilité d'enseigner les connaissances nées de l'expérience, il reste à expliquer pourquoi la science est l'exception à la règle. Ainsi, la tentative thomasienne de contrecarrer les objections augustinienes face à la possibilité de l'enseignement de la science devient une excellente source d'informations pour comprendre l'interprétation thomasienne de l'affirmation d'Aristote.

Premièrement, il est nécessaire de rappeler quel est le but de saint Thomas lorsqu'il traite de la question de l'enseignement de la science. Contre l'opinion d'Augustin, l'Aquinate cherche à démontrer que l'homme est capable d'enseigner une science. Mais cette position soulève quelques difficultés. Comme l'avait montré saint Augustin, le langage humain étant conventionnel, l'homme est incapable de communiquer de nouveaux contenus intelligibles que l'élève ne connaîtrait pas préalablement.<sup>23</sup> Si la connaissance scientifique de la réalité s'effectue par le biais de ces contenus intelligibles, il paraît donc impossible qu'un homme la possédant puisse l'enseigner à quelqu'un d'autre. Saint Thomas semble être relativement d'accord avec toutes les prémisses qui servent d'arguments à Augustin, ce qui apparaît, de prime abord, dans le fait que presque toutes les objections de *De ver.*, q. 11, a. 1 viennent du *De magistro* d'Augustin.<sup>24</sup> On le constate également dans le fait que ses réponses aux objections ne semblent pas avoir été construites pour réfuter l'essentiel de celles-ci et qu'elles se limitent à montrer pourquoi lesdites objections n'obligent pas à soutenir que l'enseignement n'est pas possible.<sup>25</sup> Par conséquent, tout en acceptant comme vraie une bonne

---

<sup>23</sup> Pour un bon résumé de l'argumentation d'Augustin en faveur de cette thèse, cfr. Jolibert (2002, p. 13). Cfr. Augustin (*De magistro*, §§ 31-46) : pour les arguments augustinienes contre la possibilité d'enseigner par les signes, cfr. Augustin (*De magistro*, §§ 31-37) ; pour la conclusion d'Augustin selon laquelle l'homme ne peut rien enseigner et le Christ est le seul maître, cfr. Augustin (*De magistro*, §§ 38-46). Pour une étude détaillée de la thèse et arguments d'Augustin, cfr. Bermon (2007, pp. 329-546). Pour une analyse de la structure de l'ouvrage, cfr. Madec (1975).

<sup>24</sup> Cfr. Gregory (1965, p. 16) et Pérez-Ruiz (1997, pp. 208-209).

<sup>25</sup> Certes, il conviendrait de donner quelque évidence en faveur de cette affirmation. Nous aurons plus tard l'occasion de le faire grâce à l'examen de

partie des arguments augustinien, l'Aquinat n'estime pas nécessaire d'en tirer la même conclusion.

En ayant donc l'intention de manifester ce *non sequitur*, Thomas formule une thèse qui tire profit de quelques-uns des éléments du développement augustinien tout en soutenant que l'homme est capable d'enseigner. Ce passage illustre bien la thèse de Thomas :

Pour parvenir par mode d'invention à la connaissance de ce qu'elle ignore, cependant, la raison procède en appliquant les principes communs et connus par soi à des objets déterminés, puis en passant de là à des conclusions particulières et de celles-ci à d'autres. On dit donc, à partir de cela, que l'un enseigne l'autre dans la mesure où le premier expose au second, à l'aide des signes, le processus rationnel [*decursum rationis*] qu'il développe en lui-même par sa propre raison naturelle ; ainsi, grâce à ce qui lui est proposé de cette manière et qui lui sert en quelque sorte d'instrument, la raison naturelle du disciple parvient à la connaissance de ce qu'elle ignorait (D'Aquin, *De ver.*, q. 11, a. 1, c., p. 351, ll. 325-335).<sup>26</sup>

On peut facilement voir que, selon Thomas, le maître ne fait pas beaucoup : il se limite à proposer un discours qui « reproduit » le processus naturel réalisé par tout homme qui apprend quelque chose par ses propres moyens. Le but du maître se borne à susciter, dans l'esprit de son élève, la reproduction du processus naturel qui le conduira à apprendre cette science.<sup>27</sup> Pour ce faire, il se sert des principes connus

---

quelques-unes de ces objections et leurs réponses.

<sup>26</sup> Traduction de Jollès (cfr. D'Aquin, 1983, pp. 40-42). « Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendū est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa, et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum ».

<sup>27</sup> Cette idée est le cœur de la thèse thomasienne sur l'enseignement et elle a été très commentée par la plupart des ceux qui se sont occupés de ce sujet. Le maître peut effectivement enseigner sa science, mais il n'est pas la cause principale de l'apprentissage de son élève. Il ne fait que l'assister en

par cet élève afin de lui montrer ce qui « dérive » de ceux-ci quand ils sont appliqués à des « objets particuliers ». Ainsi, étant donné que tous les hommes sont en possession de certains « principes », on peut s'en servir pour enseigner aux autres des choses qu'ils ignorent mais que ces derniers pourraient apprendre par l'application de ces principes aux objets particuliers. Cela signifie que les nouveaux apprentissages que peut acquérir une personne grâce à un maître s'expliquent par le fait que ce dernier se sert des connaissances préalables et de la capacité naturelle interne de son élève pour lui montrer les conséquences qui dérivent de ces connaissances.

Dans le schéma décrit, l'action du maître n'est pas considérée comme la pure communication d'une information que l'élève ne possédait pas, mais cette action se limite à faire en sorte que l'élève voie par lui-même les conséquences de ces connaissances préalables qu'il aurait pu, en principe, acquérir tout seul. Le discours du maître agit comme un « instrument » qui, d'une part, révèle à l'élève le rapport nécessaire entre ses propres connaissances préalables et ses conclusions nécessaires et, d'autre part, lui fait réaliser lui-même cette inférence en se servant de sa propre « raison naturelle ».<sup>28</sup> Donc, bien que l'enseignement relève

---

renforçant ses principes internes, à savoir, la lumière de son intellect agent et ses connaissances préalables. Cfr. D'Aquin (*Sum. theol.*, I, q. 117, a. 1, c.): « Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum, sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum » (je souligne).

<sup>28</sup> Cfr. D'Aquin (*De ver.*, q. 11, a. 1, c., p. 351, ll. 315-324) : « In his autem quae fiunt a natura et arte eodem modo ars operator et per eadem media quibus et natura: sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam; et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit, sicut aliquis inveniendi deducit se ipsum in cognitionem ignoti. » Vers la fin de *Sum. theol.*, I, q. 117, a. 1, c., Thomas distingue deux manières par lesquelles le maître peut, grâce à son discours, opérer un renforcement de la raison naturelle de son disciple, mais ces deux

de la causalité efficiente – car il met en mouvement quelque chose –, on ne peut pas dire que le maître cause la totalité de l'effet qu'il est censé produire. C'est pour cette raison que, même si l'Aquinat ne le dit pas, on a pu affirmer – à juste titre à mon avis – que le maître exerce une sorte de causalité exemplaire dans le processus d'apprentissage de son élève, puisque ce dernier doit effectuer, par lui-même, le processus rationnel qui lui a été révélé.<sup>29</sup> Ce qu'il faut donc retenir est que l'élève est l'agent principal tandis que le maître n'est qu'un agent instrumental. Cela est comparable à l'action d'un médecin qui soigne une maladie, en fournissant au malade « les instruments et les aides » pour que les principes internes de celui-ci produisent la santé :

De même donc que l'on dit du médecin qu'il est la cause de la santé rendue au malade par l'action de la nature, de même dit-on qu'un homme est la cause de la science engendrée en un autre par l'activité de la raison naturelle de ce dernier ; et voilà ce que c'est qu'enseigner. De là vient que l'on dit qu'un homme en enseigne un autre et qu'il est son maître (D'Aquin, *De ver., q. 11, a. 1, c.*, p. 351, ll. 335-340).<sup>30</sup>

C'est justement à ce moment précis que l'Aquinat croit nécessaire d'ajouter que « c'est en ce sens que le Philosophe dit, au premier livre des *Seconds Analytiques*, que 'la démonstration est un syllogisme qui fait savoir' » (*De ver., q. 11, a. 1, c.*, p. 351, ll. 340-343).<sup>31</sup> Cela signifie que le processus décrit, c'est-à-dire le processus rationnel (*decursum rationis*) par lequel quelqu'un est censé apprendre quelque chose que le maître,

---

manières de le faire impliquent que ledit discours doit être susceptible de faire voir la vérité d'une certaine conclusion si l'on reconnaît préalablement la vérité de certaines prémisses.

<sup>29</sup> Cfr. Letelier Widow (2015, pp. 370-371), qui, tout en situant l'enseignement au niveau de la causalité efficiente, reconnaît qu'il le fait sous la forme de la causalité exemplaire.

<sup>30</sup> Traduction de Jollès (cfr. D'Aquin, 1983, p. 42) : « Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius, et hoc est docere ; unde unus homo alium docere dicitur et eius esse magister ».

<sup>31</sup> « Et secundum hoc dicit philosophus, I posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire ».

par des mots, met à sa disposition, correspond principalement au syllogisme démonstratif.

En ce qui concerne les objections d'Augustin, l'essence de la solution de Thomas reposerait sur la distinction entre deux types de connaissances : l'une correspondant fondamentalement aux principes évidents, l'autre à ce qui peut être déduit de ces principes. Ainsi, il semblerait que, bien qu'il demeure vrai que ces principes évidents ne puissent pas être enseignés, cela ne serait pas valide pour les connaissances qui en dérivent. La thèse d'Augustin serait valide, mais seulement pour une partie de notre connaissance. Dans la réponse à l'objection 18, saint Thomas affirme l'idée précédente de façon explicite. Selon l'objection – qui reprend un argument du *Ménon* (82b-86c) de Platon et qui est, en quelque sorte, le nerf de toute l'argumentation linguistique d'Augustin –,<sup>32</sup> le maître peut souvent interroger son disciple avant de prendre la parole et de le pousser, de la sorte, à répondre par lui-même aux questions qu'il allait expliquer. Ce phénomène, assez habituel dans tout processus d'enseignement, paraît prouver que ce n'est pas vraiment le maître qui enseigne une vérité, mais l'élève qui l'obtient en vertu du fait que cette vérité était déjà en lui.<sup>33</sup> La réponse de saint Thomas est très nette :

À la dix-huitième objection, on doit répondre que, si le disciple était interrogé avant que le maître ne prenne la parole, il serait sans doute capable, dans sa réponse, de parler des principes grâce auxquels il peut recevoir un enseignement, mais non des conclusions que quelqu'un lui enseigne. D'où il ressort que le disciple n'apprend pas

---

<sup>32</sup> Cfr. Grellard (2011, pp. 39-41), qui montre que le problème à résoudre dans le *Ménon*, hérité par Augustin et, grâce à Aristote, par les auteurs scolastiques, est d'expliquer comment tout progrès d'une connaissance sur quelque chose présuppose une possession préalable de celle-ci.

<sup>33</sup> Face à ce problème, Augustin a adopté un « platonisme christianisé » dans lequel, en admettant qu'on n'enseigne rien qui ne se trouve déjà à l'intérieur de l'élève, il refuse la thèse de Platon fondée sur la théorie de la réminiscence et propose, à sa place, la thèse selon laquelle le Christ est le véritable maître intérieur. Il substitue l'illumination divine à la réminiscence. Cfr. Bermon (2007, pp. 535-536). Saint Bonaventure (*Le Christ Maître*, pp. 50-54) adopte la même thèse d'Augustin.

du maître les principes, mais seulement les conclusions  
(*De ver.*, q. 11, a. 1, ad 18, p. 354, ll. 550-555).<sup>34</sup>

On voit bien quel est le contre-argument de Thomas. Il consiste à distinguer la connaissance des principes de la connaissance des conclusions qui peuvent être acquises grâce à ces principes. Étant donné que la connaissance des principes est une condition qui rend possible l'obtention de la connaissance des conclusions, on peut dire que le disciple doit connaître préalablement ces principes si son maître veut lui enseigner sa science. Pour cette raison, il ne faut pas s'étonner que le disciple puisse émettre des déclarations qui affirment ces principes avant que le maître prenne la parole, même lorsque ce disciple croyait les ignorer. En revanche, si le maître n'émet aucun discours visant à lui révéler les vérités qui s'obtiennent à partir de ces principes – les conclusions –, le disciple rencontrera des difficultés à le faire tout seul. La conclusion de Thomas est explicite : le disciple n'apprend pas du maître les principes, mais uniquement les conclusions. Ainsi, il ne nie pas qu'un maître puisse provoquer le fait qu'un élève parle d'une vérité qu'il croyait ignorer en lui posant les bonnes questions, mais il établit les limites d'une telle pratique.

On voit ainsi se confirmer l'idée selon laquelle la stratégie générale de Thomas pour répondre à la problématique augustinienne consiste à diviser l'ensemble de la connaissance en deux : ce qui ne peut pas être enseigné et ce qui est susceptible d'être enseigné. Dans le premier groupe, rentrent les principes évidents ; dans le second groupe, toutes les conclusions qui sont obtenues grâce à ces principes. Par conséquent, les seules connaissances qui peuvent être enseignées sont les connaissances « dérivatives », c'est-à-dire celles qui s'obtiennent par raisonnement ou par inférence. En revanche, les vérités évidentes ou *per se notae*<sup>35</sup> admettent deux possibilités : soit elles sont apprises sans l'assistance d'un autre homme, soit elles ne sont pas du tout connues.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Traduction de Jollès (cfr. D'Aquin, 1983, p. 54) : « Ad duodevicesimum dicendum quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet; unde principia non discit a magistro sed solum conclusiones ».

<sup>35</sup> Sur cette idée, cfr. Tuninetti (1996, pp. 165-185).

<sup>36</sup> Il convient de mentionner qu'en insistant sur ce point, j'attribue un rôle privilégié, dans la pensée thomasiennne sur l'enseignement, à la tentative de résoudre le paradoxe de Ménon par le biais d'une distinction entre connaissance

La difficulté soulevée par la nature conventionnelle du langage humain est ainsi résolue en raison du fait que l'analyse augustinienne se révèle partielle. En effet, il est indéniable que, lorsque nous parlons à quelqu'un de quelque chose, il faut que celui qui écoute comprenne le sens des mots que nous utilisons. Cela implique qu'il est en possession des contenus intelligibles dont il est question dans notre discours, c'est-à-dire qu'il connaît déjà l'objet dont nous parlons. Sur ce point, Augustin a sans doute raison et Thomas est prêt à l'admettre. Néanmoins, cet ensemble de contenus intelligibles ne limitent pas tout ce qui peut être connu et dit à leur propos. Saisir le concept d'un objet et connaître quelques-uns de ses caractéristiques n'implique pas sa connaissance « parfaite ». Par conséquent, le fait que l'on doive connaître préalablement quelque chose de l'objet qui nous est enseigné ne signifie pas que l'on sait tout à son propos.<sup>37</sup>

L'enseignement tire donc ses conditions de possibilité de la dérivation d'une connaissance à partir d'une autre et le paradigme de cette dérivation est le syllogisme démonstratif. Ce dernier permet justement, comme nous l'avons montré, d'apprendre quelque chose de nouveau à propos d'un objet à partir des connaissances préalables que l'on possède de cet objet. Or il se trouve que le questionnement aristotélicien sur la démonstration n'est pas étranger au problème de l'enseignement que Thomas reprend d'Augustin car, comme nous l'avons mentionné, il est une reformulation du problème du *Ménon*, à savoir : pourquoi tout apprentissage semble présupposer une connaissance préalable de son objet ? En effet, dans le premier chapitre du premier livre des *Seconds Analytiques*, Aristote pose ce problème et justifie ainsi la nécessité de la démonstration (71a29-71b10). D'ailleurs, la source principale des auteurs du XIII<sup>ème</sup> siècle qui s'occupaient du problème du *Ménon* était ce texte d'Aristote et ils l'appliquaient à d'autres sujets, tels que la question de l'enseignement (cfr. Grellard, 2011, pp. 43-55). Il semble donc que la

---

conceptuelle et l'assentiment effectué par le jugement. Cette tentative fait partie de la réception des *Seconds Analytiques* et nous la trouvons de façon particulièrement claire chez les philosophes arabes. Cfr. Goris (2016, pp. 7-8).

<sup>37</sup> Cfr. Casotti (1931), qui insistait sur le fait que la clé de la solution thomasienne au problème de l'enseignement repose sur l'idée que le savoir n'est pas nécessairement quelque chose que, soit l'on possède, soit l'on ne possède pas, mais quelque chose qui peut être possédé de façon plus parfaite par le biais d'un processus graduel.

question de la possibilité de l'enseignement est étroitement liée, chez Thomas, à celle de la valeur de la démonstration pour le progrès de nos connaissances et on ne doit pas s'étonner qu'un aspect essentiel de la réponse qu'il propose dépende de sa conception de la science telle qu'elle est décrite dans les *Secunds Analytiques*.

Quels sont ces principes qui ne peuvent être enseignés et qui conditionnent la possibilité de l'enseignement ? On pourrait dire, de prime abord, que ces principes correspondent à des connaissances qui relèvent du domaine de la simple appréhension, c'est-à-dire tous les concepts simples, par opposition aux propositions. Comme nous l'avons dit, la raison principale réside dans le fait que l'enseignement n'est possible que par dérivation et notamment par démonstration. La deuxième raison suppose qu'un bon nombre de nos concepts simples sont l'œuvre de l'action de l'intellect agent sur l'expérience sensible et, de ce fait, comme aucun discours ne pourrait remplacer l'expérience, ils ne sont pas susceptibles d'être enseignés ou, du moins, ils ne sont pas susceptibles d'être enseignés de la même manière que les conclusions d'un syllogisme qui est inféré à partir d'autres connaissances. En plus, dans ce dernier cas, il faut admettre qu'on ne peut pas enseigner tous les concepts, car ceux qui se prêteraient à un enseignement quelconque doivent être dérivés d'un concept qui soit déjà connu par l'élève. Ainsi, même si l'on pouvait admettre que certains concepts simples puissent être enseignés par le biais d'un syllogisme démonstratif, cette possibilité repose sur une distinction analogue à celle qui a été annoncée. En effet, de même que tout maître doit se servir des connaissances préalables de son élève pour lui transmettre la conclusion d'une démonstration, il faut que certains concepts plus simples soient connus par son élève s'il veut lui transmettre une définition.<sup>38</sup> Donc, de même que le maître ne peut

---

<sup>38</sup> Cfr. D'Aquin (*De ver.*, q. 11, a. 1, ad 3, p. 352, ll. 385-397) : « Ad tertium dicendum quod illa de quibus per signa edocemur cognoscimus quidem quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid ignoramus: *utpote si doceamur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid, scilicet rationem animalis vel substantiae aut saltem ipsius entis quae nobis ignota esse non potest*; et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet praescire de passione et subiecto quid sunt, etiam principiis per quae conclusio docetur praecognitis, "omnis enim disciplina fit ex praexistenti cognitione", ut dicitur in principio Posteriorum, unde ratio non sequitur » (je souligne). Cfr. aussi D'Aquin (*Quaestiones de quodlibet, quodl. VIII, q. 2, a. 2, c.*, pp. 58-59, ll. 61-79) : « Et similiter etiam in intellectu insunt nobis naturaliter quaedam conceptiones ab omnibus note, un entis, unius, boni

pas enseigner les principes évidents, il ne pourra pas non plus enseigner certains concepts fondamentaux.

Pour l'instant, la seule chose à retenir est que la possibilité même du phénomène de l'enseignement repose sur la connaissance préalable de certains principes évidents de la part de tout disciple potentiel afin que le maître s'en serve et lui montre comment de nouvelles connaissances en dérivent.

#### **4. Enseigner, c'est transmettre une certitude**

Essayons maintenant de résoudre la première difficulté. Pourquoi Thomas soutient-il que la *scientia* est particulièrement apte pour être enseignée ? Évidemment, il s'agit d'une difficulté suscitée par le texte d'Aristote, mais ici on se limitera à conjecturer l'interprétation thomasienne de cette thèse en se servant de sa doctrine sur l'enseignement. Je proposerai ici l'hypothèse suivante : l'interprétation que Thomas aurait donné à ce texte dans son *Commentaire à la Métaphysique* assigne un sens fort au mot *docere*. Autrement dit, on peut présumer que Thomas emploie le terme *docere* dans une acception qui impose quelques restrictions à son domaine d'application, de sorte que certaines transmissions de savoir ne mériteraient pas le titre d'« enseignement ». Quel pourrait être ce sens fort ? Je soutiens que le mot latin *docere* a, dans le passage en question, la signification suivante : communication d'un savoir *certain* à propos de quelque chose. La certitude serait donc l'essentiel de l'enseignement dans ce contexte. Cette définition s'oppose à celle qui décrit ce terme comme « pure communication d'une information ». Par conséquent, on ne devrait appeler « enseignement » au sens strict que la communication d'une doctrine dont la vérité puisse être reconnue de façon certaine par l'élève. Toute communication de connaissance n'étant susceptible de provoquer que la pure croyance – cette dernière étant, par définition, fondée non pas sur l'évidence, mais sur la confiance – ne mériterait pas ce titre.

---

et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones. Et hoc uel per ea que quis sensu percipit, sicut cum per sensibiles proprietates alicuius rei concipio illius rei quidditatem; uel per ea que ab aliis quis audit, ut cum laicus qui nescit quid sit musica, cum audit aliquam artem esse per quam scit canere uel pasallere, concipit quidditatem musice, cum ipse presciat quid sit ars et quid sit canere [...] ».

Certes, si l'enseignement doit nécessairement inclure la communication de la certitude qui peut accompagner la connaissance d'une vérité, on peut comprendre pourquoi la connaissance des événements contingents ne devrait pas se prêter à être « enseignée » avec certitude. Il est facile d'admettre que ce genre de connaissances peut être acquis avec certitude uniquement lorsque les événements connus sont directement perçus. Par exemple, si un ami me signale qu'il y a un trésor au bout de la rue, rien ne m'empêche de le croire ; mais, même si je lui fais confiance, il demeure incontestable que je ne peux pas en être entièrement certain tant que je ne l'ai pas vérifié par moi-même. De même, si la communication d'une certitude est une exigence de l'enseignement au sens strict, il est évident que les connaissances nées de l'expérience ne peuvent pas normalement être enseignées, leur certitude ne pouvant être que le résultat d'une perception directe ou d'un ensemble de perceptions. Quant aux principes évidents leur certitude ne saurait pas non plus être communiquée car, selon Thomas, ils ne peuvent être acquis que grâce à la perception directe des réalités auxquelles ils se réfèrent. La question est donc d'expliquer quelle propriété rend la science susceptible d'être communiquée avec certitude.

Pourquoi peut-on affirmer que, dans le *De magistro*, le mot *docere* est pris dans le sens fort qui vient d'être proposé ? L'argument principal est que la thèse soutenue par Thomas est loin d'admettre que toute connaissance peut être enseignée. En effet, tout en acceptant la possibilité d'enseigner, celle-ci demeure très limitée, principalement par le fait qu'elle accorde un rôle plutôt modeste au maître qui ne peut pas se passer des connaissances préalables de son élève. Dans tout processus d'enseignement, c'est l'élève qui est jugé comme étant l'agent principal de son acte d'apprentissage, car c'est lui qui doit mettre en mouvement les connaissances préalables qui permettront d'obtenir la nouvelle connaissance qu'on essaie de lui communiquer. Le maître n'est qu'une cause instrumentale qui, comme nous l'avons vu, ne peut enseigner aux autres que des vérités dérivées, c'est-à-dire des vérités procédant des connaissances préalables de ses élèves. Le maître ne peut donc pas communiquer des informations pures et nouvelles si celles-ci ne sont pas, d'une certaine manière, susceptibles d'être dérivées des connaissances préalables de ses disciples. Or cette façon de répondre à la question de la possibilité d'enseigner suggère fortement que, pour Thomas, le mot « enseignement » (*docere*) présuppose, dès le début, l'idée de communication d'une vérité accompagnée de certitude. Si cette

possibilité d'enseigner repose, d'une part, sur l'existence de connaissances préalables chez l'élève et, d'autre part, sur tout un processus d'inférence réalisé à partir de ces connaissances, on est alors autorisé à croire que la question de la possibilité de l'enseignement ne concerne pas la pure communication d'informations mais celle de la communication de vérités certaines *pour l'élève*, ce qui implique que ces vérités soient saisies par lui avec leur fondement. En réalité, si l'enjeu était celui de la possibilité de communiquer des informations sans fondement, quelle nécessité aurait-on de faire reposer ladite possibilité dans les dérivations devant être réalisées à partir des connaissances préalables de l'élève ?

En résumé, selon Thomas, si la possibilité d'enseigner repose sur la capacité humaine de proposer à quelqu'un d'autre un discours qui offre le fondement théorique soutenant la vérité d'une certaine proposition, c'est-à-dire d'un discours qui vise précisément à renforcer l'assentiment de quelqu'un d'autre à propos d'une proposition, on peut dire que tout l'enjeu de la question réside dans la possibilité de communiquer la certitude. De ce fait, il faudra admettre que le mot *docere* présuppose l'idée de certitude. Par conséquent, lorsque saint Thomas s'interroge sur la possibilité d'enseigner et développe les difficultés impliquées, il n'est jamais question de savoir s'il est possible de communiquer une information quelconque, mais de savoir si celui qui la possède est capable de la communiquer avec le même degré de certitude.

Cette interprétation se voit renforcée lorsque nous attirons l'attention vers la source principale de Thomas dans l'élaboration de sa doctrine de l'enseignement humain : saint Augustin. En effet, la réponse que les auteurs médiévaux donnaient à cette question « ne peut être comprise que dans le contexte imposé par le *De magistro* de saint Augustin » (Goris, 2013, p. 436). D'autant que, comme on l'a déjà signalé, toutes les objections du premier article du *De magistro* de Thomas proviennent de l'ouvrage homologue d'Augustin. On voit donc de quelle manière l'orientation même du questionnement thomasien sur l'enseignement est déterminée d'avance par celui d'Augustin. Or le questionnement de ce dernier s'intéresse précisément à la possibilité de communiquer la certitude des connaissances humaines. Pour Augustin, la question de savoir si l'homme peut communiquer à d'autres ce qu'il sait n'est pas problématique. En revanche, ce qui l'est est la possibilité de communiquer

un savoir nouveau qui inclue la certitude.<sup>39</sup> C'est pour cette raison que, tout en ayant nié la possibilité d'enseigner, Augustin reconnaît que nous pouvons communiquer à d'autres personnes notre connaissance de certains événements contingents, même si ces personnes ne peuvent pas recevoir cette connaissance avec la même certitude que nous : ils vont croire sans savoir ou comprendre.<sup>40</sup>

Il y a des textes qui favorisent directement la présente interprétation. En effet, Thomas lui-même apporte quelques pistes explicites sur la présence de ce sens fort du mot « enseigner ». La treizième objection de *De veritate*, q. 11, a. 1 commence par rappeler, en citant le *De magistro* d'Augustin, que la possession d'une science (*scientia*) implique celle de la certitude car, dans le cas inverse, on ne pourrait parler que de croyance ou d'opinion.<sup>41</sup> Or, étant donné que la certitude ne semble pas pouvoir être suscitée par des signes sensibles, mais uniquement par la saisie directe de l'objet intelligible, alors l'enseignement de la science s'avère impossible.<sup>42</sup> Notons que cette objection s'appuie, pour Thomas,

---

<sup>39</sup> Sur ce point, il convient de rappeler que Bermon (2007, pp. 138-142) a montré qu'Augustin donne au mot *docere* le sens de la communication d'une science ou sagesse et pas celui de la pure communication de la signification des mots ou des faits. C'est pour cette raison que sa réponse sur la possibilité d'enseigner se limite à celle des connaissances certaines sur les choses mêmes.

<sup>40</sup> Cfr. Augustin (*De magistro*, XI, § 37) : « Haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor: neque istam differentiam iidem ipsi quibus credimus nescierunt. Ait enim propheta: *Nisi credideritis, non intellegetis*; quod non dixisset profecto, si nihil distare iudicasset. Quod ergo intellego, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intellego. Omne autem quod intellego, scio: non omne quod credo, scio. Nec ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio; cui utilitati hanc quoque adiungo de tribus pueris historiam: quare pleraque rerum cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur, scio ».

<sup>41</sup> Cfr. D'Aquin (*De ver.*, q. 11, a. 1, arg. 13, p. 348, ll. 110-120) : « Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non est scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in Lib. de magistro. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quae proponit: quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit per aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest ».

<sup>42</sup> Pickavé (2016, p. 27) affirme que la prémisse de cette objection est que le signe n'est pas apte à transmettre la certitude par le fait d'être sensible, c'est-à-dire de la même manière que la certitude ne saurait pas non plus être saisie par les connaissances sensibles. J'estime pourtant que le signe est incapable de

sur le fait que ce dont il est question dans l'article est l'enseignement de la *scientia*, ce qui présuppose qu'une communication quelconque d'un homme à un autre de celle-ci doit inclure la certitude. Il n'y a pas d'enseignement d'une science si les signes ne sont pas aptes à transférer cette certitude. Et, comme le dit Thomas dans la dix-septième objection, on « n'acquiert cependant pas la certitude du seul fait qu'on entend un homme parler, sinon il faudrait que chacun tienne pour certain tout ce qui lui est dit par un autre homme » (*De ver.*, q. 11, a. 1, arg. 17, p. 349, ll. 140-143).<sup>43</sup> Ainsi, on observe que la thèse défendue par Thomas dans *De ver.*, q. 11, a. 1 présuppose sans cesse l'idée que, sans communication de certitude, il n'y a pas d'enseignement authentique d'une science. La réponse à l'objection treize – qui ne diffère pas dans l'essentiel de la réponse à l'objection dix-sept – confirme cette idée, en ajoutant qu'il y a un moyen par lequel le discours par des signes sensibles est susceptible de communiquer la certitude des vérités qu'il révèle :

À la treizième objection, on doit répondre que la certitude de la science provient tout entière de la certitude des principes. Les conclusions sont en effet connues avec certitude lorsqu'elles sont ramenées à leurs principes. C'est pourquoi le fait que quelque chose

---

communiquer la certitude parce qu'il est signe et, pour cette raison, par le fait de ne pas pouvoir transférer par lui-même, dans l'intellect de l'élève, la certitude de l'objet qu'il est censé communiquer. Autrement dit, il n'est pas capable de provoquer en quelqu'un d'autre l'acquisition d'un intelligible complètement nouveau parce qu'il n'a rien de cet intelligible. Si le but d'un maître est de communiquer un contenu intelligible nouveau, il ne sera même pas compris par l'élève ne possédant pas préalablement ce contenu, idée qui est manifestée dans l'objection 3. Bref, le problème du signe réside dans le fait qu'il se limite à attirer l'attention de quelqu'un vers ses connaissances préalables et cela ne changerait pas dans l'hypothèse d'un signe purement spirituel dont la fonction serait de renvoyer à une réalité différente de lui-même.

<sup>43</sup> Cfr. D'Aquin (*De veritate.*, q. 11, a. 1, arg. 17, p. 349, ll. 138-148) : « Praeterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem ; alias oporteret quod quidquid alicui ab homine dicitur, pro certo ei constaret. Certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quae ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus ».

puisse être connu avec certitude provient de la lumière de la raison, divinement infusée au-dedans de nous-mêmes par laquelle Dieu parle en nous, et non pas de l'homme qui enseigne de l'extérieur, si ce n'est pourtant dans la mesure, en nous enseignant, il ramène les conclusions aux principes. Mais nous ne parviendrions pas de cette manière à la certitude de la science s'il n'y avait pas en nous la certitude des principes dans lesquels se résolvent les conclusions (*De ver.*, q. 11, a. 1, ad. 13, p. 353, ll. 506-517).<sup>44</sup>

Selon cette réponse, le discours peut effectivement susciter la certitude d'un autre homme par le fait que celle-ci provient des principes d'une science. « Les conclusions sont en effet connues avec certitude lorsqu'elles sont ramenées [*resoluntur*] à leurs principes », ce qui signifie que la connaissance de la vérité d'une conclusion avec certitude s'acquiert par un processus d'inférence opéré à partir des principes. C'est pour cette raison que, dans le processus d'enseignement d'une science, c'est toujours le disciple qui doit être considéré comme la cause principale de sa connaissance. La certitude de sa connaissance provient de la lumière de sa propre raison, infusée, en dernière analyse, par Dieu et non pas par un autre homme, « si ce n'est pourtant dans la mesure [qu'il] ramène [*resolvit*] les conclusions aux principes ».

Cette réponse de Thomas permet de mieux comprendre sa thèse. En effet, le discours du maître doit manifester les conclusions ignorées préalablement par son disciple comme le résultat nécessaire des principes que ce dernier connaît. C'est son unique moyen de lui communiquer sa science avec la même certitude que celle qu'il possède. D'après ce texte, le maître proposerait une sorte de vérification de la proposition par le biais d'un syllogisme démonstratif. Ce syllogisme démonstratif aurait justement la propriété d'être apte à provoquer une

---

<sup>44</sup> « Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia. Et ideo hoc quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur ».

telle vérification étant donné que sa fonction propre est celle de relier une proposition aux principes qui l'expliquent et donnent le fondement de sa vérité. Ainsi, de la même façon que tout homme est apte à acquérir de lui-même de nouvelles certitudes par le biais de ce procédé d'inférence d'une vérité à partir d'une autre, un savant peut transmettre sa propre certitude à un autre homme en reliant la conclusion ignorée par son disciple aux principes que ce dernier connaît préalablement. Cela est possible parce que le disciple connaît déjà ces principes et, sous l'influence de son maître, il ne fait que reproduire son discours dans son âme, en effectuant donc lui-même l'inférence à partir de ses connaissances préalables et l'application des principes. Le maître ne peut pas communiquer sa propre certitude à propos de propositions qui n'admettent pas une démonstration, comme c'est le cas des principes mêmes ou des événements contingents, car il ne peut pas compter sur les connaissances préalables de son disciple afin de reproduire exactement ladite vérification. Autrement dit, si le discours du maître se limitait à orienter l'attention de son élève vers un contenu intelligible qu'il possède déjà, il ne lui enseignerait rien ; mais son discours ayant pour but de manifester la dépendance nécessaire d'un contenu à partir d'un autre, il peut certes provoquer une connaissance nouvelle chez son élève qui, tout en possédant ces contenus intelligibles, n'avait pourtant pas saisie ladite dépendance. La dépendance était potentielle et le discours du maître apporte une assistance à l'élève pour que ce dernier l'actualise dans son esprit.

Terminons par l'examen d'un passage particulièrement significatif du *corpus* de *De ver., q. 11, a. 1* qui offre une précision d'ordre terminologique : « Si quelqu'un propose à un autre des choses qui ne sont pas incluses dans les principes connus par soi ou dont il n'est pas manifeste qu'elles y sont incluses, il n'engendrera pas en lui la science, mais peut-être l'opinion et la croyance [...] » (p. 351, ll. 343-348).<sup>45</sup> Apparemment l'Aquinat est ici en train d'opérer une opposition entre la pure communication d'un contenu cognitif et l'enseignement authentique. En effet, il emploie, à la place de *docet*, le verbe *proponat*. L'emploi de ce terme à la place d'« enseigner » pour se référer à la

---

<sup>45</sup> « Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem, quamvis hoc etiam aliquo modo ex principiis innatis causetur [...] ».

communication « des choses qui ne sont pas incluses dans les principes évidents » semble suggérer que, concernant les connaissances qui ne dérivent pas des principes évidents possédés par l'élève et ne pouvant donc pas en être déduits, on ne devrait pas parler d'enseignement. L'élève est, dans ce cas, incapable d'obtenir la *scientia* dont il est question et il ne peut obtenir qu'une « croyance » ou une « opinion » de la chose « proposée ». Par conséquent, l'emploi du mot « proposer » à la place d'« enseigner » n'est pas dénué d'importance, car cet emploi paraît répondre à l'intention de décrire la communication d'une connaissance qui ne peut pas être considérée comme enseignement d'une science en raison du fait qu'elle ne peut susciter que la croyance et l'opinion.

Il semblerait ainsi que, tout du moins dans ce contexte, Thomas réserve le mot *docere* à la communication d'une connaissance ayant une particularité essentiellement opposée à ces dernières, c'est-à-dire une connaissance ayant la particularité d'être vraie et certaine. C'est probablement pour cette raison que l'Aquinate ajoute qu'« à partir de ces principes connus par soi [...] l'enseigné considère que ce qui en découle d'une manière nécessaire doit être tenu pour certain [*certitudinaliter tenenda*], et que ce qui leur est contraire doit être totalement rejeté » (ll. 348-353)<sup>46</sup>, en opposant explicitement la pure opinion de la certitude de la science. D'ailleurs, dans ce dernier passage, la possibilité d'*enseigner* une certitude repose précisément sur le discours qui manifeste la vérité d'une proposition par sa mise en relation avec les principes dont elles sont des conséquences nécessaires, ce qui s'oppose à la pure communication des vérités. Si, d'un côté, le discours qui présente des vérités ne découlant pas des principes évidents ne produit que l'opinion, de l'autre, le discours qui présente une vérité comme leur résultat nécessaire peut induire la connaissance certaine d'une vérité, méritant le titre d'enseignement. Étant donné que le premier type de discours est désigné par le verbe *proponere* et que le second décrit précisément ce qui mérite d'être qualifié d'enseignement, il semble donc que saint Thomas confère implicitement au verbe « enseigner » (*docere*) une signification stricte selon laquelle ce mot désigne la communication d'une vérité avec certitude.

---

<sup>46</sup> « [...] ex ipsis enim principiis per se notis considerat quod ea quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda, quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non praebere ».

On peut conclure que l'enseignement dont il est question dans le *De magistro* ne doit pas être entendu comme la pure communication d'une connaissance, mais comme celle d'une vérité certaine à quelqu'un d'autre. Ce sens fort du terme *docere* ne serait pas arbitraire, mais il serait imposé par le questionnement même du *De ver.*, q. 11, a. 1 et de *Sum. theol.*, I, q. 117, a. 1 qui ne s'interroge pas sur la possibilité d'enseigner n'importe quelle connaissance, mais de celle de la science (*scientia*). La conclusion de Thomas consiste à limiter le domaine des connaissances scientifiques susceptibles d'être enseignées à celles qui sont dérivatives. La connaissance des premiers principes évidents étant impossible par le fait qu'ils n'admettent pas de démonstration. Ils ne peuvent pas être dérivés d'autres vérités et, par conséquent, on ne pourrait pas *montrer* leur vérité à ceux qui ne les connaîtraient pas. Bien au contraire, ces principes évidents sont la condition de possibilité de tout enseignement.

Peut-on supposer maintenant que ce sens fort du verbe « enseigner » est présent dans le commentaire à la *Métaphysique* ? Si l'on regarde la suite du texte cité plus haut du *Commentaire à la « Métaphysique »*, on retrouve une formulation très similaire à celle de *De ver.*, q. 11, a. 1 que nous venons d'examiner :

Ceux qui possèdent l'expérience [*experti*] ne peuvent enseigner parce qu'ils ne peuvent conduire à la science [*ad scientiam perducere*], vu qu'ils ignorent la cause. Et si les choses qui sont connues par expérience sont transmises aux autres [*aliis tradant*], elles ne sont pas reçues de façon scientifique [*per modum scientiam*], mais à la manière de l'opinion ou de la croyance [*per modum opinionis vel credulitatis*] (*In I Met, lect. 1, n. 29*).<sup>47</sup>

Dans ce passage, on reconnaît le même schéma proposé par Thomas dans le dernier texte étudié. En effet, Thomas déclare que l'expérience *peut* être communiquée à un autre (*aliis tradant*) mais elle risque de ne provoquer *que* la « croyance » et l'« opinion ». Or c'est en raison de cette limite que l'expérience, à la différence de la « science », ne peut pas être « enseignée ». Par conséquent, il paraît clair que le mot « enseigner » soit

---

<sup>47</sup> « *Experti autem non possunt docere, quia non possunt ad scientiam perducere cum causam ignorent. Et si ea quae experimento cognoscunt aliis tradant, non recipiuntur per modum scientiae, sed per modum opinionis vel credulitatis* ».

employé justement dans le sens fort que je propose, c'est-à-dire comme « communication d'une certitude », d'autant que Thomas évite le verbe *docere* quand il s'agit de la pure communication de l'expérience. Pour ce genre de communication de connaissance, il préfère le verbe *trado*, qui est plus générale.

Il convient maintenant d'émettre une remarque concernant l'opposition entre connaissance immédiate et connaissance dérivée qui est toujours présupposée dans la théorie thomasiennne de l'enseignement de la science. Notons que, dans *De ver.*, q. 11, a. 1 et *Sum. theol.*, I, q. 117, a. 1, il y a une opposition entre les principes évidents et les conclusions des syllogismes démonstratifs, tandis que, dans *In I Met.*, lect. 1, il y a une opposition entre la science et l'expérience. Or, peut-on établir un parallèle entre ces deux oppositions ? Y-a-t-il une parfaite symétrie entre celles-ci ? En ce qui concerne la *scientia*, il semble qu'il s'agisse de la même chose dans les deux cas. La *scientia* peut être enseignée dans la mesure où elle répond à un syllogisme démonstratif. Dans *De ver.*, q. 11, a. 1 et *Sum. theol.*, I, q. 117, Thomas parle de conclusions, tandis que, dans le *Commentaire*, il parle explicitement de démonstration. Nous savons pourtant que la *scientia* n'est rien d'autre que les conclusions acquises par le biais d'une démonstration. On peut donc affirmer que Thomas parle de la même chose dans les deux textes et qu'il est en train de justifier la possibilité d'enseigner la science dans sa nature dérivative.

Qu'en est-il de l'expérience et des principes ? Pourquoi ni l'un ni l'autre ne peuvent être enseignés ? De prime abord, il semble que Thomas ne parle pas de la même chose, car la comparaison réalisée dans chacun de ces deux textes est différente. Néanmoins, si l'on est attentif, on verra que, même si l'expérience n'est pas la même chose que la connaissance des principes, pour Thomas, la raison qui empêche ces deux types de connaissances d'être enseignés est analogue : ni l'un ni l'autre ne pourrait être dérivé d'un autre. Pour cette raison, aussi bien l'expérience que les principes ne peuvent être obtenus que par le biais d'un processus d'apprentissage individuel. De plus, il convient de rappeler que les principes sont, selon Thomas, acquis à partir de l'expérience, quoique l'on ne doive pas affirmer que toute connaissance de ce genre donne lieu à des principes évidents.

Proposons maintenant une réponse synthétique à la question initiale, à savoir : qu'y-a-t-il de particulier dans la *scientia* par opposition aux autres connaissances qui la rend apte ou, du moins, plus apte à être enseignée ?

Si l'on revient à la doctrine de *De ver.*, q. 11, a. 1 et *Sum. theol.*, I, q. 117, a. 1, on peut affirmer que la communication du contenu des propositions à un autre homme n'est pas ce qui soulève la difficulté principale, bien que l'on doive présupposer l'existence de certaines connaissances intellectuelles dont l'apprentissage ne se réalise pas par l'enseignement. Ce qui s'avère problématique ici est la communication d'une connaissance certaine de quelque chose à quelqu'un d'autre, de telle façon que cette communication inclue la certitude. Il ne suffit pas pour le maître d'informer une autre personne au sujet d'un savoir qui, pour lui, est certain. Il faut, en plus, que l'élève puisse saisir cette information proposée avec la même certitude que son maître. En effet, cela va de soi que l'on puisse communiquer le contenu de n'importe quelle proposition à quelqu'un d'autre tant que les termes de ce contenu sont préalablement connus de ce dernier. Mais, ce qui ne va pas de soi c'est que ce contenu puisse être communiqué avec la même certitude que celle de la personne qui l'exprime.

Si nous portons de nouveau notre regard sur la thèse de la *Métaphysique* sur laquelle nous nous interrogeons, on pourra retrouver la même idée. En effet, le passage en question ne prétendrait pas que nous ne pouvons pas communiquer à un autre homme n'importe quel contenu de notre pensée. Il se limiterait à signaler quelque chose qui n'est pas difficile à accepter, à savoir, que nous ne pouvons pas communiquer à quelqu'un d'autre la certitude accordée à une vérité, à moins que cette vérité ne puisse être démontrée. Autrement dit, si une vérité relève de la possession d'une *scientia* entendue comme une connaissance démonstrative dans laquelle quelque chose est connu par sa cause, celui qui possède cette vérité pourra la communiquer avec la même certitude que celle que lui-même possède. Cette possibilité, inexistante dans le cas des connaissances non-scientifiques, s'explique par le fait que, comme Thomas l'expose dans sa théorie de l'enseignement, un syllogisme démonstratif permet justement de proposer une vérité accompagnée des principes qui la justifient, c'est-à-dire de la présenter comme découlant nécessairement d'autres vérités. Or c'est justement ce syllogisme démonstratif que Thomas appelle *scientia* dans le texte du *Commentaire à la « Métaphysique »*.

Réexpliquons cette idée à l'aide du même exemple de démonstration utilisé plus haut :

Tout rationnel peut rire

Tout homme est rationnel

---

Tout homme peut rire

Pourquoi la proposition « tout homme peut rire » ne peut-elle être enseignée que si elle est la conclusion d'une démonstration ? En réalité, quiconque sait que « tout homme peut rire » devrait être capable de communiquer cette vérité à quelqu'un d'autre à condition que ce dernier connaisse le sens des mots employés dans la proposition. En revanche, cette communication n'est plus si simple lorsqu'il s'agit de la certitude de la proposition en question. En effet, pour que l'élève saisisse avec certitude la vérité proposée par le maître, il ne suffira pas que le maître exprime la proposition par des mots, mais il faudra quelque chose de plus. Si je dis à quelqu'un « tout homme peut rire », cette proposition pourra être comprise sans aucune difficulté par quiconque connaît la signification des mots « tout », « homme », « peut » et « rire ». Pourtant, cela ne pourra jamais provoquer une certitude, à moins que cette certitude soit préalablement acquise. Au mieux, un tel procédé engendrera une croyance fondée sur la confiance que mes interlocuteurs me portent. Si, en revanche, je connais le pourquoi, c'est-à-dire la cause de la capacité de rire – à savoir, la « rationalité » – je pourrai proposer la vérité de la proposition « tout homme peut rire » comme la conclusion d'une démonstration dans laquelle la « rationalité » est le moyen terme. Ainsi, en écoutant cette démonstration, et grâce à l'application des principes évidents, mes élèves pourront vérifier par eux-mêmes la vérité de la proposition que je présente. Comme il a été dit, le maître ne communique donc pas « des simples données » mais son « propre processus de raisonnement ».

## Conclusions

Pourquoi le fait de pouvoir être enseignée est signe de la possession d'une *scientia* ? S'il était question d'une pure communication d'information, il serait certainement faux d'affirmer que d'autres connaissances n'étant pas qualifiées comme « scientifiques » ne soient pas aptes ou soient moins susceptibles d'être enseignées. Cependant, si le mot « enseigner » inclut l'idée de la communication d'une certitude, alors l'énoncé d'Aristote aura plus de sens, car la meilleure manière de

communiquer aux autres des certitudes est le syllogisme démonstratif. Certes, la conclusion précédente n'est parfaitement valide que dans les cas où l'expression explicite d'un syllogisme se sert des connaissances préalables des élèves et, souvent, ces derniers ne sont pas en possession de tout ce qu'il faudrait pour que le savant soit en mesure de leur communiquer sa certitude. Cependant, il est vrai qu'il n'existe pas d'autre moyen pour que le discours provoque chez l'autre une connaissance de « première main ».

Récapitulons : chez Thomas d'Aquin, ce qui rend apte une connaissance scientifique à être enseignée est le fait de pouvoir être « inférée ». Cela signifie qu'une science possède la caractéristique de pouvoir être « communiquée » à quelqu'un d'autre grâce aux contenus intelligibles qui expliquent sa vérité, à l'opposé des connaissances dont l'acquisition ne peut avoir pour origine qu'un contact direct avec la réalité en question.

Ainsi, on a vu pourquoi la connaissance démonstrative est particulièrement apte à être enseignée. Étant donné qu'elle articule des connaissances préalables, le type de connaissance qu'elle fournit n'implique pas la communication de contenus intelligibles nouveaux. En effet, la démonstration peut être conçue comme un type de connaissance explicative dont le rôle est d'établir un lien entre un ensemble de vérités préalables afin que l'intellect saisisse l'ordre causal qu'elles entretiennent. Ainsi, le rôle de la démonstration serait celui de réduire certaines vérités à d'autres vérités, de sorte que les premières se révèlent à l'intellect comme leur conséquence nécessaire. Il n'est donc pas opposé à la notion de démonstration le fait que la vérité de la conclusion, comme celle des principes, soit connue préalablement par l'expérience. Pour cette raison, celui qui communique une démonstration par le biais du discours permet que quelqu'un d'autre saisisse un ordre causal spécifique du réel en vertu de son application des axiomes sur ses propres connaissances préalables : l'enseignant lui propose, par le biais du discours, cet ordre en l'assistant à le saisir par lui-même. De la part de celui qui ne connaissait pas le rapport causal de ses connaissances préalables, il peut l'actualiser dans son esprit en effectuant en soi le même syllogisme qui lui est présenté par le maître. Le discours de ce dernier lui offre l'assistance dont il avait besoin pour saisir l'ordre causale de plusieurs vérités.

Bref, l'enseignement de la science est possible parce que la nouveauté apportée par la connaissance démonstrative est celle d'articuler dans un ordre causal plusieurs connaissances universelles et nécessaires que l'on

possède préalablement. Dans ces connaissances préalables, l'articulation mentionnée est présente de façon potentielle chez l'élève et le discours du maître lui offre l'assistance dont il a besoin pour l'actualiser.

Pour terminer, il convient de clarifier notre hypothèse afin d'éviter d'éventuelles objections. En premier lieu, qu'en est-il de la théologie ? Sommes-nous en train de dire que, selon l'Aquinate, le contenu de la foi ne peut être enseigné ? Ce serait certainement invraisemblable, d'autant que l'élaboration d'une doctrine de l'enseignement avait très probablement comme but de fournir un modèle théorique pour comprendre l'enseignement de la foi. Deuxièmement, on se demande si on ne peut enseigner que sur base d'une démonstration, ou même, que sur base d'une démonstration *propter quid*, qu'en est-il des autres types de raisonnement et des autres classes de démonstration ?

Tout d'abord, soulignons que la thèse de cet article vise uniquement à rendre compte de ce que Thomas ferait dans les deux textes que nous avons analysés. En revanche, je ne prétends pas que, selon Thomas d'Aquin, on puisse dire qu'il est impossible d'enseigner autre chose qu'une démonstration, tout simplement parce qu'il n'utilise probablement pas toujours le terme *docere* dans le sens strict que l'on a proposé. Rappelons que ce terme possède normalement un sens beaucoup plus trivial et ce sens strict ne serait adopté que dans le contexte où il est question de l'enseignement d'une doctrine scientifique. Dans ce contexte, Thomas tenterait d'élaborer une théorie de l'enseignement tout en proposant une solution à un problème hérité de saint Augustin et profiterait, ce faisant, de la signification que le terme *docere* semble avoir dans *Métaphysique* I. Donc, la thèse que nous lui attribuons n'aurait certes pas pour but de nier la possibilité d'un enseignement rigoureux de la foi.

De plus, rien n'empêche que la position soutenue dans ces textes puisse servir de modèle à appliquer, quoique de façon atténuée, dans d'autres contextes où le type de doctrine à transmettre n'a pas les caractéristiques d'une science au sens strict. D'une part, au niveau de la théologie, il est clair qu'on n'a pas le même type de certitude qu'en philosophie, car ses principes proviennent de la révélation et ne sont pas tous susceptibles d'être obtenus par les forces naturelles de la raison. Mais cette condition n'impliquerait pas qu'on ne puisse pas l'enseigner, même si l'on applique le même modèle qu'on propose ici. En effet, à partir de vérités révélées, on peut tirer certaines conclusions au moyen de syllogismes qui pourraient éventuellement avoir la même structure et les mêmes caractéristiques matérielles que les syllogismes scientifiques.

D'autre part, je soutiens que cette doctrine rendrait compte uniquement de l'enseignement dans un sens paradigmatique. Celui-ci ne serait pas élaboré pour nier la possibilité de l'enseignement dans le cas où la communication d'un savoir ne réunirait pas toutes les conditions. Ainsi, par exemple, la communication d'un savoir par le biais d'un discours fondé sur des énoncés dont on n'a pas la démonstration, mais que l'on considère comme vrais du fait qu'ils appartiennent à une science supérieure, pourrait être un enseignement authentique. De même, les démonstrations *quia* ou les raisonnements dialectiques se prêteraient aussi à un enseignement dans la mesure où ils infèrent leurs conclusions par l'application des premiers principes évidents sur des vérités obtenues par expérience.

L'enseignement par la démonstration *propter quid* se limiterait donc à décrire ce que doit être un enseignement *parfait* de quelque chose, de la même manière que ce genre de démonstration représente la perfection d'une connaissance. Pourtant, que ce type de démonstration se prête mieux à être enseignée par le fait que le discours qui l'exprime est apte à communiquer la certitude qu'elle produit n'implique pas que d'autres types de discours rationnels ne soient pas capables de transmettre la certitude à un degré amoindri ou à transmettre la certitude propre aux vérités de la foi.

## Bibliographie

- Alarcón Moreno, E. (2014). La dimensión modal del conocimiento. *Espíritu*, 63, 251-282.
- Aristote. (2014a). *Métaphysique*. Dans P. Pellerin (ed.), *Œuvres complètes*. M. P. Duminil et A. Jaulin (trads.). Flammarion.
- \_\_\_\_ (2014b). *Météorologiques*. Dans P. Pellerin (ed.), *Œuvres complètes*. J. Groisard (trad.). Flammarion.
- \_\_\_\_ (2014c). *Seconds Analytiques*. Dans P. Pellerin (ed.), *Œuvres complètes*. P. Pellerin (trad.). Flammarion.
- Ashley, B. (1980). St. Albert and the Nature of Natural Science. Dans J. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays. 1980*. (pp. 73-102). Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Augustin. (1962). *De magistro*. Dans *Obras de San Agustín. III*. (pp. 526-599). E. Cuevas (trad.). BAC.
- \_\_\_\_ (2002). *Le maître*. B. Jolibert (trad.). Vrin.
- Bauerschmidt, F. C. (2013). *Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ*. Oxford University Press.

- Bermon, B. (2007). *La signification de l'enseignement*. Vrin.
- Bonaventure. (1998). *Le Christ Maître*. G. Madec (ed. et trad.). Vrin.
- Bronstein, D. (2016). *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford University Press.
- Brook, A. (2013). What is Education? Re-reading *Metaphysics* in Search of Foundations. *New Blackfriars*, 94, 32-49.
- Cambiano, G. (2012). The Desire to Know (*Metaphysics A 2*). Dans C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*. (pp. 1-42). Oxford University Press.
- Casotti, M. (1931). *La pedagogia di s. Tommaso d'Aquino*. La Scuola.
- Corbini A. (2006). *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*. SISMEL-Edizioni del Galluzzo.
- Davies, B. (2014). Aquinas on Teaching and Learning. *New Blackfriars*, 95, 631-647.
- D'Aquin, T. (1956). *Scriptum super Sententiis*. M. F. Moos (ed.). P. Lethielleux.
- \_\_\_\_ (1965). *De magistro*. T. Gregory (ed. et trad.). Armando.
- \_\_\_\_ (1970). *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. XXII. II-1. Quaestiones disputatae de veritate. QQ. 8-12*. A. Dondaine (ed.). Editori di San Tommaso.
- \_\_\_\_ (1977). *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. M.-R. Cathala et R. Spiazzi (eds.). Marietti.
- \_\_\_\_ (1983). *Questions disputées sur la vérité. Question XI. Le maître (De magistro)*. B. Jollès (trad.). Vrin.
- \_\_\_\_ (1989). *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. I\*-2. Expositio libri Posteriorum. Editio altera retractata*. R.-A. Gauthier (ed.). Vrin.
- \_\_\_\_ (1994). *Summa theologiae. I. Prima pars*. BAC.
- \_\_\_\_ (1996). *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. XXV-1. Quaestiones de quodlibet*. R.-A. Gauthier (ed.). Cerf.
- Delaporte, G.-F. (2005). *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de la démonstration d'Aristote*. L'Harmattan.
- Demange, D. (2007). *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*. Vrin.
- Elders, L. J. (2012). *Éducation et instruction selon saint Thomas d'Aquin*. PUIPC.
- Gilson, É. (1926). Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1, 6-127.
- Goris, W. (2013). Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus on Natural Conceptions. *Review of Metaphysics*, 66, 435-468.

- \_\_\_\_ (2016). The Empirical and the Transcendental – Stoic, Arabic, and Latin Medieval Accounts of ‘Our’ Common Knowledge. Dans A. Speer et T. Jeschke (eds.), *Schüler und Meister*. (pp. 3-21). De Gruyter.
- Gregory, T. (1965). Introduzione. Dans T. d’Aquin, *De magistro* (pp. 7-41). T. Gregory (trad.). Armando.
- Grellard, C. (2011). Peut-on connaître quelque chose de nouveau ? Variations médiévales sur l’argument du *Ménon*. *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 136(1), 37-66.
- Halper, E. (2009). *One and Many in Aristotle’s Metaphysics: Books alpha - delta*. Parmenides Publishing.
- Hancock, C. L. (2015). The One and the Many: The Ontology of Science in Aristotle and Thomas Aquinas. *The Review of Metaphysics*, 69, 233-259.
- Imbach, R. (2016). Introduction. Dans T. d’Aquin, *Le maître*. (pp. 7-99). B. Jollès (trad.). Vrin.
- Jolibert, B. (1999). Introduction. Dans T. d’Aquin, *De l’enseignement*. (pp. 7-24). B. Jolibert (trad.). Klincksieck.
- \_\_\_\_ (2002). Introduction. Dans Augustin, *Le maître*. (pp. 7-30). B. Jolibert (trad.). Vrin.
- Jollès, B. (1983). Préface. Dans T. d’Aquin, *Questions disputées sur la vérité. Question XI. Le maître (De magistro)*. (pp. 7-20). Vrin.
- Kuncic, J. O. P. (1955). Principi pedagogici di S. Tommaso. *Sapienza*, 8, 316-336.
- Macdonald, S. (1994). Theory of Knowledge. Dans N. Kretzmann et E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*. (pp. 160-195). Cambridge University Press.
- Madec, G. (1975). Analyse du *De magistro*. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, 21, 63-71.
- Marenbon, J. (1991). *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*. Routledge.
- Margiotta, U. (1974). La pedagogia di Tommaso d’Aquino. *Aquinas*, 17, 322-339.
- Martínez García, E. (2004). *Ser y educar. Fundamentos de pedagogía tomista*. Universidad Santo Tomás.
- Mooney, T. B. et Nowacki, M. (2013). *Aquinas, Education and the East*. Springer.
- Lichacz, P. (2010). *Did Aquinas Justify the Transition from ‘Is’ to ‘Ought’?* Instytut Tomistyczny.

- Letelier Widow, G. (2015). Mover, enseñar, mandar: la analogía entre enseñanza y gobierno en Tomás de Aquino y su fundamento en la amistad. *Acta Philosophica*, 24(2), 355-379.
- Longeway, J. (2009). Medieval Theories of Demonstration. Dans E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/demonstration-medieval/>.
- Ozolins, J. T. (2013). Aquinas and His Understanding of Teaching and Learning. Dans B. Mooney et M. Nowacki (eds.), *Aquinas, Education and the East*. (pp. 9-25). Springer.
- Pasnau, P. (2010). Science and Certainty. Dans R. Pasnau et C. van Dyke (eds.), *Cambridge History of Medieval Philosophy*. (pp. 357-368). Cambridge University Press.
- Pickavé, M. (2012). Human Knowledge. Dans B. Davies et E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*. (pp. 311-325). Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2016). Some Later Medieval Responses to the Paradox of Learning. Dans A. Speer et T. Jeschke (eds.), *Schüler und Meister*. (pp. 21-44). De Gruyter.
- Pérez-Estévez, A. (1996). Ciencia y docencia en Agustín y Tomás de Aquino (del maestro agustiniano al maestro tomista). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2, 103-114.
- Pérez-Ruiz, F. (1997). Tres tratados "Sobre el maestro": Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino. *Pensamiento*, 50, 191-214.
- Petit, J. M. (1995). Principios fundamentales de la tarea docente según S. Tomás. *Espíritu*, 44, 77-83.
- Platon. (2020). Ménon. Dans *Œuvres complètes*. (pp. 1051-1089). L. Brisson (ed.). M. Canto-Sperber (trad.). Flammarion.
- Quinn, P. (2001). Aquinas's View on Teaching. *New Blackfriars*, 82, 108-120.
- Rohling, D. (2012). *Omne scibile est discibile. Eine Untersuchung zur Struktur und Genese des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin*. Aschendorf.
- Romero Baró, J. M. (2014). Entender y demostrar en Aristóteles y santo Tomás de Aquino. *Espíritu*, 63, 283-300.
- Rung, R. (1922). Sulla *Quaestio disputata* De magistro di San Tommaso d'Aquino. *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 14, 109-165.
- Sanguinetti, J. J. (1977). *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*. EUNSA.
- Stump, E. (2003). *Aquinas*. Routledge.
- Tuninetti, L. (1996). 'Per se notum'. *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*. Brill.

- Valdivia Fuenzalida, J. A. (2023). Pourquoi la démonstration fait-elle progresser la connaissance ? Le cas de Thomas d'Aquin et de l'al-Ghazālī. *Laval théologique et philosophique*, 79(1), 87-112.
- Wallace, W. (1972). *Causality and Scientific Explanation. I. Medieval and Early Classical Science*. The University of Michigan Press.
- Winance, É. (1978). Note de logique sur la démonstration au Moyen Âge. *Revue Thomiste*, 78, 32-53.



## **Reseñas**



**Del Río, F. (2022). *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género*. Editorial NUN-Sapientia. 90 pp.**

Cuando, en 1943, Samuel Ramos escribe la primera *Historia de la filosofía en México*, no incluye en ella a ninguna mujer filósofa. Casi una década después, *En torno a la filosofía mexicana*, de José Gaos, menciona a cincuenta y dos filósofos, de los cuales sólo cinco son mujeres, todas ellas exalumnas suyas y todas ellas solo a pie de página. Dos años después, el mismo Gaos publica su *Filosofía mexicana de nuestros días*, dedicada a siete filósofos mexicanos, todos hombres. La primera edición de *Estudios de historia de la filosofía en México* de 1963 solo menciona a sor Juana Inés de la Cruz y no fue sino hasta ediciones posteriores que se añadió también a María Zambrano. En 1963, en la entrada “Los filósofos mexicanos del siglo XX” de Fernando Salmerón en los *Estudios de historia de la filosofía en México* editados por Mario de la Cueva tampoco aparece mencionada ninguna filósofa, excepto acaso por la mención de *La filosofía de Antonio Caso* de Rosa Krauze en una nota a pie. Es importante notar, como hace Fanny del Río en su nuevo libro, *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género*, que para cuando se escribieron estas historias de la filosofía en México, filósofas como Paula Gómez Alonzo, Rosario Castellanos, Victoria Junco, Monelisa Pérez-Marchand, Olga Victoria Quiroz-Martínez, Vera Yamuni, Carmen Rovira y Rosa Krauze, entre otras, tenían ya obra publicada. Historias posteriores de la filosofía en México han perpetuado esta imagen sesgada de quienes hacemos filosofía en nuestro país. La discrepancia entre la realidad de la práctica filosófica en México y las historias que de ella se escribían no representan solo un error sustancial, sino también una injusticia, cuyos efectos permanecen con nosotros más de medio siglo después.

El objetivo del texto de Del Río es cuádruple: primero, busca documentar la exclusión de la que han sido víctimas las mujeres mexicanas a partir del análisis de diecisiete obras de historia de la filosofía mexicana publicadas entre 1943 y 2018; segundo, mostrar que dicha exclusión, además de presentar una imagen distorsionada del quehacer filosófico en nuestro país, comete un injusticia contra las mujeres y la comunidad filosófica nacional; tercero, defender que el aparato conceptual sobre injusticia epistémica que Miranda Fricker (2017) ha desarrollado recientemente es una herramienta valiosa para

entender y contrarrestar el daño que ha causado dicha exclusión, y, finalmente, proponer algunas acciones para corregir esta injusticia.

Desde la introducción, Fanny del Río define su objetivo como “contribuir a la reparación de una visión distorsionada de nuestra historia de la filosofía [de los siglos XX y XXI] que ha causado un daño epistémico no sólo a las mujeres sino, como lo mostraré aquí, a la comunidad filosófica mexicana en su conjunto” (2022, p. 9). Esto requiere, por principio de cuentas, señalar las fallas de fidelidad en las historias que existen, pues al excluir las contribuciones de las mujeres (y otros grupos) presenta una imagen distorsionada de lo que ha sucedido. Como bien señala Del Río, “la subrepresentación de mujeres en las historias de la filosofía en México *no* constituye un reflejo objetivo de la realidad —es decir, no se trata de un *hecho histórico*—, sino que es el resultado de un sesgo, de un prejuicio”, pues es falso que “entre 1943 y 2018 no hubo filósofas con méritos académicos suficientes como para ser incluidas en las historias de la filosofía” (p. 16).

Una parte importante del análisis de Del Río es señalar que no es suficiente mencionar o incluir a una pensadora u otra en los libros. No es lo mismo aparecer en una nota a pie que en el cuerpo del texto; no es lo mismo aparecer a título propio que como estudiosa de otro pensador; no es lo mismo aparecer en una sección aparte —por ejemplo, de “filosofía feminista”— que en la sección de filosofía “sin adjetivos”; no es lo mismo aparecer en un texto explícitamente de historia que en los “apuntes de un participante”, etc. Y la norma es que, las pocas veces que aparecen en estos textos, las mujeres suelen hacerlo en contextos subordinados como estos.

Pero, por supuesto, este no es solo un problema de infidelidad a los hechos históricos. Del Río quiere mostrar que la ausencia de mujeres en la historia de la filosofía mexicana, además de presentar una imagen falsa de la filosofía que se ha hecho (y se sigue haciendo) en México, es *injusta*, y aquí es donde Del Río echa mano del trabajo reciente de Miranda Fricker.

El trabajo de Fricker, en la reconstrucción de Del Río, pertenece a una larga tradición de reflexión ética que busca conciliar dos intuiciones éticas muy fuertes que, sin embargo, están en clara tensión: por un lado, un pluralismo ético que requiere ser tolerantes frente a personas cuyos contextos éticos son sustancialmente distintos a los nuestros; por el otro, la necesidad de hacerlos responsables de los daños generados al actuar de una manera que está normalizada en sus contextos (por ejemplo, por

desigualdades de poder imperantes). Según Fricker, cuando alguien, al actuar de manera *normal* (o hasta benevolente), llega a dañar a otros —no por fallas éticas directamente atribuibles a él, sino por razones estructurales, atribuibles más bien a las circunstancias en las que actúa—, sentimos la tensión entre el deseo de fincar responsabilidad al agente del daño causado, pero también de exonerarlo. Esta es la paradoja que Fricker —al igual que Moody-Adams (1994), Calhoun (1989), Williams (1993), y un muy largo etcétera en el que incluyo parte de mi propio trabajo como estudiante de Moody-Adams— trata de resolver.

La intuición pluralista, a su vez, descansa en una intuición normativa más básica aún, a saber, que entre mayor es el esfuerzo consciente que se hace para realizar algún daño, más culpable es uno de dicho daño. Esto significa que personas que se encuentran en situaciones desafortunadas que les hacen difícil evitar hacer algún daño —por ejemplo, porque en su entorno se asumen ciertos prejuicios o se ignoran cosas como el daño que generan cierto tipo de actos— son menos culpables de dichos daños que quienes tienen la fortuna de actuar en un entorno más propicio. La anotación es importante porque muchos de los peores males sociales que nos aquejan son precisamente de este tipo: vivimos en ambientes socioculturales y materiales que hacen muy difícil no contribuir, con nuestro comportamiento cotidiano y *normal*, al calentamiento global, la marginalización de minorías, la explotación laboral, etc. Pero, una vez que reconocemos esto, ¿qué nos queda por hacer? No podemos tomar esta relativa inocencia colectiva como pretexto para lavarnos las manos de estos problemas y no hacer nada. ¿Seguimos teniendo algún tipo de responsabilidad personal con respecto a los grandes males a los que contribuimos con nuestras acciones inocentes? Esa es la pregunta que trata de responder Fricker.

Para Fricker (al igual que Moody-Adams y Calhoun, pese a sus sutiles diferencias, las cuales Del Río identifica a detalle), hay un sentido en el que somos inocentes, pero hay otro en el que nuestro comportamiento sigue siendo reprochable: nos es reprochable no haber trascendido nuestro contexto y haber actuado, no de manera normal, sino excepcional, virtuosa. La idea de fondo sigue siendo muy intuitiva: qué tan reprochable sea el no haber actuado de cierta manera virtuosa o justa será inversamente proporcional al esfuerzo y recursos requeridos para actuar así. Se le puede reprochar más el que no haya donado nada de dinero a una causa justa a quien tiene mucho dinero que a quien tiene poco, por ejemplo. Pero nunca es nula, porque siempre pudimos haber

hecho *algo más*, por más exigente que fuera. Como bien señala Moody-Adams, nuestra cultura no nos inhabilita a progresar moralmente, por lo que nunca desaparece por completo el imperativo moral de hacerlo. Si somos capaces de actuar moralmente, debemos actuar moralmente, no importa qué tan difícil nos sea. Como bien concluye Del Río: “Es conveniente reprocharle a la persona su comportamiento incorrecto, porque no hacerlo constituye un mensaje implícito de aceptación a dicho comportamiento, lo cual no sería moralmente adecuado: el reproche tiene una utilidad social, como medida ejemplar” (p. 77).

El marco de Fricker es relevante para entender la exclusión de las filósofas mexicanas de las historias de la filosofía en México (y exclusiones similares, como bien señala la propia Del Río) precisamente porque esta exclusión es parte del contexto estructural en el que día a día desarrollamos nuestro quehacer filosófico, un contexto en el que es difícil realizar una historia de la filosofía virtuosa: fiel a los hechos históricos y justa con la diversidad de pensadores y pensadoras que hemos hecho filosofía en este país, es decir, una que reconozca el justo valor de las contribuciones de mujeres, personas con discapacidades, pensadores que no trabajan en las metrópolis académicas, etc. Una persona que se forme leyendo estas historias distorsionadas se quedará con la impresión de que las mujeres mexicanas simplemente no hacen filosofía, y no chistará en estudiar solo el trabajo de hombres y citar solo a filósofos hombres, y le parecerá normal que sus colegas, especialmente en los puestos de mayor prestigio, sean todos hombres. Si voy a un congreso de filosofía mexicana y únicamente escucho hablar de filósofos que trabajaron en la Ciudad de México, voy a interiorizar el prejuicio de que la filosofía en México, o por lo menos la que importa, se hace en la Ciudad de México. Por ello, aun cuando las autoras de algunos de estos textos históricos son mujeres —Margarita Valdés o Carmen Rovira—, los textos resultantes siguen reproduciendo esta exclusión y contribuyendo a esta injusticia. El pensamiento de Fricker nos permite entender cómo este condicionamiento no nos excusa por completo de nuestra obligación de hacer el esfuerzo necesario para reconocer a quienes han sido excluidas como partícipes valiosas de nuestra actividad filosófica: enseñarlas, estudiarlas, citarlas, discutir las, criticarlas y avanzar sus ideas. Del Río tiene razón en señalar la importancia del pensamiento de Fricker para ayudarnos a entender el tipo de compromiso que se requiere de todxs nosotrxs para restaurar nuestra práctica filosófica y transformarla en una práctica más justa.

Sin embargo, Del Río va más allá y sostiene que los conceptos de “justicia testimonial” y “justicia hermenéutica” que Fricker ha desarrollado también son muy útiles para este objetivo. No estoy tan convencido, pero para poder expresar mejor mi leve disenso con Del Río será necesario adentrarnos un poco más en el pensamiento de Fricker y en cómo lo aplica Del Río al caso de las mujeres en la historia de la filosofía mexicana de los siglos XX y XXI.

Para sobrevivir en un mundo tan complejo como el nuestro, es esencial compartir información lxs unxs con lxs otrxs. ¿Pero cómo decidimos a quién creer cuando nos dicen algo que no sabemos si es cierto? Buscamos pistas y usamos heurísticas, pero estas siempre serán falibles y esta falibilidad, cuando las heurísticas se aplican a gran escala, genera sesgos sistemáticos. Estos sesgos sistemáticos, a su vez, pueden afectar de manera especial a ciertos grupos de personas que, de esta manera, quedan relegados dentro de la comunidad en cuanto sus testimonios son sistemáticamente subvalorados, es decir, no se les asigna la confianza que merecen. Según Fricker, es la responsabilidad de todxs y cada unx de nosotrxs hacernos conscientes de estos sesgos y tratar de contrarrestarlos en nuestro comportamiento cotidiano. Esta es la tesis central de su teoría de la injusticia testimonial. Según Del Río, esto es precisamente lo que sucede en el caso de exclusiones tan extremas como las de las mujeres en la historia de la filosofía en México.

Aplicar el concepto de “injusticia testimonial” a la injusticia que sufren los grupos que son excluidos de la historia de una disciplina como la filosofía no es un asunto simple. Por principio de cuentas, lo que contribuimos al continuo diálogo filosófico los que a esto nos dedicamos no suele ser primordialmente un tipo de testimonio. Lo que hago cuando me paro frente a mis colegas para dar una conferencia no parece ser dar testimonio de nada. Elizabeth Fricker y David E. Cooper caracterizan el testimonio como “el proceso a través de cual un escucha, como resultado de la observación de una emisión asertórica por un hablante, adquiere una creencia en lo que es afirmado” (Fricker y Cooper, 1987, p. 57, nota 1; mi traducción). Nada de eso parece suceder en filosofía. Cuando hacemos una afirmación filosófica, no esperamos que nuestra audiencia la crea por el mero hecho de que la hemos afirmado, como sucede en el caso del testimonio. Lo que esperamos es que impere la fuerza de la evidencia y los argumentos. Como ya señalaba Heráclito en su célebre fragmento 50, lo que se debe hacer en filosofía no es escuchar a los y

las filósofas, sino a la razón detrás de sus palabras (cfr. Kirk, Raven y Shofield, 1987, p. 273).

Si esto es correcto, entonces la injusticia que sufren quienes son excluidas de la historia de una disciplina como la filosofía (y pienso aquí que lo mismo sucede en ciencia, arte, etc.) no es un tipo de injusticia testimonial en el sentido de Fricker y Cooper. Sí hay una injusticia epistémica en cuanto, como bien señala Del Río, al ser excluidas de estas historias, las contribuciones de las mujeres y miembros de otros grupos igualmente excluidos a la construcción y evolución del conocimiento filosófico son menospreciadas. Pero no es porque no se les haya creído cuando afirmaron algo —contrario a lo que sostiene Del Río, el problema no es uno de déficit de credibilidad—, sino porque sus contribuciones no son reconocidas como históricamente trascendentes o valiosas.

Porsupuesto que hay un analogía profunda entre este tipo de injusticia epistémica y la injusticia testimonial. En ambos casos, la comunidad se pierde de algo epistémicamente valioso cuando menosprecia las contribuciones de algunos de sus miembros. En ambos casos, hay un filtro evaluativo de qué recursos epistémicos se vuelven parte del patrimonio común que no está funcionando bien, pero el mecanismo evaluativo es distinto, y solamente en el caso del testimonio lo que se evalúa (y, por lo tanto, lo que se distribuye de manera inequitativa) es la credibilidad. En el caso del borrado de las mujeres y otros grupos similares de la historia de la filosofía, la injusticia epistémica es otra.

Del Río tiene razón en afirmar que quienes han escrito la historia de la filosofía en México fallaron en reconocer el “valor epistémico [del] quehacer intelectual de las filósofas” (p. 47). Pero no estoy convencido que esta falla sea porque no se les haya reconocido como “informantes válidos”; es decir, porque se les haya negado *credibilidad* epistémica, como sostiene Del Río. Después de todo, las contribuciones de valor epistémico que hace una investigación (o cualquier otro tipo de contribución filosófica) no se reduce a hacer afirmaciones testimoniales. También tiene razón Del Río en que muchas de estas historias perpetúan estereotipos nocivos sobre las mujeres. Si bien es cierto que mucha filosofía trata de informarnos de situaciones a las que no habíamos puesto atención, es decir, si bien es cierto que existe la filosofía testimonial, esto no es *lo único* que hacemos en filosofía, y es un error tratar de reducir el quehacer filosófico al del testimonio.

Es muy valioso y acertado que Del Río documente y explique la manera en que las historias que se han escrito sobre la filosofía en México

silencian a las filósofas, tanto históricas como contemporáneas: cómo perpetúan estereotipos nocivos sobre ellas y cómo menosprecian sus contribuciones. Añadir que, en conjunto, estas constituyen un tipo de injusticia testimonial, sin embargo, no añade mucho valor a la denuncia y al diagnóstico que Del Río ha hecho. Este es un punto en el que el texto hubiera mejorado de contener más F. Del Río y menos M. Fricker.

En contraste, estoy completamente convencido de que la noción de “injusticia hermenéutica” es muy útil para dar cuenta de la injusticia epistémica que ocupa a Del Río. Recordemos que una persona sufre de injusticia hermenéutica cuando no cuenta con suficientes recursos conceptuales útiles para dar cuenta de su experiencia y comunicarla de manera eficaz y eficiente. Una de las razones por las cuales estos recursos pueden desaparecer o, peor aun, nunca desarrollarse es por el silenciamiento de quienes los usan. Podemos estar seguros de que, por ejemplo, si hubiera más trabajo histórico alrededor del pensamiento de las filósofas mexicanas, nuestro acervo de recursos interpretativos contendría más conceptos, teorías, argumentos, intuiciones, perspectivas y problemáticas originados en el pensamiento y experiencia de las mujeres mexicanas, y las versiones con las que contaríamos ahora serían mucho más sofisticadas, ricas y útiles. El hecho de que, actualmente, estos recursos no estén tan desarrollados como los de sus contrapartes masculinas es claramente una injusticia hermenéutica y Del Río hace bien en llamar la atención sobre este efecto nocivo de la exclusión histórica de las mujeres y la utilidad del concepto de Miranda Fricker para dar cuenta de él. Sin embargo, Del Río también puede llegar a exagerar su importancia y originalidad. En algún momento, por ejemplo, escribe que:

Si bien no nos es posible preguntarle a Rosa Krauze qué sintió al verse relegada [...], podemos aventurar que quizá, de haber tenido a su alcance la noción de “injusticia epistémica”, le habría sido posible expresar su disconformidad, exigir el debido crédito epistemológico por su aportación, demandar un trato equitativo (p. 54).

En mi opinión, esta afirmación menosprecia las habilidades conceptuales de Krauze y, en general, el acervo conceptual que hemos desarrollado para dar cuenta de las injusticias sociales. Después de todo, desde hace tiempo sabemos que cualquier criterio que se use para

seleccionar qué obras deban considerarse canónicas o de valor histórico tiene consecuencias políticas. A lo largo de todo el siglo pasado, por ejemplo, los pensadores del continente americano lucharon para que se incluyera su trabajo dentro de historias dominadas por personajes y sucesos europeos. Y, desde la segunda mitad del siglo pasado, esta lucha por la inclusión se extendió también a otras minorías. En 1967, por poner un solo ejemplo, el Dr. John G. Gibson empezó su conferencia magistral dentro del Congreso Nacional Estadounidense sobre Derechos Civiles y Humanos en la Educación con las palabras:

Estamos aquí porque todos nosotros hemos sentido la necesidad urgente de representar una imagen más realista de la [historia]. No estamos aquí para castigar a la industria editorial, a los autores de libros de texto ni nadie más. Creo que todos nosotros compartimos la culpa (Gibson, 1967, p. 4; mi traducción).

Luego identificó como una de las claras injusticias generadas por estos textos la proliferación de estereotipos, prejuicios y discriminación hacia los grupos excluidos de los libros de historia. Décadas antes de que Fricker acuñara su concepto de “injusticia epistémica” había ya consciencia del daño político-epistémico que generan este tipo de exclusiones. Por supuesto que el concepto de Miranda Fricker enriquece nuestro armamento conceptual, pero me parece exagerado sugerir que si filósofas como Krauze no demandaron un trato más justo dentro de la filosofía y su historia ha sido por que no disponían de la noción de “injusticia epistémica”.

Al final, Del Río logra con creces su cometido de contribuir a la crítica ética de la historia de la filosofía mexicana en general y al estudio de las injusticias epistémicas que aún permean en la filosofía de nuestro país. Su documentación de la exclusión de las filósofas mexicanas de los últimos siglos de los textos de historia es en sí misma una contribución valiosísima, pero no debemos cometer el error (e injusticia) de pensar en este libro primariamente como una “mera fuente de información”, como bien señala Del Río, haciendo alusión a Fricker (2017, p. 219; énfasis en el original). Lo que he tratado de hacer en esta reseña, más bien, ha sido responder a los argumentos y tesis eminentemente filosóficos que contiene, más allá de los datos. Eso sería lo correcto. Eso sería lo justo.

## Referencias

- Calhoun, C. (1989). Responsibility and Reproach. *Ethics*, 99(2), 389-406.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. R. García Pérez (trad.). Herder.
- Fricker, E. y Cooper, D. E. (1987). The Epistemology of Testimony. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 61(1), 57-106. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/61.1.57>.
- Gibson, J. G. (1967). Keynote Address by John S. Gibson, Director, Lincoln Filene Center of Citizenship and Public Affairs, Tufts University. En E. Hart (ed.), *As the Child Reads: The Treatment of Minorities in Textbooks and Other Teaching Materials. Conference Report, National NEA-PR6R Conference on Civil and Human Rights in Education (Washington, D. C., February 8-10, 1967)*. (pp. 4-5). National Education Association.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. y Shofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. J. García Fernández (trad.). Gredos.
- Moody-Adams, M. (1994). Responsibility and Affected Ignorance. *Ethics* 104(2), 291-309.
- Williams, B. (1993). *La fortuna moral: ensayos filosóficos 1973-1980*. S. Marín (trad.). IIF-UNAM.

*Axel Arturo Barceló Aspeitia*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
*abarcelo@filosoficas.unam.mx*



Cohnitz, D. y Estrada-González, L. (2019). *An Introduction to the Philosophy of Logic*. Cambridge Introductions to Philosophy. Cambridge University Press. 272 pp.

## Navegantes lógicas

Para realizar la siguiente reseña me he basado en la metáfora con la que los autores inauguran el libro *An Introduction to the Philosophy of Logic*: la lógica es un barco solitario en un océano abierto de posibilidades ilimitadas. Esta metáfora toma como punto de partida el momento en que Carnap (1937) introduce su concepción pluralista de la lógica. Según los autores, la misma metáfora puede aplicarse a la filosofía de la lógica.

El libro *An Introduction to the Philosophy of Logic* de Daniel Cohnitz y Luis Estrada-González, más que hablarnos de la embarcación lógica, nos enseña a navegar con ella. Como los autores señalan, la mayor parte del tiempo las y los docentes de lógica nos ocupamos en que nuestros estudiantes aprendan el cálculo lógico: nos centramos en enseñarles a utilizar la herramienta y dejamos fuera muchísimas cuestiones de interés que no tenemos la oportunidad de abordar en un curso básico de lógica. Las interrogantes e inquietudes surgen sin lugar a duda, pero los tiempos y los planes de estudio nos limitan a solo mostrarles parte de la embarcación lógica y no a navegar con ella. La filosofía de la lógica se hace patente, pero tiene que dejarse para después.

La *Introduction* de Cohnitz y Estrada-González crea la posibilidad de detenernos a reflexionar sobre algunas de las cuestiones que hemos dejado de lado en nuestros cursos de lógica y otras que no teníamos en cuenta. Así, docentes y estudiantes podemos adentrarnos en aguas poco exploradas y sumergirnos en esas preguntas que han quedado pendientes en nuestros cursos de lógica. El texto, más que un manual de embarcación, nos ofrece un manual de navegación basado en la experiencia misma que los autores han tenido a lo largo de su trabajo en el campo de la filosofía de la lógica y la docencia. Es una introducción contemporánea, comprensiva y accesible a las cuestiones centrales de la filosofía de la lógica.

*An Introduction to the Philosophy of Logic* es un valioso recurso dirigido principalmente a aquellos estudiantes de lógica que buscan tener un mejor entendimiento sobre la filosofía de la lógica; sin embargo, también es un valioso recurso para las y los docentes de lógica que quieran ampliar su visión sobre esta disciplina. Los autores ofrecen al final

de cada capítulo una serie de preguntas que nos ayudan a reafirmar y reflexionar sobre los contenidos vistos. Nos dan la pauta para que salgamos de la pasividad que nos impone la inmensidad del océano y nos atrevamos a ir más allá, enfatizando puntos clave de reflexión. Nos ofrece el preámbulo preciso para el desarrollo de investigaciones posteriores en compañía de la buena guía de los autores.

El libro se compone de diez capítulos cuya estructura general tiene los siguientes tópicos: en los tres primeros capítulos se asienta el terreno común de la discusión; se nos describe la embarcación lógica desde sus entrañas, su tradición, llegando hasta los mástiles más elevados. Se recorre la construcción de la lógica estándar. El primer capítulo introduce la terminología que se va a usar en el libro, la cual es tomada de la teoría de conjuntos. Cualquier persona iniciada en el estudio de la lógica puede comprender esta terminología; no obstante, los autores se detienen en varios puntos para construir un marco general que aborde la lógica desde una perspectiva modelo-teorética y prueba-teorética. Al mismo tiempo, nos va quedando claro qué nos será útil para la navegación y qué no. Se lanzan algunos anzuelos que nos proporcionarán la carnada para que aquello que habita en lo profundo se deje ver. En el segundo capítulo se introduce y caracteriza a la lógica estándar, revisando algunos argumentos que la contradicen y explorando alternativas a estos. Posteriormente, en el tercer capítulo se explican las diferencias entre la lógica de primer orden y la lógica de segundo orden, haciendo énfasis en la noción de “categoricidad”. Se plantea la cuestión de qué es lo que hace que se considere un sistema formal como una lógica. Con todo esto, se tiene clara la embarcación.

A partir del cuarto capítulo la embarcación se adentra en el océano, siguiendo corrientes resabidas que desembocan en la profundidad más oscura. En el cuarto capítulo se nos adentra al mar de las constantes lógicas, las conectivas. Se presenta el argumento clásico de Quine sobre variación de significado a través de lógicas y algunos intentos para bloquearlo. Se discute el problema de la demarcación entre las expresiones que determinan la forma lógica de un argumento y aquellas que no lo hacen.

La tenue luz de la embarcación apenas ilumina los metros superficiales del océano. Estamos en el corazón del mar, en la fuente de agua que para el esfuerzo humano resulta inalcanzable. En el remolino de las olas se entrevé algo; las almas irascibles se arrojan por la borda ante el titubeo de los otros. Pensamos que les perdemos, pero vuelven

con la revelación de la profundidad. Aquellos que se quedan a bordo lanzan redes, las sacan y las rehacen con una fineza casi infinita para poder atrapar el corazón del mar. En el quinto capítulo se exponen algunos de los principales argumentos del debate acerca del estatus metafísico de la lógica. El texto nos ofrece la posibilidad de profundizar y preguntarnos qué estudiamos cuando estudiamos lógica: ¿estudiamos hechos generales del mundo o hechos generales acerca de nuestra mente? ¿O solo el estudio de convenciones lingüísticas? ¿Qué es lo que hace verdadera a una verdad lógica? Se recorren las aguas del realismo, el psicologismo, el neokantismo, el convencionalismo y el no cognitivismo. Al final del capítulo, las preguntas de los autores tornan la reflexión hacia uno de los callejones más estrechos de la filosofía, a saber, el conocimiento *a priori*.

Se toma el botín y se pretende regresar a la embarcación para compartirlo. Se saborea el triunfo desde nuestra humanidad. Siguen las aguas calmas, pero aún profundas. Es el turno de la epistemología en el sexto capítulo, donde se plantea la pregunta por la revisabilidad de la lógica. Se trata de ver cómo se puede revisar racionalmente la lógica; se indaga sobre la justificación que esta tiene y si puede haber una metarrevisión. En el capítulo anterior se indagó acerca de la naturaleza de las verdades lógicas; en este capítulo, los autores nos invitan a cuestionarnos si podemos conocer estas verdades lógicas y, si es el caso, cómo es que adquirimos este conocimiento. Como puede verse, epistemología y metafísica van de la mano. El capítulo se centra en tres cuestiones: ¿es revisable la lógica? ¿La lógica es *a priori* o *a posteriori*? ¿Y ¿podemos justificar la lógica? Se atraviesa estas cuestiones apoyándose en la mirada de Goodman (1955) y Quine (1953): ¿serán estos tres nuevos dogmas? Nos harán resbalar por la circularidad de la eslora. Para responder esto último, los autores se apoyan en Boghossian y Williamson, dejando entrever que la justificación lógica es posible pero de un modo no inferencial; se lanzan redes desde el castillo de popa y el mascarón de proa: modo peculiar de abordar la embarcación.

De vuelta a bordo, algo ha cambiado: tocar el tesoro ha ampliado la perspectiva; la nave no parece la misma. El séptimo capítulo se centra en el pluralismo lógico. Se examina qué es aquello que posibilita que un pluralismo sea verdadero de manera no trivial. Para ello, se recorre la tolerancia lógica de Carnap, el pluralismo modelado de Cook-Shapiro y el monismo lógico de Priest para terminar con la aparición inevitable

del nihilismo lógico. Aparentemente, la profundidad del mar se torna turbia.

En el octavo capítulo se nos invita a razonar sobre las leyes de la lógica. ¿Qué tan relevante es la lógica para el razonamiento? Aparentemente, la lógica tiene como uno de sus objetos de estudio el razonamiento correcto, ¿pero esto implica que se razona lógicamente? ¿En verdad la lógica nos dice cómo *debemos* razonar? Para los autores, la lógica se compromete, en principio, con una visión adecuada de cómo es el mundo. A partir de este supuesto, se plantean dos principios: el Principio de Implicación Lógica (IMP) —si las creencias de S implican lógicamente P, entonces S *debe creer* que P— y el Principio de Consistencia Lógica (CON) —S *debe evitar* tener creencias lógicamente inconsistentes—.

En las páginas siguientes se analizan algunas objeciones hacia este supuesto elaboradas por Harman (1986) y Steinberger (2019), una de cuyas conclusiones más letales es que se ha confundido a la lógica con una teoría del razonamiento. ¿En qué medida las implicaciones y consecuencias nos dicen algo sobre nuestro razonamiento? En otras palabras: ¿la lógica es relevante para el razonamiento? Esto nos hace pensar que nuestra brújula ha estado mal calibrada desde que se zarpó del puerto y podría ser que estemos perdidos en el océano, ¿o estamos en un barco pirata?

Para librar tales objeciones puede criticarse la concepción que estos autores tienen sobre la lógica o el razonamiento, o pueden formularse algunos principios puente entre los hechos descriptivos y la validez de requerimientos normativos. Se analizan los principios puente propuestos por MacFarlane (2004) y se comenta la ampliación que estos tienen al añadir el operador *know* (*k*) y la propuesta de puentes multiagentes de Catarina Dutilh Novaes (2015). Tales principios también presentan problemas.

La pregunta filosófica clave de este capítulo es: ¿qué es lo que aprendemos cuando nos comprometemos con el razonamiento deductivo? Para los autores, la mejor manera de explicar esto es en términos de la información que ganamos cuando hacemos una inferencia deductiva. Este capítulo ayuda a que las y los docentes reflexionemos sobre cómo enseñamos lógica.

No es de extrañarse que el capítulo nueve se centre en el corazón mismo de la lógica: la noción de “consecuencia lógica”. Se analizan algunas propuestas que ponen en tela de juicio el caracterizar a la consecuencia lógica como una preservación de verdad necesaria de

las premisas a la conclusión y como una relación reflexiva y transitiva. Hay que resolver si somos piratas o navegantes lógicas. Las propuestas analizadas se clasifican en tarskianas y no tarskianas; ambos bandos tendrán problemas para resolver la paradoja de Curry, que concretiza uno de los límites de toda la lógica: la autorreferencia. Se estudia la noción de “validez lógica” a la luz de esta misma paradoja. Una de las conclusiones que sobresalen es que, si la noción de “consecuencia lógica” se define en términos de preservación de verdad, la trivialidad se hace inminente.

Se analizan otras propuestas que no identifican la noción de “validez lógica” con la preservación de verdad, sino con estados cognitivos, como aceptación y rechazo, o expresiones lingüísticas, como afirmación y negación. Se estudia la *Q-consecuencia* de Malinowski, que no es reflexiva, y la *P-consecuencia* de Frankowski, que no es transitiva. Aunque ambas consecuencias rompen con algunas de las propiedades tarskianas de la consecuencia lógica, siguen presentando problemas. Posteriormente, se analizan nociones más abstractas de consecuencia lógica, como la *TMF-consecuencia*, que es una combinación de las consecuencias de Tarski, Malinowski y Frankowski, y la *WS-consecuencia* de Wansing y Shramko, que hace una distinción explícita entre las direcciones ( $D^+$  /  $D^-$ ) de la consecuencia. Finalmente, se da una definición de consecuencia lógica considerando todo el análisis anterior.

Este capítulo nos sumerge en los abismos más profundos de la filosofía de la lógica. Nos hace ver que un pirata siempre será un buen navegante. Siguen haciéndose presentes las propiedades de la noción de “consecuencia lógica” mencionadas desde el primer capítulo, i. e., necesidad, normatividad y formalidad.

En el último capítulo se explora el lugar de la lógica entre las ciencias y otras disciplinas. En este capítulo se entiende a la lógica de manera amplia: su fluidez en el significado hace que pueda relacionarse con otras disciplinas de conocimiento. Los autores exploran algunas de estas relaciones centrándose en las semánticas formales, la ciencia cognitiva, las matemáticas y la filosofía.

El interés de la relación entre la lógica y el análisis semántico se centra en la traducción; en este próspero campo de investigación se utilizan herramientas formales desarrolladas con lógica matemática y teoría de modelos. Por su parte, el punto de unión entre la lógica y la ciencia cognitiva es el razonamiento humano; se hace una parada obligatoria en las objeciones que la psicología ha tenido para una teoría

general sobre el razonamiento humano, representadas por el test de Wason, que finalmente muestra que la lógica debe tomar en cuenta el tipo de información que se maneja en los razonamientos. Los sistemas lógicos deben ser capaces de distinguir el tipo de razonamiento que va *hacia* la asignación de una forma lógica, y el tipo de razonamiento que comienza después de haber fijado esta forma, esto es, *desde* esta.

La historia del logicismo nos evidencia la estrecha relación que existe entre la lógica y las matemáticas. En trabajos como los de Frege se puede ver que la lógica funge como fundamento de la matemática, ¿pero qué pasa si fuese al revés, si la matemática fundamentara a la lógica? Es aquí en donde los autores abren un espacio para hablar sobre el intuicionismo, que toca fuertemente los límites de la lógica misma.

Hasta aquí, cualquier estudiante atento puede darse cuenta de que lógica y filosofía van de la mano: son la forma, la materia y la dirección de la embarcación. El lenguaje lógico da precisión al lenguaje filosófico y nos provee de un modelo parcial de la realidad. La lógica genera la inferencia que preserva la justificación y nos ayuda a explicar los procesos cognitivos; de algún modo, podemos afirmar que la lógica es psicológicamente real. Sin embargo, la lógica, como hemos visto, tiene claros y sendos límites como herramienta metodológica general.

Finalmente, los autores reflexionan sobre la fuerte relación que tiene la lógica con las ciencias al ser esta un sistema general, básico, normativo y certero. Se hace alusión a algunas posturas antiexcepcionalistas, como la de Williamson (2017), que niegan que la lógica tenga que ver con lenguajes, conceptos o razonamientos, aunque reconocen el importante papel que tiene la lógica clásica para algunas ciencias.

Así, *An Introduction to the Philosophy of Logic* de Daniel Cohnitz y Luis Estrada-González nos ofrece un vasto catálogo de temas para profundizar en filosofía de la lógica. El texto tiene la virtud de hacer accesibles temas de investigación vigentes a cualquier persona que quiera ir más allá del cálculo lógico. Cabe resaltar la extensa bibliografía que se ofrece a lo largo de los capítulos, lo cual nos abre la puerta a otras fuentes que nos pueden servir para continuar con nuestras investigaciones e inquietudes. El texto presupone que el lector tenga alguna noción básica sobre lo que es la lógica y el cálculo lógico. Los autores logran con maestría interesar al lector en las discusiones tratadas, incluso es deseable seguir profundizando en algunos capítulos del libro; sin embargo, el tiempo y el espacio hacen imposible que se traten los temas con la exhaustividad que se requiere. No obstante, *An Introduction to the Philosophy of Logic*

nos introduce de manera comprensiva al enorme y profundo mar de posibilidades de conocimiento.

En conclusión, el saber sobre barcos y embarcaciones no nos hace ser buenos navegantes: hay que lanzarse sin temor al mar. *An Introduction to the Philosophy of Logic* es una experiencia de navegación y exploración; nos motiva a aventurarnos en las profundidades del océano de conocimiento, siempre a bordo de este galeón llamado lógica, ya que no hay conocimiento posible sin lógica.

## Referencias

- Carnap, R. (1937). *The Logical Syntax of Language*. Routledge & Kegan Paul.
- Dutilh Novaes, C. (2015). A Dialogical, Multi-Agent Account of the Normativity of Logic. *Dialectica*, 69, 587-609.
- Goodman, N. (1955). *Fact, Fiction, Forecast*. Harvard University Press.
- Harman, G. (1986). *Change in View*. MIT Press.
- MacFarlane, J. (2004). In What Sense (If Any) Is Logic Normative for Thought? [Manuscrito no publicado]. URL: [https://johnmacfarlane.net/normativity\\_of\\_logic.pdf](https://johnmacfarlane.net/normativity_of_logic.pdf).
- Quine, W. V. O. (1953). Two Dogmas of Empiricism. En *From a Logical Point of View*. (pp. 20-46). Harvard University Press.
- Steinberger, F. (2019). Three Ways in Which Logic Might Be Normative. *Journal of Philosophy*, 116(1), 5-31
- Williamson, T. (2017). Semantic Paradoxes and Abductive Methodology. In B. Armour-Garb (ed.), *Reflections on the Liar*. (pp. 325-346). Oxford University Press.

*María Esperanza Rodríguez Zaragoza*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
*soyhopito@gmail.com*



**Vigo, A. G. (2023). *Kant y la conciencia moral. Un comentario de los textos principales*. Colección Sapientia. Editorial NUN. 167 pp.**

Alejandro G. Vigo, catedrático del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes en Chile, es, para muchos —entre ellos, para el que esto escribe—, el mejor filósofo latinoamericano de la actualidad. Este volumen suyo abona en el sustento de dicha opinión. En esta publicación se presenta de modo revisado un trabajo que ya había visto la luz en el libro *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel* (2020). Es un aporte relevante, sin embargo, en cuanto la edición de NUN es más accesible en México y en Latinoamérica y se presenta el contenido sobre Kant de modo independiente. El resultado es el mejor libro en castellano sobre la conciencia moral (*Gewissen*) en Kant. Antecedentes, como el texto de Norbert Bilbeny (1994), se quedan lejos del mérito académico del trabajo de Vigo en cuanto no se ocupan de la evolución del pensamiento de Kant respecto al tema o no se acercan a la precisión exegetica o a la conciencia metódica del volumen publicado ahora. También, comparado con la bibliografía en otras lenguas, este libro de Alejandro Vigo destaca por su profundidad y por su acierto hermenéutico: por ejemplo, el trabajo de Willem Heubült (1980), que es bastante citado y una referencia reconocida en el tema, aunque sí atiende a la evolución del pensamiento kantiano, tampoco tiene la concisión o la utilidad hermenéutica que sí ofrece el libro de Vigo en tanto Heubült construye su discurso con otros intereses en mente (sobre metafísica, antropología y religión) que le distraen del enfoque y del lugar sistemático de la conciencia en el pensamiento del filósofo de Königsberg.

*Kant y la conciencia moral*, en cambio, explica con suma claridad tanto el desarrollo del pensamiento de Kant sobre el *Gewissen* como su posición sistemática, su relación con otros conceptos clave y, ante todo, la utilidad de la propuesta kantiana para la comprensión del fenómeno mismo del desdoblamiento de sí y de la autoridad del dictado de la conciencia. Vigo se ha ocupado en otros trabajos de las prestaciones de la facultad de juzgar según Kant y la conciencia moral es precisamente una de ellas. Ya las distinciones básicas que ofrece el primer capítulo —las aclaraciones sobre las connotaciones de los términos alemanes involucrados y nuestras palabras en castellano para referir a la conciencia en sus diversas formas y la identificación de los pasajes que hay que atender para “reconstruir” la teoría kantiana de la conciencia moral—

son de gran utilidad tanto para el que se inicia en este estudio como para el especialista.

El segundo capítulo atiende a una lección de filosofía moral, una *Vorlesung*, que Kant habría impartido desde 1764 hasta probablemente la década de los noventa. La erudición del autor del estudio permite distinguir la inevitable influencia de Baumgarten, cuyos textos Kant se veía obligado a seguir en la docencia, del aporte propiamente kantiano. De los muchos aciertos de este capítulo cabe destacar también que Alejandro Vigo aclara por qué Kant habla ahí de la conciencia moral como instinto y como impulso, y no se limita —como han hecho otros comentaristas— a referir la influencia de Crusius o de Rousseau en ello, sino que ofrece razones sistemáticas para dicha denominación: ante todo, la no disponibilidad de la conciencia moral, en el sentido de que no es algo que se pueda activar o desactivar a capricho. También es sumamente interesante rescatar de esta *Vorlesung* el señalamiento kantiano del análogo técnico-prudencial de la conciencia, que se da cuando el aparente “remordimiento” no pasa de ser un reproche dirigido por la astucia, un lamento por haber fracasado o haber sido descubierto y no un auténtico redireccionamiento moral de la voluntad. El profesor Vigo compara esto, de un modo muy sugerente, con el tratamiento platónico de la difusión del autoengaño vía la articulación de medios y fines que puede encontrarse en el *Gorgias*, entre muchos otros réditos filosóficos que el estudio obtiene de esta aproximación al primer momento del acercamiento kantiano a la conciencia moral, momento que aún requiere precisiones, desarrollos y rectificaciones pero que anuncia también elementos de la comprensión definitiva del asunto.

El tercer capítulo se ocupa de la caracterización de la conciencia moral en la *Religión en los límites de la mera razón*, de 1793. Vigo emprende una aproximación puntual pero sumamente inteligente al texto: acierta en establecer primero el contexto del abordaje de la conciencia moral en la parte IV del *Religionsschrift* y en explicar el marco histórico de la disputa kantiana contra el probabilismo; concluye muy lúcidamente que “la exigencia de certeza tiene en este caso, sobre todo, el significado de un mandato incondicional de autolimitación, epistémicamente fundado, al que necesariamente debe acogerse la conciencia moral a la hora de elaborar su juicio sobre una situación particular moralmente relevante” (p. 54). El tratamiento de la conciencia en la *Religión* aporta principalmente su comprensión desde la *Urteilkraft*, la facultad del

juicio, y por ello la caracterización precisa de la doble dimensión de la conciencia: la que se ocupa de la materia juzgada moralmente y la que se vuelve reflexivamente sobre el juicio mismo y sobre quien juzga. Esta segunda dimensión se destaca en la definición ofrecida como “facultad del juicio moral que se enjuicia (y se endereza) a sí misma” (*sich selbst richtende moralische Urteilskraft*) (RGV 186).<sup>1</sup> El autor desbroza ciertas imprecisiones terminológicas que Kant se permite en estos pasajes, sobre todo en cuanto a las facultades involucradas en el juicio moral y matiza convenientemente que, aunque la dimensión reflexiva quede aquí enfatizada, no se pierde por eso la relevancia de la dirección objetiva del juicio, en cuanto precisamente lo que se exige de la dimensión subjetiva es el rigor y el cuidado en el abordaje del caso concreto a juzgar. Finalmente, otro mérito destacado del capítulo es que, de forma a la par erudita y sumamente clara, explica la posición de Kant frente a la *casuística*, que puede ser confusa porque hay pasajes donde Kant la critica y otros donde la usa: Vigo desglosa cómo esta peculiar dialéctica de la conciencia moral es denostada por Kant cuando se dirige a confundir y eludir al rigor de la conciencia, pero se aprovechan las *kasuistische Fragen* cuando se trata de ejercitar la facultad de juzgar en los límites establecidos por el principio moral.

El cuarto capítulo, el más extenso, atiende a la teoría de la conciencia moral en la *Tugendlehre*, segunda parte de la *Metafísica de las costumbres* de 1797. Vigo no solo enmarca adecuadamente este texto, mostrando que en él se ofrece la “ética material” de Kant y aclarando su distinción respecto de la *Rechtslehre* por el factor motivacional y el modo —interno o externo— de la coacción, sino que además desactiva aquellas críticas —tan vagas e infundadas pero tan penosamente extendidas— de que la ética kantiana sería “meramente formal”, precisando que lo es por supuesto su principio, pero aclarando cómo en la formación de las máximas se incorpora la “materia” del querer y cómo esta además puede establecerse desde el principio moral en el caso de los deberes de virtud y sus fines obligatorios.

En la *Tugendlehre*, la conciencia moral aparece como una de las prenociones estéticas (*ästhetische Vorbegriffe*) de la receptividad del deber. Vigo explica esta denominación subrayando que en ella late el reconocimiento kantiano de que los juicios morales están siempre

---

<sup>1</sup> Cito la traducción del propio Vigo (p. 56), más explícita en cuanto al doble sentido de *richtende*.

vinculados con la dimensión del *Gefühl* (del sentimiento). Nos muestra también cómo el carácter “estético” de la conciencia remite al efecto de su sentencia, que se da inevitablemente en la esfera afectiva, y subraya también su carácter reflexivo, anunciado ya en la *Religión* pero explicado más a fondo en la *Tugendlehre*. Desarrolla en este capítulo una fecunda analogía con el sentimiento de lo bello en la *Crítica del juicio* para enfatizar la inflexión subjetiva de la conciencia, en cuanto el juicio de lo bello también alude a una autoexperiencia, sin dejar de marcar las diferencias irreductibles entre este y el juicio moral.

Ha de destacarse también un excursus, ofrecido en el inciso 4.2.3, donde el autor aclara otras dos prenociiones estéticas: el sentimiento moral y el respeto. Este libro resuelve, en definitiva, la cuestión de la distinción y relación entre estas dos prenociiones tal como se presentan en la *Tugendlehre*. La mayor parte de los comentarios cometen el error de identificar las dos nociones —motivados por algunos pasajes de la segunda *Crítica*, por ejemplo, donde se les equipara— y luego tienen que acudir a subterfugios para justificar por qué Kant las trata como separadas en la *Tugendlehre*, tomando por ejemplo alguna mención pasajera del autorrespeto para extrapolarla y decir que, en el apartado sobre el respeto, este es el objeto principal. Vigo en cambio aclara el asunto con precisión exegética y de modo sistemáticamente fecundo: el respeto es el sentimiento dirigido a la ley moral (y a las personas en cuanto la encarnan); el sentimiento moral, en cambio, tal como es tematizado en el apartado sobre los preconceptos estéticos de la *Tugendlehre*, se corresponde con el nivel de aplicación de esa ley *a determinada acción propia* y, por tanto, a lo particular, y no a la ley moral en su universalidad. Es así como se hace justicia a la letra del texto en el punto preciso en donde Kant define al sentimiento moral como algo que surge “de la conciencia (*Bewußtsein*) de la coincidencia o la discrepancia entre *nuestra acción* y la ley del deber” (TL 399).<sup>2</sup> Estos niveles no solo se distinguen, sino que se articulan: el sentimiento moral depende de la conciencia moral y así, ulteriormente, de la ley moral y del respeto. Por eso la insistencia, en el pasaje kantiano acerca de los *Vorbegriffe*, en que el sentimiento moral no precede a la representación de la ley, sino que la sigue (cfr. TL 399). Evidentemente, tampoco el respeto precede a la ley moral, sino que es su resonancia en la sensibilidad, pero el sentimiento

---

<sup>2</sup> Para la *Tugendlehre*, cito la traducción de Cortina y Conill (cfr. Kant, 1989).

moral ocupa un lugar subordinado: es su efecto *ante la acción propia particular*.

La interpretación de Vigo es precisa, fecunda y convincente. Respeto y sentimiento moral corresponden a distintos niveles y se relacionan con diferentes facultades intelectuales y volitivas: el respeto, con la razón pura práctica, a nivel legislativo. El sentimiento moral, en cambio, se corresponde y conecta funcionalmente con la conciencia moral y su tarea de autoenjuiciamiento a la luz de la ley moral, que por tanto la presupone y depende de ella, al nivel de su aplicación a lo particular. Además, el respeto es un sentimiento compuesto (de placer y dolor, en cuanto nos muestra placenteramente nuestra independencia frente a los estímulos sensibles pero a la vez humilla nuestras inclinaciones) y el sentimiento moral se presenta más bien de modo alternado como placer (ante la concordancia de la acción propia con la ley) o dolor (ante su incongruencia). Vigo explica así cómo la monovalencia del respeto (sentimiento compuesto) se articula con la bivalencia del sentimiento moral. Ante todo, ¿no es, por decirlo así, *fenomenológicamente* cierto que nuestra reacción afectivo-emocional ante la ley moral en su pureza y en su fuerza normativa (el respeto, *Achtung*) no es la misma que la que experimentamos ante nuestra acción concreta y particular moralmente buena o mala, es decir, no es idéntica al *sentimiento moral* en cuanto reacción particular ante nuestro propio actuar moral o inmoral? Sin duda hay una diferencia cualitativa entre esas dos experiencias afectivas y sin duda también hay una relación de fundamentación y articulación entre ellas, por lo que la propuesta de Vigo no solo hace justicia al texto de Kant, sino también al tema discutido, en toda su diferenciación y complejidad.

Vigo también aborda convincentemente que en la *Tugendlehre* se hable de una pretendida infalibilidad de la conciencia moral: por supuesto, en la dimensión objetiva del juicio es posible equivocarse, pero aquí se trata del enjuiciamiento de si el agente ha comparado esa dimensión objetiva con su propia razón práctica y en ello no puede errar, pues en ese caso simplemente no habría juzgado. Esta certeza ejecutiva es el punto en el que uno puede apropiarse del propio juicio de conciencia e identificarse con él, lo que fundamenta su carácter vinculante. El autor señala cómo en esto Kant coincide con grandes autores de la tradición, por ejemplo, con Tomás de Aquino, en cuanto nunca es moralmente lícito actuar en contra de la propia conciencia.

Finalmente, el capítulo explica con detenimiento la metáfora de la conciencia como tribunal interior en la *Tugendlehre*, de nuevo aclarando algunos deslices terminológicos de Kant y articulando la metáfora, por cierto, con la necesidad de que el juez que da sentencia se represente como una persona distinta, un regente del mundo: Dios, en última instancia, que es el único que puede emitir el veredicto inapelable; esto lo conecta Vigo con la importantísima Doctrina de los postulados de la segunda *Crítica*. Se ofrecen también, hacia el final del libro, interesantes apuntes sobre el autoconocimiento moral, sugerencias sobre el marcado carácter socrático de todo el proyecto kantiano y una propuesta de articulación con la *Crítica de la razón pura* y su tarea de autoconocimiento de la razón.

El libro, pues, ofrece en un tratado a la vez claro y preciso la mejor reconstrucción disponible de un elemento que nadie podría negar que es central en la filosofía de Kant y que sin embargo no es desarrollado de modo unitario en ningún pasaje aislado del *corpus*. Sin duda el tema de la conciencia moral admite y requiere ulteriores desarrollos y profundizaciones; para emprenderlos de la mano de autores posteriores a Kant (Fichte, Hegel, Heidegger y un largo etcétera), la referencia kantiana es ineludible; la comparación es fructífera también con los antiguos y con los medievales, como ciertos pasajes del libro de Vigo sugieren. El volumen además presenta un trabajo filosófico ejemplar que conjuga la caridad interpretativa, el trabajo filológico y de fuentes riguroso y puntual y la atención a la cosa misma, al fenómeno que se pretende esclarecer, no por encima o a pesar del trabajo con los textos, sino a través de él.

## Bibliografía

- Bilbeny, N. (1994). *Kant y el tribunal de la conciencia*. Gedisa.
- Heubült, W. (1980). *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797: eine Anthroponomie*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Kant, I. (1914a). Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. En *Gesammelte Schriften. Band VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Metaphysik der Sitten*. (pp. 1-202). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. G. Wobbermin (ed.). Georg Reimer.
- (1914b). Tugendlehre. En *Gesammelte Schriften. Band VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Metaphysik der Sitten*. (pp.

- 373-493). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. P. Natorp (ed.). Georg Reimer.
- \_\_\_\_ (1989). *La metafísica de las costumbres*. A. Cortina y J. Conill (trads.). Tecnos.
- \_\_\_\_ (1990). *Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil*. B. Ludwig (ed.). Felix Meiner.
- \_\_\_\_ (2003). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. B. Stangneth (ed.). Felix Meiner.
- Vigo, A. G. (2020). *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*. Olms.

Vicente de Haro Romo  
Universidad Panamericana, campus Ciudad de México  
vharo@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](mailto: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](mailto: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.